



HAL
open science

Vieillard-Baron, Jean-Louis, et al. Ravaisson, Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris: PUF, 2019/1, Tome 144. 140 pp

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Vieillard-Baron, Jean-Louis, et al. Ravaisson, Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris: PUF, 2019/1, Tome 144. 140 pp. Kritikon Litterarum, 2019, 46 (1-2), pp.68-79. 10.1515/kl-2019-0009 . hal-03348374

HAL Id: hal-03348374

<https://u-picardie.hal.science/hal-03348374>

Submitted on 22 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Compte-rendu critique de :

Vieillard-Baron, Jean-Louis, *et alii. Ravaisson, Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris : PUF, 2019/1, Tome 144. 140 pp.

par Alain PANERO (UPJV/INSPE/CAREF)

Grâce aux recherches pionnières de Dominique Janicaud sur la filiation Ravaisson-Bergson (cf. *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969), l'œuvre de Ravaisson n'a jamais été totalement absente de la scène philosophique française contemporaine. Plus récemment, la réédition chez Vrin, en 1997, de l'ouvrage de D. Janicaud (avec un titre légèrement modifié : *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*), et la thèse de doctorat de Claire Marin, intitulée *L'« activité obscure » dans la philosophie de Félix Ravaisson* (2003), attestent un réel regain d'intérêt chez les nouvelles générations d'étudiants et d'universitaires pour l'auteur de *De l'habitude* et de *La Philosophie en France au XIX^e siècle*. On peut tenter d'expliquer ce « succès » (certes très relatif) de Ravaisson par deux raisons principales : d'une part, dans les années 2000, un retour au premier plan des études bergsoniennes, ce qui a forcément réactivé une interrogation sur la filiation Ravaisson-Bergson ; d'autre part, un réexamen, à l'aune d'une phénoménologie herméneutique (dans le sillage notamment des travaux de Paul Ricœur sur les notions de « volontaire » et d'« involontaire »), de la notion d'habitude.

Le présent dossier « Ravaisson » de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, coordonné et introduit par Jean-Louis Vieillard-Baron, est composé de quatre articles suivis d'une bibliographie et d'une note quasi-inédite de Lévy-Bruhl sur Ravaisson. Même si le titre (« Ravaisson : du pré-réflexif à l'esprit incarné ») et le contenu du texte d'introduction de ce numéro évoquent diplomatiquement l'approche phénoménologique de C. Marin et la perspective généalogique de D. Janicaud, on ne peut manquer de remarquer que le style très maîtrisé de J.-L. Vieillard-Baron entend produire d'emblée certains effets de rupture. Car il ne s'agit jamais ici de revenir sur ce qui a déjà été dit et bien dit, mais d'ouvrir un nouveau chemin de lecture, peut-être risqué mais assumé, en allant urgemment, sans détours circonstanciels, à la pensée même de Ravaisson, au cœur même du spiritualisme ravaissonien en ce qu'il a de plus singulier, quitte à prendre acte de certaines affinités, sans doute troublantes mais néanmoins incontestables, avec, d'une part, la spiritualité chrétienne et sa conception de l'incarnation, et d'autre part, une philosophie de la nature d'allure schellingienne. Même s'il a fait craquer les cadres stéréotypés de l'éclectisme ambiant, Ravaisson n'est donc pas seulement, aux yeux J.-L. Vieillard-Baron, l'anti-Cousin et son œuvre ne tire pas son originalité de sa seule opposition avec la pensée universitaire de son époque. Elle s'impose au contraire par elle-même, en tant que spiritualisme inédit, et c'est cela qu'il s'agit d'expliquer vraiment, ou, en tout cas, d'essayer d'expliquer. Oui, il est exact que Ravaisson, très attentif, à l'instar des phénoménologues d'aujourd'hui, au donné en tant que donné, a eu le mérite de ne pas reprendre à son compte les dualismes qui toujours reconduisent à des positions extrêmes, soit celle d'un rationalisme trop sûr de ses déductions transcendantales, soit celle d'un matérialisme ou d'un biologisme exacerbé. Oui, il est également vrai que l'on trouve déjà chez Ravaisson l'idéal bergsonien de la fluidité et de la précision, c'est-à-dire d'une métaphysique positive de l'expérience intégrale. Mais dire cela, ce n'est pas assez dire. Ce qui a pu masquer la profonde nouveauté de sa démarche, ce sont sans doute les modes de pensée stéréotypés d'une certaine histoire de la philosophie : à vouloir comparer, sans un examen approfondi, la pensée de certains philosophes considérés *a priori* comme mineurs, et celle d'autres philosophes dits majeurs ou « grands », on risque de

fausser les perspectives d'interprétation. Ravaisson est un esprit libre et sa sensibilité à la fois artistique et philosophique excède ce type de classification ou de hiérarchisation. Si les commentateurs peuvent le dire « aristotélicien » ou « néoplatonicien », Ravaisson lui-même n'a pas cherché à faire partie d'un courant et d'une école philosophiques bien définis, pas plus qu'il n'a voulu s'opposer, tel un esprit fort, au système cousinien. Sous cet angle, on peut même penser que la « bergsonification » valorisante que Bergson fit de l'œuvre ravaissonienne (dans sa célèbre « Notice » de 1904 publiée dans *la Pensée et le Mouvant*) a pu paradoxalement figer les choses. Car une attention plus soutenue aux notions de grâce et de don aurait dû réorienter la lecture de Ravaisson dans un sens antiévolutionniste et donc non bergsonien.

Dans le premier article de ce dossier, intitulé « Spiritualisme et action selon Ravaisson », Bertrand Saint-Sernin propose, de façon pédagogique et stimulante, une comparaison des idées de Ravaisson avec celles de deux autres auteurs, l'un très attendu, Descartes, l'autre beaucoup moins, Maurice Blondel, présentant chacun une conception paradigmatique des rapports de l'âme et du corps. Notons d'ailleurs que la référence à Blondel fait écho à la référence à Pascal que l'on trouve ailleurs dans ce dossier, ce qui, initialement mais aussi rétrospectivement, donne au questionnement une allure théologique. En l'occurrence, il s'agit, au tout début de cet article, de s'interroger sur la portée de nos actions, et donc sur les notions de liberté et de volonté qui, on le devine, prendront un nouveau visage grâce à l'étude de l'habitude. Questionnement d'allure théologique qui n'est ni un défaut ni un simple parti-pris mais un principe heuristique clairement assumé au nom d'une interrogation totalisante des rapports de l'âme et du corps qui n'esquive pas la question du dogme chrétien de l'Incarnation. Resterait toutefois à se demander si chez Ravaisson, ce n'est pas avant tout une logique platonicienne de la duplication des formes (modèle/copie/simulacre) ou une logique stoïcienne du mélange total qui président surtout à sa propre conception de l'ordre cosmique et de l'interaction des corps.

Quoi qu'il en soit, le mérite de B. Saint-Sernin est aussi de fournir judicieusement, parallèlement à son travail de conceptualisation et de dialectisation des rapports du corps et de l'esprit, une esquisse biographique qui permettra non seulement aux lecteurs qui connaissent peu Ravaisson d'avoir des informations éclairantes sur le personnage et sur sa vie professionnelle, mais aussi de prendre acte des conditions matérielles et charnelles de toute pensée. Rappeler le contexte intellectuel, institutionnel et politique de l'époque, c'est déjà prévenir tout anachronisme interprétatif mais c'est surtout parler de la vie, et même, si l'on ose dire, en termes chrétiens, de la « passion » d'un Ravaisson, qui, plus ou moins écarté ou tenu à l'écart par Victor Cousin, a néanmoins su faire preuve d'une endurance philosophique qui, en elle-même, atteste déjà la nécessaire et irrépressible manifestation des forces de l'esprit. Sous cet angle, le fait que la vie du philosophe ait été ponctuée par de longues périodes de silence, et qu'une commande institutionnelle, celle du rapport de 1867 sur *la Philosophie en France au XIX^e siècle*, ait pu finalement, comme par miracle, se hisser au premier plan de l'actualité philosophique, deviennent des symboles ou des témoignages d'une révélation ou d'une phénoménologie de l'Esprit qui excède, au fil de l'Histoire, les simples cadres biographiques de la genèse d'une œuvre.

Ce qui est sûr, c'est qu'à l'intérieur de l'histoire occidentale de la transmission des idées, Ravaisson fut avant tout un lecteur inspiré d'Aristote. C'est sans doute de l'interprétation de la nature de cette étrange attraction ou aimantation que la « Pensée de la pensée » exerce sur le monde sublunaire que dépend en effet l'interprétation de toute la pensée ravaissonienne elle-même. Si, dans la pensée religieuse, l'influence mystérieuse de la transcendance a pu être déchiffrée en termes d'amour, de générosité et de grâce, cette question renvoie, antérieurement à toute théologie chrétienne, à l'énigme aristotélicienne de

notre participation quasi ineffable à un Acte pur qui défie encore et toujours les modèles trop mécaniques ou géométriques que sont la procession ou la surabondance plotinienne et/ou spinoziste (même si la conception plotinienne d'une Nature comparable à une sorte de conscience assoupie a sans doute fortement influencé ou impressionné l'auteur de *De l'habitude*). On comprend ainsi tout ce qui, toujours et déjà, opposait Ravaisson à l'esprit de système qui régnait à son époque. Non pas qu'il ait été question de renoncer à la quête d'unité mais il s'agissait pour lui de penser de façon radicale la nature d'une unité mystérieuse, irréductible à une simple unité numérique et déjouant le jeu métaphysique bien rodé de l'un et du multiple. On comprend aussi, de ce point de vue, les causes d'un rejet du Sujet transcendantal kantien, et le goût, jamais démenti, de Ravaisson, pour tout ce qui, à l'instar du vivant, est inimitable et singulier.

B. Saint-Sernin prend ensuite le temps de s'arrêter sur la fameuse thèse *De l'habitude*, ce qui parfait son travail d'initiation à l'œuvre de Ravaisson, et apporte encore au lecteur des repères conceptuels et des éléments d'analyse cruciaux pour la bonne compréhension de la suite du dossier (l'ordre cosmique et l'organisation du vivant semblent notamment interdire, aux yeux de Ravaisson, tout antifinalisme radical). Citations à l'appui, Saint-Sernin nous montre, d'une façon convaincante, qu'une spiritualisation du sensible est non seulement toujours possible mais qu'elle est surtout un fait parfaitement observable qui a pour nom « habitude », démonstration qui fait écho à la notion de pré-réflexif, pointée plus haut dans l'introduction de J.-L. Vieillard-Baron, et rappelle que l'un des apports principaux de Ravaisson est bien d'avoir déconstruit l'opposition massive d'un esprit-forme et d'une matière-fond.

Enfin, l'auteur, ne ménageant pas ses efforts pour offrir un panorama suffisamment riche de l'ensemble de la pensée ravaissonienne, se penche sur *la Philosophie en France au XIX^e siècle* mais aussi, plus longuement, sur le *Testament philosophique* publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1901, ainsi que sur les *Fragments*. Notons aussi que l'insistance finale sur les notions d'amour, de générosité et de grâce facilite la transition avec l'article suivant.

Cela dit, reconnaissons qu'en ce point du dossier, toutes les promesses d'une relecture innovante de l'œuvre de Ravaisson ne sont pas encore tenues. Que le lecteur soit convaincu du talent du jeune Ravaisson (dont l'esprit de synthèse est éblouissant), et même de l'audace du philosophe qui place au premier plan la notion d'habitude, donnant ainsi une dimension on ne peut plus concrète à la métaphysique la plus abstraite, c'est certain. Mais il reste à montrer plus précisément en quoi le spiritualisme de Ravaisson, même s'il semble intégrer à la fois le meilleur du rationalisme grec et le meilleur de la morale chrétienne, tranche avec une sorte d'éclectisme ou de nouveau système philosophique à la Leibniz.

Le deuxième article, intitulé « Ravaisson, de l'habitude à la grâce : dialogue avec Pascal » et écrit par Alexandra Roux, est sans doute le plus audacieux du dossier. En ce sens, il catalyse l'ensemble des autres contributions, d'une part en mettant rapidement en tension certains aspects fondamentaux de la pensée ravaissonienne, d'autre part, en entrant souterrainement en consonance avec l'article final. L'auteure qui s'appuie essentiellement ici sur le texte de Ravaisson intitulé « La philosophie de Pascal », paru en 1887 dans la *Revue des deux mondes*, met en avant l'ambivalence et la richesse de la notion ravaissonienne de grâce qui peut relever à la fois du registre de l'esthétique et du registre de la théologie, ou du moins d'une métaphysique première (celle des premiers principes). En ce point, le rapport entre Ravaisson et Pascal apparaît, à l'intérieur du champ élargi d'une philosophie sensible autant à l'entendement qu'au cœur, comme un rapport de complémentarité. Toutefois, comme l'idée du Dieu caché de Pascal ne paraît pas pouvoir relever, bien au contraire, d'une logique de l'expression et de la surabondance telle que la conçoit Ravaisson, on pourrait se demander si

un certain concept de grâce en ses connotations jansénistes et restrictives, peut réellement s'apparenter à un don purement gratuit ou hasardeux. Si la grâce efficace ne touche, au fond, que quelques âmes élues, et semble même tenir à quelque tri ou calcul divin, peut-il vraiment être question de générosité au sens de Ravaisson ? Dans ces conditions, ne faudrait-il pas d'abord expliciter la plurivocité irréductible de la notion de grâce ?

Sans jamais sous-estimer ces questions, A. Roux entend surtout ne pas s'y perdre. Car son objectif est avant tout d'étayer ici l'hypothèse (ou l'intuition) qui sous-tend sa lecture de Ravaisson, celle d'une parenté foncière des notions de grâce et d'habitude. L'originalité du propos est alors de vouloir penser à tout prix, malgré tout ce qui sépare à première vue ces deux notions en jeu, l'habitude comme quelque chose de la grâce, mais aussi, par effet de conséquence, la grâce comme une certaine forme supérieure d'habitude.

Il faut saluer cet effort spéculatif qui risque une idée nouvelle, que Ravaisson lui-même n'a sans doute pas osé proposer aussi nettement, celle d'une révélation *via* l'habitude d'un processus de subjectivation qui renouvelle la conception cartésienne de la subjectivité. Si la grâce et l'habitude communiquent, et même, sont miscibles, c'est avant tout parce que la sensibilité (au sens radical d'une sensibilité esthétique d'ordre transcendantal) est le mystère originel du surgissement du Sens, d'un sens quasiment acausal (que les schématismes moteurs, en tout cas, ne sauraient expliquer) et qui, pourtant, sans ces schématismes, ne saurait s'imposer durablement. En tant que spiritualisation effective du sensible, et donc incarnation d'une volonté capable dès lors de mouvoir la matière, l'habitude est donc bien une sorte de miracle ou de grâce. L'enjeu n'est plus d'opposer la grâce et l'habitude, comme on opposerait l'âme et le corps, ou l'esprit et la matière, mais de comprendre que, du point de vue de la totalité qui n'exclut rien d'elle-même (d'où le principe de générosité), l'habitude et la grâce sont le recto et le verso d'une même sensibilité, d'une même chair du monde toujours plus en contact avec elle-même, comme si la dialectique de l'habitude et de la grâce nous donnait à voir le processus de subjectivation du *cosmos* lui-même. L'erreur du sens commun, comme d'ailleurs celle du matérialisme et du dualisme, est de banaliser la notion d'habitude et, la banalisant, d'oublier qu'elle est la révélation continuée, ou même le support d'une relance possible, d'un ineffable coup d'envoi qui la transcende.

Au terme de la lecture cet article, on pressentira mieux les causes possibles de la percée de Ravaisson par rapport aux doctrines de son temps. Mais ce qui est frappant, c'est que cette percée ou créativité ne tient pas tant, semble-t-il, à l'hybridation inattendue de deux pensées que l'on imaginait étrangères l'une à l'autre, celle de Pascal et celle de Ravaisson, qu'à l'intrusion chez Ravaisson, à l'occasion de ce croisement, de schèmes de pensée rappelant ceux d'un certain idéalisme allemand. Cette découverte n'est-elle qu'un effet de l'interprétation (une certaine dialectique schellingienne de l'unité originelle des contradictoires semble gouverner ici ou là la lecture d'A. Roux) ou tenons-nous ici la preuve que la lecture de Pascal serait paradoxalement la cause d'un tournant schellingien tardif de Ravaisson (perspective qui, comme on le verra plus loin, entrerait alors en consonance ou synergie avec celle de l'article d'Andrea Bellantone) ? En ce point du dossier, le lecteur, dont la curiosité ne peut manquer d'être piquée au vif, attend forcément beaucoup des deux contributions suivantes.

Le troisième article, écrit par J.-L. Vieillard-Baron et intitulé « Le manifeste spiritualiste de Ravaisson : le Rapport sur *La Philosophie française au XIX^{ème} siècle* de 1867 », accompli opportunément un retour aux « fondamentaux », comme s'il fallait ici, afin d'approfondir encore l'analyse maintenant bien engagée de l'œuvre de Ravaisson, s'arrêter longuement sur l'un de ses textes les plus importants, le *Rapport* de 1867, ouvrage clé, ne serait-ce que parce qu'il est révélateur du regard que le philosophe portait sur les autres philosophes de son siècle. Ce texte avait été déjà évoqué dans l'article de B. Saint-Sernin, en

lien d'ailleurs avec la *Notice* de Bergson, mais assez rapidement puisqu'il s'agissait surtout de présenter au lecteur un large panorama des grandes idées ravaissoniennes. À présent, il s'agit d'aller au fond des choses, en montrant que ce *Rapport* n'est ni plus ni moins que le manifeste (le terme est fort et ne saurait être sous-estimé) du spiritualisme de Ravaisson. Autrement dit, le lecteur semble enfin tenir ce qu'il cherchait et que lui promettait ce dossier : le principe de l'originalité de Ravaisson ou, du moins la source textuelle d'un nouveau courant de pensée tranchant résolument sur les métaphysiques un peu convenues de l'époque. En l'occurrence, il s'agit de se focaliser sur le dernier chapitre du *Rapport*, chapitre révélateur non plus d'un regard en arrière mais d'une certaine anticipation de l'avenir de la philosophie française. Ce qui, dans l'idéal, c'est-à-dire en essayant de tenir à l'écart les illusions des interprétations rétrospectives, dont celle de la *Notice* de Bergson, nous apprendrait du même coup quel rôle, secondaire ou de premier plan, Ravaisson pouvait bien alors s'imaginer jouer.

Or, d'après J.-L. Vieillard-Baron, la véritable thèse de ce *Rapport*, qui en fait une œuvre originale et non un simple rapport circonstanciel, est que le spiritualisme est la philosophie de l'avenir. Dans le contexte progressiste de l'époque, celui de la seconde exposition universelle de Paris et d'un positivisme ou kantisme ambiant, cette perspective ne pouvait qu'apparaître subversive. Promouvoir un tel spiritualisme, même en avançant masqué, c'était ne pas aller dans le sens comtien de l'Histoire. Prenant soin de rappeler quels étaient les courants philosophiques dominants au moment de la parution du *Rapport*, l'auteur nous livre alors des indications éclairantes — et souvent négligées chez les commentateurs de Ravaisson — sur la réception de ce *Rapport*, notamment par Adolphe Franck et Elme-Marie Caro. Sur ce point, le mérite de J.-L. Vieillard-Baron est de montrer enfin, grâce à quelques remarques particulièrement fines, comment Ravaisson « ravaissonise » certains auteurs de l'époque, en faisant d'eux, à leur insu, les maillons pré-spiritualistes d'un spiritualisme à venir... qui n'est autre que le sien. Remarques décisives parce qu'elles montrent que non seulement le *Rapport* de 1867 n'a rien d'académique mais surtout qu'il tranche avec certains manuels de philosophie, souvent très bien écrits eux aussi, de l'époque. Aussi s'agit-il bien d'un manifeste pour le spiritualisme, manifeste inspiré dont il reste toutefois difficile de percer le secret.

Ce secret de Ravaisson, l'auteur ne prétend pas le livrer. Comment Ravaisson a-t-il réussi à s'arracher aux certitudes de son temps ? Où a-t-il puisé cette force qui, d'un certain point de vue, en fait autant un visionnaire qu'un précurseur ? Quelles influences imperceptibles ont souterrainement fait leur chemin ? Est-ce la lecture d'Aristote et de Plotin, philosophes d'un autre temps, qui ont fait de lui un penseur en avance sur son temps ? Est-ce sa sensibilité à l'art et ses talents de dessinateur qui lui ont donné, depuis toujours, à voir les choses autrement ? Autant de questions qui animent ici un article qui, excédant en quelque sorte « par surcroît » le cadre strict de l'histoire de la philosophie, vaut presque, à son tour, comme un manifeste réitéré du spiritualisme. À tel point qu'il n'est pas absurde de penser que ce dossier sur Ravaisson vaut lui-même, par un curieux effet de mise en abyme, comme un manifeste pour un spiritualisme à venir, comme si les études d'histoire de la philosophie devaient trouver leur justification dans le mouvement de relance de la pensée qu'elles suscitent. Sous cet angle, l'inventivité de Ravaisson tiendrait à sa capacité de s'appropriier la mémoire du passé pour mieux investir le présent et le futur.

Autre aspect intéressant de cet article : en analysant l'acte de méditation, fondateur de tout spiritualisme, J.-L. Vieillard-Baron, spécialiste de Hegel, de Bergson mais aussi de Louis Lavelle, souligne ce qui sépare la méditation de la foi ou de la croyance, et donc ce qui sépare le spiritualisme de la théologie, en particulier de la théologie chrétienne. La méditation, dit-il, est « le moyen de reconnaître l'intériorité de l'Esprit » (p. 42). Faut-il ici prendre acte, au fil de ce dossier, de certaines tensions interprétatives à propos du rôle de l'influence de la spiritualité chrétienne sur Ravaisson ? Oui et non. Oui, parce que chaque commentateur reste

libre de penser l'intrication de la spiritualité chrétienne et d'un spiritualisme ravaissien fortement empreint, lui, de spiritualité néo-platonicienne. Non, parce que le but prioritaire, comme le souligne nettement et pertinemment J.-L. Vieillard-Baron, est de bien voir que le spiritualisme en tant que tel n'est jamais soluble, sauf à perdre sa propre essence, dans la spiritualité chrétienne. Dans l'ordre des expériences concrètes, que l'expérience spirituelle puisse être philosophique ou religieuse, ou les deux en même temps, n'a rien de contradictoire. Mais dans l'ordre théorique, on doit reconnaître que l'élément proprement spiritualiste du spiritualisme ravaissien n'est pas d'essence chrétienne. Resterait alors, hors de toute option religieuse, à se demander de quelle mystique de l'Esprit relève le spiritualisme, et si, ici encore, comme dans l'article précédent, une certaine conception idéaliste de l'Esprit, soit platonicienne, soit hégélienne (ou schellingienne), ne détermine pas souterrainement la définition même d'un spiritualisme conçu tantôt comme un discours de l'âme avec elle-même, tantôt comme une reconnaissance de l'Esprit dans la Nature. Ce qui nous ramènerait à l'une des formules introductives du dossier : la pensée de Ravaisson « peut se dire philosophie de la nature et aussi bien philosophie de l'esprit » (p. 4).

Néanmoins, sous cet angle, il convient de remarquer que l'étude des notions assez techniques de vicariance et de coalescence a pour but, vers la fin de l'article, de prévenir toute simplification ou réduction de la pensée de l'action chez Ravaisson. Cette pensée nous conduit aux limites extrêmes du questionnement métaphysique touchant aux problèmes de l'immanence et de la transcendance, de l'un et du multiple, ou encore de la vie, et il serait contre-productif et même erroné de ne voir dans le spiritualisme qu'un idéalisme de plus. Si Ravaisson se penche sur le phénomène de l'habitude, c'est justement pour éprouver l'altérité d'un réel qui déborde la simple idée d'altérité. Il ne s'agit pas seulement de modéliser l'habitude mais d'en avoir surtout une intuition, un vécu irréductible à une simple idée, afin qu'elle devienne l'auxiliaire de notre volonté et le moyen d'une libération effective. Parce que l'expérience d'un esprit incarné — qui n'est jamais Pensée de la Pensée mais demeure toujours « en puissance » — implique la fatigue, l'action et l'échec, et n'est donc jamais réductible à la simple expérience d'une réminiscence de vérités innées, il nous faut, encore et toujours, aiguïser notre volonté et répéter ou diversifier nos essais, et donc nous appuyer sur l'habitude et les processus vitaux garantissant des « boucles d'autonomie », celles-ci valant comme la base de toute évolution, voire création (thèse qu'approfondira, par exemple, Pierre Vendryès dans *Déterminisme et autonomie*, 1957). Qu'il y ait encore ici certains enjeux théologiques (et l'on songe à la philosophie de l'action de Blondel évoquée dans la contribution de B. Saint-Sernin), c'est certain. Mais la question des rapports de l'action humaine à l'Acte pur, question de la participation à l'être que l'on retrouve aussi chez Lavelle, ne saurait s'expliquer par de simples raisons théologiques ni donc, à la limite, par le seul dogme de l'Incarnation. Le propre du spiritualisme est justement de poursuivre, tant que dure le miracle de l'esprit incarné, un questionnement vivant ne négligeant aucune donnée psychologique ou scientifique susceptible d'éclairer toujours davantage le mystère du temps et de ce qui semble paradoxalement échapper au temps.

Le dernier article, écrit par Andrea Bellantone, et intitulé « De la persévérance à la donation. La décision métaphysique de Ravaisson », s'inscrit dans le sillage des précédents puisqu'il s'agit ici aussi de tenter de rendre compte de la singularité de la percée ravaissienne sans pour autant adopter les grilles d'interprétation habituelles (en termes bergsoniens ou phénoménologiques). Insistons-y : c'est ce pas de côté par rapport à certaines approches certes intéressantes mais désormais bien connues, qui fait l'intérêt du présent article, et plus généralement de l'ensemble du dossier.

D'emblée, l'auteur entend resituer explicitement l'œuvre de Ravaisson, et plus précisément l'ouvrage *De l'habitude*, dans une histoire du spiritualisme, histoire plurielle qui

reste d'ailleurs, dit-il, à écrire (ce qui, au passage, laisse entendre judicieusement que l'ouvrage de D. Janicaud n'a été qu'une étape d'un gros travail qui reste encore à faire, et dont le présent dossier est déjà une pièce). Le propos est synthétique et les remarques du début de l'article peuvent même valoir comme une sorte de récapitulation des enjeux déjà évoqués dans les articles précédents. Cela dit, loin de s'en tenir à une sorte de restitution de ce qui a déjà été dit, A. Bellantone reprend à nouveaux frais la lecture du *Rapport* de 1867 qui, à ses yeux — et c'est tout l'intérêt de sa lecture — opère une rupture, à l'intérieur même de l'œuvre ravaisonnienne, entre deux Ravaisson, entre, d'un côté l'auteur de *De l'habitude*, et de l'autre, l'auteur du *Rapport*. L'enjeu d'une telle césure est important puisqu'il y va, on s'en doute, de l'essence même du spiritualisme ravaisonnien, et peut-être, plus largement, de l'émergence du ou des spiritualismes français. Et la thèse ou l'hypothèse de l'auteur est ici très claire : en 1867, et contrairement à sa pensée de 1838, Ravaisson ferait de la notion d'amour la clé de voûte — c'est-à-dire le principe fondamental et fondateur — de son spiritualisme. Comme trente années se sont écoulées entre *De l'habitude* et le *Rapport*, on peut même dire, sans grand risque de se tromper, que la pensée ravaisonnienne de l'amour, exposée dans un texte de la maturité, constitue sinon son dernier mot, en tout cas le soubassement mûrement réfléchi de son spiritualisme. Reste alors bien entendu à préciser de quelle notion d'amour il s'agit, l'enjeu étant de savoir, en filigrane, si la spiritualité chrétienne a pu influencer, et jusqu'à quel point, le penseur de la *philia* et de l'*eros* grecs.

Mutatis mutandis, on retrouve une logique heuristique qui rappelle celle de l'article d'A. Roux, celle d'une articulation possible, voire d'une réconciliation envisageable, entre l'hellénisme et le christianisme. Mais ici, c'est la notion de « don » et non celle de « grâce » qui devrait autoriser la synthèse des contradictoires, ou du moins, assurer une certaine communication entre deux polarités antagonistes. En ce point de sa lecture, le lecteur, anticipant quelque peu le dénouement des choses, ne manquera peut-être pas de se demander si dans cet article aussi certains schèmes de l'idéalisme allemand ne seraient pas subrepticement convoqués pour fluidifier des perspectives à première vue peu compatibles. En effet, l'idée de don (d'amour, de générosité) ne semble pouvoir relever que de deux grandes logiques : soit une onto-logique de l'expression quasi irrépressible (comme dans le cas de la surabondance plotinienne où l'Un ne semble pas avoir le choix de procéder ou non, et donc d'être généreux ou non), soit une théo-onto-logique du retrait de l'Être ou du Dieu caché (où le don et la générosité équivalent à une révélation, une élection ou une prédestination, bref à une sorte de miraculeuse intervention transcendante). Au-delà ou à côté de ces deux voies, y en aurait-il effectivement, comme le pense A. Bellantone, une troisième, voie nouvelle que l'on devrait exclusivement au génie de Ravaisson (ou plutôt du second Ravaisson, celui de la maturité), celle d'une donation amoureuse inédite, d'une « ontologie » selon le terme pertinemment emprunté ici à Claude Bruaire ?

Quoi qu'il en soit, cet article, clair et passionnant, a le grand mérite de poser des questions cruciales en matière d'études ravaisonniennes. L'idée, déjà largement étayée ici, qu'il y a deux métaphysiques ravaisonniennes, et donc une évolution de la pensée de Ravaisson, est une piste de lecture stimulante et féconde, notamment sur la question des rapports entre Ravaisson et Schelling, ainsi que sur l'influence possible de la pensée de Vico.

Ainsi, ce numéro de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* sur Ravaisson est innovant non pas tant parce qu'il rappelle que dans l'histoire du spiritualisme, le « moment Ravaisson » est celui d'une reprise à nouveaux frais de la question du dualisme et de l'incarnation (par-delà les réductionnismes positivistes ou transcendantalistes qui, à chaque fois, simplifient les termes du problème), mais surtout parce qu'il suggère que le renouveau de la philosophie elle-même, c'est-à-dire sa capacité de s'arracher à un certain dogmatisme qui toujours la menace malgré elle, tient à sa capacité de ressourcement à l'aune

de ce qui, toujours, la dépasse absolument : l'expérience sensible en tant que telle. Si donc la question de Dieu intéresse manifestement les quatre auteurs de ce dossier, ce n'est jamais dans le but de proposer subrepticement une lecture théologisante de Ravaisson, mais parce que la question ontologique du mystère de notre présence au monde était au cœur des préoccupations de Ravaisson lui-même. C'est l'énigme de la sensibilité et l'étonnement devant la création ou la nouveauté sous toutes ses formes, inférieures ou supérieures (et pas seulement le jugement expert sur les œuvres d'art) qui, de fil en aiguille, lui ont permis de penser contre lui-même, de prendre acte notamment des éléments non hellénistiques de la spiritualité chrétienne, et de s'ouvrir ainsi à une perception de la fragilité, de la générosité et de l'amour plus fondamentale que celle de la contingence aristotélicienne ou même de la surabondance plotinienne. D'où sans doute l'importance de ces métaphores ou de ces « concepts fluides » que sont la grâce et le don et qui donnent à mieux voir les ressorts de toute vitalité, inséparablement psychiques et matériels, lorsque s'entremêlent, de façon plus ou moins inextricable la nécessité et la contingence. Le « moment Ravaisson » n'est donc jamais celui d'une hybridation un peu mécanique entre le paganisme et le christianisme, ni même entre le plotinisme et le cartésianisme, mais celui d'un pas de côté ou en avant, effectué hors du champ connu des spiritualismes caricaturaux et des dialectiques formelles de l'époque.

On pourra certes se demander si les auteurs de ce dossier, malgré la brillante lecture qu'ils font des textes ravaissoniens, notamment celle du *Rapport* de 1867, ne surestiment pas le rôle philosophique de Ravaisson ainsi que sa puissance de subversion, s'ils ne projettent pas dans son spiritualisme leur propre désir de renouvellement du spiritualisme, un peu comme Bergson, en son temps, l'avait fait dans sa fameuse *Notice*. Qu'un tel effet de projection ou de surdétermination ne soit pas totalement à exclure, et paraisse même assez inévitable, cela n'entame toutefois en rien la valeur des résultats proposés. Car à supposer qu'une certaine « blondelisation », « pascalisation » ou « schellingisation » de Ravaisson aient bel et bien lieu dans le présent dossier, on doit remarquer qu'une telle inflexion, loin d'être une faiblesse, aurait déjà un double mérite : à la fois « dé-bergsonifier » et « dé-phénoménologiser » Ravaisson en tordant le bâton exégétique dans un autre sens, afin de réouvrir, avec d'autres moyens que ceux employés par D. Janicaud ou C. Marin, de nouvelles perspectives de lecture.

Ajoutons, pour finir, qu'une bibliographie de Ravaisson établie par J.-L. Vieillard-Baron ainsi qu'une note de présentation synthétique de la philosophie de Ravaisson par Lucien Lévy-Bruhl, extraite d'un chapitre de son *History of Modern Philosophy in France* de 1899, retrouvée et traduite ici par Dominique Merllié, complètent heureusement ce numéro de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* dédié à Ravaisson.