



---

VICTOR COUSIN ET RAVAISSON, LECTEURS DE HEGEL ET SCHELLING

Author(s): Dominique Janicaud

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 4, FÉLIX RAVAISSON (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1984), pp. 451-466

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20848107>

Accessed: 16/11/2011 04:48

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Presses Universitaires de France* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

## VICTOR COUSIN ET RAVAISSON, LECTEURS DE HEGEL ET SCHELLING

Nous devons d'abord justifier ce programme peut-être trop ambitieux et apparemment injuste envers Ravaisson. Pourquoi placer ce dernier au même niveau que le rhéteur Cousin, face aux deux grands maîtres germaniques dont l'ombre n'a cessé d'occulter la pensée de Ravaisson ? On verra que tel n'est pas notre propos : analyser le rôle de Cousin ne conduit nullement à majorer celui-ci en tant que penseur ; au contraire. Envisager, d'autre part, ce délicat problème de la lecture, par les contemporains français, des grands écrits idéalistes allemands, c'est contribuer à l'histoire de la réception des idées schellingiennes et hégéliennes en France, domaine trop négligé et dont une meilleure connaissance doit, par contraste, permettre de rendre justice aux traits vraiment originaux de Ravaisson. On ne peut prétendre comprendre Ravaisson sans connaître la trame culturelle et philosophique sur laquelle il a tissé ses motifs propres.

Une remarque de Koyré dans ses *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* peut nous aider à entamer cette recherche : « contrairement à ce qui s'est passé en Allemagne, en Angleterre et en Italie, jamais une école hégélienne n'a pu se former en France. Hegel n'y a jamais possédé de disciple authentique tel que Schelling en a eu dans la personne de Ravaisson... »<sup>1</sup>. On ne peut, d'emblée, que souscrire à cette remarque. De ce point de vue, Cousin et Ravaisson sont dans la même position vis-à-vis de Hegel : il n'y a, de leur part, aucune proclamation officielle d'hégélianisme ; sans doute le cas Cousin est-il bien particulier — comme nous allons le voir —, mais il faut reconnaître que Cousin a toujours

1. Rapport sur l'état des études hégéliennes en France, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 225.

pris ses interprétations à son propre compte; on peut lui reprocher beaucoup, mais pas de s'être présenté au public comme hégélien : trop orgueilleux pour cela, il s'est présenté comme cousinien !

Un autre point commun entre Cousin et Ravaisson est leur influence énorme (officielle et politique) sur l'enseignement public de la philosophie. Cousin, à partir de 1830, est président du Conseil royal de l'Instruction publique, poste qu'il garde jusqu'en 1850; Ravaisson sera, beaucoup plus tard (ayant vingt et un ans de moins que Cousin), président du Jury d'Agrégation, nommé par Duruy; mais il fut, à son tour, inspecteur général, fonction qu'il garda jusqu'en 1888. Ces deux personnages, outre l'influence de leurs pensées, ont eu une importance officielle et représentative : ils ont incarné ce qu'on serait tenté d'appeler le pouvoir philosophique en France pendant la majeure partie du XIX<sup>e</sup> siècle.

Partant du plus superficiel (les éléments historiographiques et anecdotiques) pour essayer d'atteindre finalement le centre du débat philosophique, nous allons rappeler l'attitude des deux philosophes français face à Hegel : Cousin d'abord, comme la chronologie l'impose, puis Ravaisson; c'est la lecture et la réception de Schelling qui nous retiendront en dernier lieu : pourquoi Schelling a-t-il été le « préféré » — même de la part de Cousin ? Comment Ravaisson a-t-il compris Schelling et s'est-il approprié sa pensée ? C'est ce que nous tenterons d'indiquer dans la troisième partie.

### 1. *Cousin face à Hegel : amitié et méprises*

L'amitié n'est peut-être pas à sous-estimer. Elle nous a valu des lettres de Hegel en français, la visite à Paris en 1827, mais surtout, du même coup, des témoignages sur la personnalité de Hegel. Le premier contact a lieu à Heidelberg en 1817; Cousin a vingt-cinq ans; il raconta ensuite bien plus tard ce voyage : « Il (Hegel) venait de publier son *Encyclopédie*... Je me jetai avidement sur ce livre; mais il résista à tous mes efforts, et je n'y vis d'abord qu'une masse compacte et serrée d'abstractions et de formules bien autrement difficiles à pénétrer que les traités les plus hérissés de la philosophie scolastique... Heureusement je rencontrai chez M. Hegel un étudiant de mon âge, jeune homme instruit et aimable, M. Carové;... dans cet automne de 1817 il me rendit le service de lire avec moi quelques chapitres de la terrible *Encyclopédie*. Plusieurs fois par semaine nous nous réunissions le matin, et à travers les ruines du vieux château, ou par ce sentier charmant que tout le monde connaît à Heidelberg sous le nom de *Sentier des Philosophes*, nous nous promenions, le manuel de M. Hegel à la main, moi lui adressant des questions, lui me répondant avec une complaisance infatigable; mais en vérité le jeune maître n'était guère plus avancé que son écolier : mes questions restaient souvent sans réponse, et le soir, nous allions

ensemble prendre le thé chez M. Hegel, à la manière allemande, et interroger l'oracle, qui lui-même ne m'était pas toujours fort intelligible »<sup>2</sup>. Ainsi, malgré Carové, le *Philosophenweg* et les thés chez Hegel, le voyage de 1817 n'a guère apporté de lumières hégéliennes à Cousin : reconnaissons-lui le mérite de la franchise.

L'année suivante, le 5 août 1818, une lettre aimable de Hegel à Cousin lui indiquant qui rencontrer à Munich, lui apprend sa nomination à Berlin<sup>3</sup>.

Hegel et Cousin se revoient en 1824 dans des circonstances dramatiques. Cousin, suspendu depuis 1820, est précepteur des fils de la duchesse de Montebello; il accompagne un fils qui doit se marier à Dresde. A l'occasion de ce voyage, la police française adresse une mise en garde au gouvernement prussien. Il s'agit d'une machination dont M. d'Hondt a bien démonté les ressorts et dont il raconte le déroulement dans *Hegel et son temps*<sup>4</sup> : Cousin avait fréquenté et protégé des libéraux notoires; il était lui-même libéral dans son enseignement avant 1820 et dans son action durant les années suivantes, probablement *carbonaro*<sup>5</sup>. Hegel a donc eu quelque courage et quelque mérite à intervenir et à plaider pour son « innocence », même si sa libération finale semble due à d'autres facteurs, surtout à la pression de l'opinion publique en France et en Prusse (où Hegel fut, quand même, son interprète). Les deux philosophes eurent ensemble de nombreuses conversations à l'occasion de cette résidence forcée à Berlin.

Il y eut ensuite toute une correspondance dans laquelle Cousin se montre nettement plus empressé que Hegel; il sollicite des conseils : « Je veux me former, Hegel », lui écrit-il le 1<sup>er</sup> août 1826<sup>6</sup>; il demande des copies des cours sur la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie. Dans une réponse du 1<sup>er</sup> juillet 1827, Hegel forme le « château en Espagne » de « surprendre » Cousin à Paris<sup>7</sup>; celui-ci saisit la balle au bond<sup>8</sup> : le voyage a donc lieu. Hegel est ravi de se trouver à Paris, cette « capitale du monde civilisé »<sup>9</sup>; il est inutile d'insister sur la relation assez connue de son séjour (grâce aux longues lettres à sa femme), son admiration pour le Jardin des Plantes, la Halle aux Vins, les « cabinets d'aisance inodores »<sup>10</sup> et le *néorama*<sup>11</sup> !

Revenons à la philosophie : Cousin a eu en main en 1818 des cahiers

2. Souvenirs d'Allemagne, *Revue des Deux Mondes*, 1866, p. 612.

3. Hegel, *Correspondance*, trad. Carrère, II, p. 172-174.

4. J. d'Hondt, *Hegel et son temps*, Editions sociales, 1968, p. 192-211 et p. 224-228.

5. *Ibid.*, p. 207.

6. Hegel, *Correspondance*, II, p. 109. Même expression dans la lettre du 15 novembre 1827; *ibid.*, p. 138.

7. *Ibid.*, p. 150.

8. Cousin à Hegel, 16 juillet 1827, *ibid.*, p. 151-152.

9. *Ibid.*, p. 161.

10. *Ibid.*, p. 163.

11. *Ibid.*, p. 173.

d'Hotho, élève de Hegel, sur l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire. Nous verrons qu'il s'en est inspiré dans ses *cours* triomphaux de 1828. D'après un témoignage cité par M. d'Hondt<sup>12</sup>, on sait que « M. Hegel plaisante de ce procédé avec une indulgence un peu satirique ». D'autre part, Hegel n'apprécie pas l'exposé fait par Cousin du développement historique récent de la philosophie en Allemagne et il l'écrit à Cousin en février 1830<sup>13</sup>. Une ultime rencontre a lieu en 1831, à Berlin, où Cousin est venu étudier le système d'instruction publique. Hegel s'éteint peu de temps après. La lettre de condoléances de Cousin à Mme Hegel est belle : « Je l'aimais profondément; je lui dois les meilleures heures de ma vie... »<sup>14</sup>.

Si l'amitié fut réelle et peut-être même profonde entre Hegel et Cousin, les malentendus ne le furent pas moins, sur le terrain philosophique<sup>15</sup>. Qu'on nous pardonne de nous être étendu sur des péripéties en grande partie extérieures; en abordant le terrain philosophique, on sera forcément déçu et l'on découvrira combien il a dépendu, chez Cousin, des circonstances qui viennent d'être exposées.

L'influence hégélienne se dénote, en effet, à deux reprises chez Cousin : dans la doctrine de 1818 et surtout dans celle de 1828. Or, on constate que ces résultats suivent, dans les deux cas, une visite à Hegel ou une visite de Hegel !

Il serait vain de tenter ici un exposé dogmatique de l'éclectisme, pour la bonne raison que cette doctrine n'a pas été intangible et s'est essentiellement posée en s'opposant, selon les circonstances. Ce qui est certain, c'est qu'elle s'est définie par rapport à l'ennemi principal : le sensualisme ou le matérialisme (ou encore l'« industrialisme »), et à l'ennemi secondaire — auquel Cousin a fait, à partir de 1830, de plus en plus de concessions — la théologie catholique traditionnelle. Contre l'ennemi principal, il s'agit de restaurer la « métaphysique éternelle » et ses principes : liberté et autonomie de la personne, immortalité de l'âme, existence de Dieu, en faisant appel à la fois à la méthode réflexive et à l'inspiration populaire (trait romantique); contre l'ennemi secondaire, on s'efforce de sauver le droit de la philosophie à aborder et à fonder, par elle-même, les vérités métaphysiques supérieures, on prétend pratiquer avec acuité le libre examen. On voit le caractère anodin du programme : « L'éclectisme, c'est en toutes choses la modération et l'étendue »<sup>16</sup>.

12. J. d'Hondt, Hegel et les socialistes, *La Pensée*, n° 157, juin 1971, p. 6; cf. E. Lermnier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, Paris, 1832, p. 85, cité par d'Hondt.

13. *Correspondance*, III, *op. cit.*, p. 253.

14. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, éd. G. Nicolin, Hambourg, Meiner, 1970, p. 503.

15. Cousin l'avoue lui-même dans sa lettre du 30 octobre 1829 à Schelling : « Avec Hegel j'en suis réduit à des conversations fugitives, ses livres étant pour moi lettre close » (cité par P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Paris, Alcan, 1912, p. 171).

16. Avertissement de la 3<sup>e</sup> édition des *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrance, 1838, p. xxxi.

Ce cadre général rappelé, en quoi l'influence hégélienne est-elle perceptible en 1818 ? De la psychologie ou phénoménologie où règne la causalité, il faut passer — d'après Cousin — à la logique ou ontologie, domaine de la *substance*. C'est par la réflexion, l'abstraction et l'aperception de la conscience qu'on remonte, dans la psychologie elle-même, du dérivé au primitif et qu'on dégage le moi-substance comme tel.

Cette méthode réflexive, inspirée par Maine de Biran, s'infléchit sous l'influence de Hegel en une métaphysique de la réflexion : la spontanéité recule au profit d'un savoir réfléchi, « science de la science » : « le terme de *nécessaire* fait place désormais à celui d'*absolu* »<sup>17</sup>. De plus, l'identification entre la substance absolue et la cause première ne ramène pas Cousin au Dieu créateur ; simplement, comme chez Hegel, l'absolu *veut* se manifester : « Si la substance se manifeste, c'est qu'elle a puissance de se manifester, voilà tout ce que nous pouvons dire »<sup>18</sup>. Ce n'est pas beaucoup, en effet, et les échos hégéliens ne sont guère plus précis : « L'absolu plane sur le relatif »<sup>19</sup>. La dialectique joue sans doute un rôle, mais elle consiste seulement à mettre le fini et l'infini « en harmonie » ; ce n'est rien de plus que l'art de raisonner ; de même, Cousin ne comprend pas l'*Aufhebung* : « Il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à l'unité que d'anéantir la pensée »<sup>20</sup>. L'absolu est hypostasié ; il n'est pas immanent, comme chez Hegel, au développement même du concept. Enfin, on ne trouve aucune trace de la grande tripartition : Logique, Nature, Esprit. Au total, cette métaphysique de la réflexion reste substantialiste et n'innove profondément en rien. Elle est reprise, pour l'essentiel, dans la préface des *Fragments philosophiques* de 1826<sup>21</sup>, avec quelques nuances hégéliennes de plus (en particulier, la formulation du principe de la rationalité du réel).

Le seconde « vague » d'hégélianisme paraît d'abord plus intéressante, puisqu'elle fait intervenir l'*histoire*, dans le cours à succès de 1828<sup>22</sup>, et y révèle la raison à l'œuvre selon un rythme ternaire, la triplicité principale étant celle du fini, de l'infini et de leur rapport. « Ces catégories si abstraites et si vaines en apparence, c'est la vie de la nature, c'est notre propre conscience, c'est la vie de l'humanité, c'est la vie de l'histoire »<sup>23</sup>. Désormais « la réflexion a pour instrument la dialectique »<sup>24</sup>

17. J. Dopp, F. Ravaisson. *La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, 1933, p. 22.

18. *Cours de philosophie professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1828 par M. V. Cousin, sur le Fondement des Idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Hachette, 1836, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 138.

20. D'après Paul Janet, *V. Cousin et son œuvre*, Paris, 1885, p. 127.

21. *Fragments philosophiques*, Paris, Sautet, 1826.

22. V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon & Didier, 1828.

23. *Ibid.*, 4<sup>e</sup> leçon, p. 40.

24. *Ibid.*, 1<sup>re</sup> leçon, p. 24.

et pour but « l'harmonie des contraires »<sup>25</sup> : la philosophie résume son temps ; Dieu est la pensée absolue. Voilà bien des traits hégéliens ; mais il faut aussitôt déchanter, car rien n'est approfondi, ni le concept d'harmonie, ni la dialectique, ni le développement de la raison dans l'histoire. Hegel est repris certes, mais affadi. Qu'est-ce qu'un hégélianisme affadi ? Une doctrine qui n'ose pas enseigner l'identité des contraires<sup>26</sup>, qui pare d'oripeaux vétustes de profondes nouveautés, avec un talent plus oratoire que philosophique. Fait peu reluisant : Hegel n'est jamais nommé<sup>27</sup>.

Tel fut le résultat décevant d'une rencontre pourtant prometteuse avec l'homme Hegel : Cousin est passé à côté de l'œuvre ; il n'est pas surprenant que ce frôlement assez suspect n'ait eu quasiment aucun effet positif sur le lancement des études hégéliennes en France. Cousin fut-il donc ce « faible éclectique » dont parle Marx dans une lettre à Feuerbach<sup>28</sup> ? Terminons-en avec lui par deux citations qui sont des aveux et nous dispenseront de plus amples commentaires : « La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand... »<sup>29</sup> et « La pensée dominante de ma vie, ... reconstruire les croyances éternelles avec l'esprit du temps... »<sup>30</sup>.

## 2. Ravaisson face à Hegel : une opposition et une méconnaissance significatives

Une différence saute aux yeux d'emblée : il n'y eut aucun lien personnel entre Ravaisson et Hegel. Ravaisson avait dix-huit ans lors de la mort de Hegel. S'il faut faire la part — cette fois-ci beaucoup plus modeste — des relations personnelles, c'est à propos du conflit entre Cousin et Ravaisson. Si Ravaisson a subi l'influence de Cousin, comme tous les jeunes gens de sa génération, s'il a même été son secrétaire en 1835, s'il est vrai que Cousin a pu dire de lui qu'il était un des plus brillants sujets qui lui soient « passé par les mains », il est non moins vrai que leurs relations n'ont eu aucune chaleur ni aucun prolongement profond : c'est, au contraire, en grande partie à cause de son aversion<sup>31</sup> envers Cousin que Ravaisson n'embrasse pas la carrière universitaire. Son article de 1840 sur Hamilton<sup>32</sup> est un manifeste contre l'école éclectique. Bien plus tard, en 1867, il écrira à propos de lui-même qu'il a été

25. *Ibid.*, 13<sup>e</sup> leçon, p. 120. Cousin ajoute : « L'unique moyen d'échapper à l'erreur est d'accepter toutes les vérités. »

26. Comme le remarque Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1955, p. 147.

27. Voir Dopp, *op. cit.*, p. 46.

28. 3 octobre 1843. *Marx-Engels-Werke*, XXVII, p. 420, cité par d'Hondt, art. cit., p. 12.

29. *Cours de 1828*, 6<sup>e</sup> leçon, p. 12.

30. *Fragments philosophiques*, *op. cit.*, p. XLVII.

31. Renforcée par sa collaboration avec son adversaire politique, Salvandy.

32. Philosophie contemporaine, *Revue des Deux Mondes*, 1840.

« étranger à l'école éclectique »<sup>33</sup>. Enfin, ce n'est que quatorze ans après la mort de Cousin et à cause de son opposition à celui-ci que Ravaisson obtiendra un siège à l'Académie des Sciences morales.

Philosophiquement, l'attitude de Ravaisson est aussi toute différente de celle de Cousin. Si Hegel n'est pas cité dans les premières œuvres publiées (*De l'habitude* et *l'Essai*), des allusions précises montrent que Ravaisson avait lu ou, au moins, consulté d'assez près, la *Science de la logique*<sup>34</sup>, *l'Histoire de la philosophie*<sup>35</sup> et la *Philosophie de la religion*. A propos de celle-ci, citons un passage publié par Dopp : « Hegel a bien vu que la sainteté est un caractère essentiel de l'hébraïsme »<sup>36</sup>. Ravaisson renvoie alors au volume XII des *Werke* publiés à Berlin après la mort de Hegel.

C'est dans le *Rapport* de 1867 que se trouve le jugement le plus net et le plus synthétique sur Hegel. A propos des attaques du parti théologique (Gratry, Maret, Bautain) contre Renan, Vacherot, Schérer, accusant ces derniers d'avoir repris le « panthéisme hégélien », Ravaisson fait une mise au point : ni Renan ni les autres auteurs incriminés n'ont adopté les principes et la méthode de Hegel : « On ne voit point surtout qu'ils aient, à son exemple, érigé en règle l'identité des contradictoires, la négation du principe de contradiction »<sup>37</sup>. Vacherot, par exemple, affirme que « le réel se connaît, l'idéal se conçoit »<sup>38</sup>. Pour Hegel, au contraire, rappelle Ravaisson, « ce qui est rationnel est aussi réel, et ce qui est réel est aussi rationnel »<sup>39</sup>. Quant à Schérer, il a écrit dans la *Revue des Deux Mondes*<sup>40</sup> un article intitulé « Hegel et l'hégélianisme » : tout en y exprimant son admiration pour la grandeur du Système, il le juge contradictoire et stérile ; la vérité de l'*Aufhebung* se réduit pour lui à ce que « les jugements absolus sont faux » parce que « tout est relatif ». Ravaisson note à ce propos : « C'est là une remarque commune à M. Schérer et à M. Renan, et, ainsi qu'on l'a vu plus haut, c'est la maxime fondamentale de l'école positiviste. Mais quoi de plus éloigné du sens de Hegel ? »<sup>41</sup>.

Venons-en au jugement proprement dit sur Hegel : « L'opinion de Hegel — écrit Ravaisson — est, au fond, que les oppositions, les contrariétés mêmes 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

33. *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 25.

34. Voir une allusion au passage de l'être dans le néant, *La philosophie en France...*, *op. cit.*, p. 242.

35. Voir une allusion aux leçons sur les Sophistes, pour réfuter une opinion du P. Gratry qui voyait dans la dialectique hégélienne une simple reprise de la sophistique (*ibid.*, p. 131).

36. Voir J. Dopp, *op. cit.*, p. 369.

37. *La philosophie en France...*, *op. cit.*, p. 130.

38. Cf. *ibid.*, p. 112.

39. *Ibid.*, p. 130.

40. 15 février 1862.

41. *La philosophie en France...*, *op. cit.*, p. 130-131.



de la pensée, dans sa plus haute perfection, que d'opérer ce mariage, cette intime union des contraires. Une telle conception — poursuit Ravaisson —, dont l'origine prochaine remonte, par Schelling et Fichte, jusqu'à Kant, mais à laquelle ne fut pas étrangère, dans l'antiquité, la doctrine même des plus grands adversaires des Sophistes, n'est-elle que méprisable ? Reste à chercher sans doute, sous les formules par lesquelles Hegel a exprimé cette succession alternative de contrariétés et d'harmonie, quel en est le principe... »<sup>42</sup>.

Arrêtons ici, pour l'instant, cette citation, avant de laisser Ravaisson formuler ses critiques envers Hegel. Déjà ses concessions, sa semi-apologie révèlent des malentendus et des gauchissements, sinon des contresens. Reprenons le texte :

- les oppositions sont présentées aux degrés inférieurs : il n'est pas dit que la dialectique continue de régner jusque dans l'esprit absolu réalisé;
- la polarité inférieur-supérieur règne indiscutée et définit l'ordre hiérarchisé des êtres : c'est une constante de la pensée de Ravaisson que d'affirmer cet ordre hors de la pensée, ce qui est aussi anti-hégélien que possible; en effet :
- « la pensée opère ce mariage, cette intime union des contraires » : nous avons là une conception instrumentaliste de la pensée qui va à l'encontre de l'identification spéculative de la pensée et de l'être, du réel et du rationnel;
- l'unité est interprétée comme harmonie, sans plus;
- enfin, les oppositions et leurs conciliations sont envisagées selon une succession alternative, non intégrée organiquement dans une *Entwicklung*.

Voilà beaucoup d'erreurs en un si court passage, trop pour que nous puissions affirmer que Ravaisson a compris Hegel. De toute évidence, tout en corrigeant les principaux contresens faits par les contemporains (nous savons qu'ils étaient énormes), il n'a pas lui-même poussé sa lecture et sa réflexion. La suite du texte le montre plus nettement encore. Quel fut le tort de Hegel ? « ... prendre la forme pour le fond, et, en général..., tout réduire au logique, au rationnel seul ». Mais Ravaisson, pressentant qu'il a affaire à forte partie, ne veut pas laisser le lecteur sur une impression négative; il termine par un éloge, mais, de nouveau s'y enferme : « Il ne lui en restera pas moins le mérite d'avoir montré avec une précision toute nouvelle, comme avec une rare étendue de vues, l'enchaînement rationnel des conditions logiques qui forment en quelque sorte le mécanisme du monde intellectuel. » Le mot est lâché : mécanisme. « Prendre la forme pour le fond », c'est du formalisme; « tout réduire au logique », c'est du logicisme. Résumons : la philosophie

42. *Ibid.*

hégélienne est, selon Ravaisson, un formalisme logiciste et un mécanisme intellectualiste.

Pourquoi cette méconnaissance ravaissonienne s'avère-t-elle cependant plus intéressante que les fausses reconnaissances cousiniennes ? D'une part, parce qu'elle est claire, cohérente et n'a pas connu les opportunistes et les fluctuations de Cousin, se rapprochant après 1830 de Schelling (aussi approximativement qu'il en avait usé avec Hegel). D'autre part et surtout, parce qu'elle s'explique par une sympathie intellectuelle profonde envers Schelling et une authentique méditation de son œuvre. Ravaisson n'a jamais dit à Schelling (et n'a jamais pensé) ce que Cousin écrivait le 1<sup>er</sup> août 1826 : « Hegel, dites-moi la vérité, puis j'en passerai à mon pays ce qu'il en pourra comprendre »<sup>43</sup>. Il n'a jamais eu l'idée saugrenue de « débarbouiller » Schelling (comme Cousin voulait le faire, de son propre aveu, à propos de Kant)<sup>44</sup>, pour le rendre « présentable ». Voyons donc maintenant comment se présente le premier dialogue de la pensée française avec Schelling.

### 3. La lecture de Schelling : facilités et difficultés

Le plus facile était de s'appropriier les jugements critiques de Schelling sur Hegel. En formulant les jugements schématisés qu'on a vus, Ravaisson est à l'école de Schelling et il rencontre à nouveau Cousin, mais par un concours de circonstances qui lui permet, en fait, de s'opposer à lui en faisant connaître au public français le jugement réservé de Schelling sur l'éclectisme. En 1834, Schelling préface le livre d'un certain Beckers sur Cousin<sup>45</sup>. Ravaisson a traduit ce texte de Schelling et l'a publié dans *La Nouvelle Revue germanique*, sous le titre « Jugement de Schelling sur la philosophie de Monsieur Cousin, et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général »<sup>46</sup>. Dans cet article, Schelling récuse l'idée cousinienne que les Allemands ne partiraient pas des faits d'expérience. Mais, par-delà Cousin, il critique la méthode hégélienne : comme l'écrit le P. Tilliette, « Schelling a flairé dans les écrits chétifs de Cousin la présence formidable de Hegel ! »<sup>47</sup>. Pour Schelling, la métaphysique abstraite de Cousin n'est qu'un *ersatz* du rationalisme hégélien selon lequel l'idée a la propriété de « se changer d'elle-même » en se renversant ; en fait, on ne peut concevoir ceci que « du vivant et du réel »<sup>48</sup>, non d'une pure idée. Or « je ne veux pas le

43. *Correspondance* de Hegel, trad. franç., III, p. 110.

44. *Ibid.*, p. 257.

45. Hubert Beckers, *Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie*, München, 1834. Cf. Schelling, Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834), *Werke*, édit. Schröter, 4. Ergänzungsband, München, Beck u. Oldenbourg, 1959, p. 445-468.

46. *Nouvelle Revue germanique*, 3<sup>e</sup> série, octobre 1835, p. 3-24.

47. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, II, p. 128.

48. Jugement..., art. cit., p. 13.

*pur* étant, je veux l'étant qui *est* ou existe »<sup>49</sup>. Le *dass* résulte d'un processus, mais d'un processus émanant d'un sujet-objet infini qui s'enrichit à chaque étape d'extériorisation; ce qui est premier, le *prius*, n'est pas l'idée vide de l'être pur sortant nécessairement de soi, mais un sujet absolument libre<sup>50</sup>. Hegel substitue le concept au Dieu libre et créateur : cette argumentation est développée dans les Leçons de Munich où l'on peut lire que, pour Hegel, « Dieu n'était pas tant un simple concept que le concept n'était Dieu »<sup>51</sup>.

On peut être légitimement surpris aujourd'hui que le grand Schelling se soit donné la peine d'écrire plus de trente pages sur la philosophie de Victor Cousin. Mais nous venons de voir que c'est pour mieux prendre ses distances. Cousin, champion précoce de la « pub-philosophie », n'a voulu en retenir que la « grande preuve » de l'amitié dont l'honorait Schelling — selon ses termes de 1861<sup>52</sup>. Mais, dès 1835, Ravaisson — grâce à sa traduction — avait permis aux lecteurs français sérieux de juger sur pièces. En vieillissant, Cousin deviendra encore plus désinvolte à l'égard de ses maîtres allemands. Six ans avant sa mort, ce trait d'ironie à l'égard de Hegel peut certes passer pour schellingien : « J'avais l'habitude, même avec M. Hegel et ses plus dévots disciples, de me licencier un peu sur le compte de ce fameux être en soi, *das reine Seyen*, pur de toute détermination, et qui par une suite de métamorphoses merveilleuses devient le principe de toute détermination... »<sup>53</sup>. Il n'en est pas de même de l'affirmation selon laquelle « M. Hegel, comme M. Schelling n'avait que des vues fort générales, sans nulle étude approfondie » en histoire de la philosophie<sup>54</sup> et que « la philosophie d'au-delà du Rhin » n'est que panthéisme<sup>55</sup>.

Ravaisson n'a jamais eu cette désinvolture. Il serait cependant exagéré d'en faire un disciple ou même un interprète autorisé du maître de Munich. Connaissait-il les textes de première main ? Avons-nous les moyens de caractériser sa lecture de Schelling, d'en discerner les niveaux, d'en cerner la précision et la qualité herméneutique ? Sur ce terrain, les difficultés se font nombreuses, plus délicates et, en tout cas, de nature différente de celles que Ravaisson lui-même eut à affronter dans son appropriation de la pensée schellingienne.

Il faut d'abord prendre en compte deux faits fondamentaux, d'ordre

49. Schelling, *Sämtliche Werke*, Ergänzungsband IV, p. 459.

50. Voir les *Recherches sur les fondements de la liberté humaine* (1809) : l'existence doit sortir librement du *Grund*.

51. Zur Geschichte der neueren Philosophie, *Sämtliche Werke*, X, p. 127; *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 145.

52. V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Didier, 1872, Avant-Propos, p. VIII.

53. Id., *ibid.*

54. *Ibid.*, p. VII.

55. Alors que le spiritualisme français, hérité de Royer-Collard et Maine de Biran, aboutit à un « théisme nettement déclaré » (*ibid.*, p. IX)

biographique : l'extraordinaire précocité créatrice de Ravaisson (qui rappelle justement celle de Schelling) et sa longévité (il est mort en 1900, à l'âge de 87 ans). On ne peut porter un jugement uniforme sur la lecture ravaissonienne de Schelling. Il faut reconstituer sa genèse et, pour cela, distinguer deux grands moments : la première appropriation, la fréquentation.

La première appropriation correspond à ces brèves, mais intenses années, où le jeune Ravaisson cherche à connaître Schelling (dont Cousin lui-même admet à l'époque qu'il est le grand maître de la philosophie allemande).

Ravaisson ne cite Schelling ni dans la thèse *De l'habitude* ni dans le premier volume de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*. D'après Joseph Dopp, il n'y a pas lieu de supposer que Ravaisson avait lu les grandes œuvres de la philosophie de l'Identité (en particulier, le *Système de l'idéalisme transcendantal* qui ne sera traduit par Grimblot qu'en 1842)<sup>56</sup>. Le premier argument avancé par Dopp n'est cependant pas convaincant (« Il ne s'y réfère jamais »). Doit-on forcément citer tout ce qu'on a lu, surtout quand le sujet ne l'impose pas ? En outre, Ravaisson, esprit fin et délicat, sensible aux suggestions plus qu'aux démonstrations, persuadé que « la nature travaille au-dedans »<sup>57</sup>, était d'autant moins enclin à étaler ses lectures de Schelling que celles-ci révélaient — selon l'heureuse expression de Bergson — moins une influence qu'une « affinité naturelle », une « communauté d'inspiration »<sup>58</sup>.

Distinguons donc le sûr du vraisemblable. Ce qui est sûr, c'est que l'appropriation de la pensée du « plus grand philosophe de notre siècle » (ainsi Ravaisson salue-t-il Schelling au début de sa traduction de 1835)<sup>59</sup> ne s'est pas faite par un seul canal. Dopp a, cette fois-ci, des arguments convaincants pour démontrer l'influence des manuels de Rixner et de Tennemann (reflétant tous deux la pensée du Schelling des années 1800) sur la rédaction par le jeune Ravaisson du premier travail sur Aristote, le *Mémoire* de 1834<sup>60</sup>. Mais l'insistance sur la systématisme spéculative de la pensée d'Aristote vient aussi de Hegel dont les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ont paru en 1833 (les deux premiers volumes, du moins).

Ce qui est sûr également, c'est qu'on a trouvé dans les papiers de Ravaisson, à la date de 1835, deux indications de titres de Schelling avec leurs prix : le *Système de l'idéalisme transcendantal* et les *Conférences sur la méthode des études académiques*<sup>61</sup>. L'achat de ces ouvrages ne se situe

56 Voir Dopp, *op. cit.*, p. 82.

57. *De l'habitude*, Paris, PUF, 1957, p. 58.

58. Bergson, *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1458.

59. Voir Dopp, *op. cit.*, p. 130.

60. *Ibid.*, p. 82.

61. D'après M. Devivaise que nous citons dans notre ouvrage, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1969, p. 98, n. 5.

donc pas avant cette date. Mais Ravaisson peut très bien avoir consulté ces livres, les avoir empruntés auparavant. Revenons donc au débat proprement philosophique.

La vraisemblance qui doit — semble-t-il — s'imposer à l'interprète, c'est que Ravaisson a trouvé très tôt, mais en la confirmant progressivement par des lectures variées et en « couches » successives, une *inspiration* décisive chez le Schelling de la « philosophie de l'identité ». Ce qu'on trouve au cœur de sa première pensée, c'est la méditation de cet abîme « au plus profond de la nature, le mystère de l'identification de l'idéal et du réel »<sup>62</sup>. C'est, deuxièmement, la critique de l'idéalité abstraite de l'entendement, du *Verstand*, point sur lequel Hegel et Schelling s'étaient retrouvés à Iéna et qui leur est resté commun même ensuite. Pour comprendre le mouvement par lequel la volonté se fait instinct et la pensée se fait être dans le développement de l'habitude, il faut ressaisir la loi vitale de la seconde nature — immédiation du médiat —, persévérance « dans l'acte même qui constitue l'être »<sup>63</sup>. L'entendement ne détermine rien que « de discret et d'abstrait »<sup>64</sup>; or « la Science, œuvre de l'entendement trace et construit les contours généraux de l'idéalité des choses »<sup>65</sup>. Il n'y a pas place, dans ce bel édifice, pour le rôle unifiant de la raison : c'est le « cœur », agent et interprète de la nature profonde, qui unifie. Conséquence : l'*idéalité* est un terme purement négatif, elle correspond aux contours et la réflexion ne peut s'absolutiser sans se stériliser : « la réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini »<sup>66</sup>.

Affronté à l'aporie centrale de la métaphysique, l'unification du Tout, Ravaisson refuse de laisser se clore le cercle des cercles de la réflexion et il fait déborder le *cogito*, grâce à la méthode qu'il qualifie d'« analogie universelle », sur un rationnel insaisissable par la raison elle-même, désaveu pascalien de la raison (que Schelling reprendra à son compte dans la problématique du passage de la philosophie négative à la philosophie positive).

Ce rappel de quelques-uns des thèmes de cette symphonie métaphysique qu'est *De l'habitude* ne peut certes remplacer une analyse minutieuse de ce qui est schellingien et de ce qui ne l'est pas. Raccourci saisissant de *Naturphilosophie* et d'*Identitätsphilosophie*, l'*Habitude identifie* au sens le plus fort le mystère de l'unité entre le réel et l'idéal, le subjectif et l'objectif, et la médiation immédiatisante de l'habitude n'est pas sans rappeler cette libre production du génie artistique « qui réfléchit l'activité consciente comme si elle était inconsciente »<sup>67</sup>. Elle le fait dans des

62. *De l'habitude*, op. cit., p. 44.

63. *Ibid.*, p. 59.

64. *Ibid.*, p. 58.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 56.

67. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal, Essais*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 162; *Schellings Werke*, Leipzig, Eckardt, 1907, p. 286-287.

termes où il serait vain de chercher une imitation servile ou une fidélité littérale à l'égard de Schelling : le lieu de l'identité (ou de l'identification) est déporté de l'*ego* transcendantal vers une instance autonome — l'habitude — qui fait le lien entre l'inorganique et l'organique, le psychologique et l'ontologique. Et *De l'habitude* ne se pose pas comme un exposé d'un système, complet, dogmatique.

Mais, en définitive, Ravaisson a fait beaucoup mieux que de s'inspirer de Schelling : il a composé un *poème philosophique original* qui a sa logique et ses charmes propres et qui ne se borne pas à appliquer formellement le programme schellingien d'une philosophie de l'art. De même que l'habitude comme faculté concrétise et substantialise des désirs et des intentions, l'œuvre *De l'habitude* offre un exemplaire de la *philosophie devenue art*, gagnée elle-même par cette « grâce prévenante » qu'elle découvre au fond de notre nature.

Au risque de mettre en danger nos propres catégories, nous en venons donc à reconnaître mieux encore qu'une « appropriation » de Schelling : un *dialogue* au-delà de toutes les dépendances.

On est ainsi conduit à comprendre le deuxième grand moment, la « fréquentation » de Schelling, comme un libre et constant approfondissement de ces premières inspirations et stimulations, une poursuite de ce dialogue aristocratique : « amitié stellaire », comme dira Nietzsche. Historiquement, la date-pivot est 1839, année au cours de laquelle a lieu le voyage de Ravaisson à Munich et sa visite à Schelling (évoquée avec enthousiasme dans la lettre à Quinet du 23 novembre 1839)<sup>68</sup>. La fréquentation sera évidemment livresque, mais réelle : cette fois-ci les preuves abondent : volumes des *Œuvres* retrouvés dans la bibliothèque de Ravaisson à sa mort<sup>69</sup>, allusions cursives mais assez nombreuses dans les inédits aux œuvres de Schelling et surtout à la *Philosophie der Mythologie* que Ravaisson avait songé, un temps, à traduire.

Quand Ravaisson présente sa pensée comme un « positivisme spiritualiste »<sup>70</sup>, l'allusion à la « philosophie positive » de Schelling est évidente. Dans le célèbre Rapport de 1867 sur *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, le choix est on ne peut plus clairement formulé : Ravaisson salue le « système par l'achèvement duquel Schelling a terminé sa glorieuse carrière, et dont la liberté absolue du vouloir, par rapport au mécanisme logique de Hegel, forme à la fois la base et le couronnement... »<sup>71</sup>. Outre ce rôle de principe attribué à la « liberté absolue du vouloir » et à l'amour d'un Dieu créateur, la fonction exemplaire de l'art et de la beauté rapproche Ravaisson de Schelling et l'éloigne de Hegel : l'art, selon Ravaisson, n'est pas, comme chez Hegel, simple-

68. *Revue philosophique*, 1952, p. 454-456 (publication de Mme David).

69. Vol. IV à VI; VIII à XIV, d'après M. Devivaise; cf. notre *Généalogie du spiritualisme français*, *op. cit.*, p. 98, n. 5.

70. *La philosophie en France*, *op. cit.*, p. 258.

71. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 264.

ment le premier degré, le plus immédiat, de l'esprit absolu, il est — lit-on dans le *Testament philosophique* — le « flambeau de la science »<sup>72</sup> et par conséquent un constant modèle méthodologique : « Prendre exemple sur l'art » écrit Ravaisson dans un fragment publié par Dopp<sup>73</sup> et il est fasciné par la convergence de la quête du beau et de la recherche du vrai chez de grands esprits : Platon, Kepler et surtout Léonard de Vinci. Nous ne pouvons certes pas donner tort à Koyré quand, dans la phrase citée au début, il présentait Ravaisson comme un authentique disciple français de Schelling; mais nous ne l'admettons qu'à la condition que soit reconnue l'originalité qui ne cesse d'animer cette affinité spirituelle.

Une intéressante recherche consisterait à analyser toutes les allusions à Schelling et les échos de sa pensée dans la masse des textes, publiés et inédits, du « second Ravaisson ». Dans le cadre forcément limité de cette étude, il semble souhaitable de dégager, avant de conclure, les deux grands axes autour desquels s'articule le dialogue philosophique avec Schelling : le sens esthétique, la quête religieuse.

« Prendre exemple sur l'art » écrit Ravaisson dans un fragment<sup>74</sup>. Sur cette voie, il a été précédé et guidé par le Schelling de la *Philosophie de l'art* et du *Discours sur les arts du dessin dans leur rapport avec la nature*. Ce dernier texte, traduit par Bénard en 1847<sup>75</sup>, n'a pu qu'inspirer Ravaisson, amateur d'art, Conservateur des Antiques au Louvre à partir de 1870, dessinateur lui-même. Schelling y écrit : « La forme est le corps, la grâce est l'âme »<sup>76</sup>. Thème ravaissonien par excellence : l'analogie universelle se découvre d'abord dans les « lignes flexueuses » de la nature, dans les formes vitales qui symbolisent et annoncent la grâce, « l'âme des choses »<sup>77</sup>.

Mais la beauté est la messagère de l'amour universel. Dans un fragment publié par nos soins, Ravaisson écrit : « Dans une belle chose, a très bien dit Schelling, il semble que tout aime »<sup>78</sup>. Pour Ravaisson comme pour Schelling, c'est le christianisme qui découvre le *ton* fondamental de l'amour dans le cosmos et c'est le christianisme johannique qui est le christianisme accompli<sup>79</sup>. Dans ses papiers personnels Ravaisson cite à maintes reprises la *Philosophie der Mythologie* pour comprendre et illustrer ce qu'il appelle la « doctrine des métamorphoses » : le lien entre l'*anodos* et le *cathodos*<sup>80</sup> : « Le Sujet s'écarte, s'aventure, revient vainqueur (Schelling) »<sup>81</sup>. De son côté, Schelling écrit : « L'histoire

72. *Testament, op. cit.*, p. 85.

73. Dopp, *op. cit.*, p. 372.

74. Dopp, *op. cit.*, p. 372.

75. *Écrits philosophiques* de Schelling, Paris, Joubert & Ladrangé, 1847, p. 227 sqq.

76. *Ibid.*, p. 259. Cité dans notre *Généalogie...*, *op. cit.*, p. 95.

77. Dopp, *op. cit.*, p. 372.

78. *Une généalogie...*, *op. cit.*, p. 246.

79. Voir *Une généalogie...*, *op. cit.*, p. 96.

80. Voir Dopp, *op. cit.*, p. 374.

81. Inédit publié dans *Une généalogie...*, *op. cit.*, p. 264.

est un poème épique, sorti de l'esprit de Dieu... »<sup>82</sup>; et Ravaisson dans le *Testament philosophique* : « Détachement de Dieu, retour à Dieu, clôture du grand cercle cosmique, restitution de l'universel équilibre, telle est l'histoire du monde »<sup>83</sup>.

Cette proximité entre Ravaisson et Schelling n'est pas seulement frappante lorsqu'il s'agit de déchiffrer le cosmos comme poème de Dieu, mais aussi quand se présentent à l'esprit les multiples et mystérieux détours des mythes et rites non chrétiens. Ravaisson, comme Schelling et sur ses traces, déchiffre « le sens primitif de la religion de la terre »<sup>84</sup>, des Mystères et de l'orphisme. S'il suit Schelling pour expliquer la transition du polythéisme au théisme<sup>85</sup>, il le corrige quelque peu à propos des Mystères : l'ésotérisme, qui révèle une crise « dans l'obscurité de la conscience », ne peut « convenir à des mystères publiquement honorés comme ceux d'Eleusis »<sup>86</sup>. De même, on le devine réticent à suivre le Schelling de l'écrit sur *La liberté humaine* : il se borne à signaler, comme de l'extérieur, que « Böhme et Schelling ont mis en Dieu un principe de différence et de discorde »<sup>87</sup>. Il est évident qu'il serait vain de chercher, chez Ravaisson, une tension spéculative comparable à celle de Schelling : son sens du divin se satisfait dans la contemplation esthétique et ne connaît pas les vertiges schellingiens devant le mystère *absolu* de l'existence libre.

\*  
\* \*

Dans le cahier de *L'Herne* récemment consacré à Heidegger, Hans-Georg Gadamer raconte qu'au cours d'un séminaire sur Schelling, en 1925, Heidegger lut cette phrase : *Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum*<sup>88</sup>. Heidegger s'écria : « Messieurs, pouvez-vous m'indiquer une seule phrase d'une telle profondeur chez Hegel ? »<sup>89</sup>. On pourrait ajouter qu'une telle intensité, à la fois existentielle et spéculative, ne se trouve pas non plus chez Ravaisson — encore moins chez Victor Cousin. Ce dernier, à défaut d'être un penseur, fut un orateur, un organisateur, un éditeur, un érudit sensible aux charmes littéraires de Mme de Sablé et de Mme de Longueville. Ravaisson, lui, fut un authentique penseur dont le dialogue d'outre-tombe avec Hegel,

82. Philosophie et religion, *Essais, trad. cit.*, p. 212-213.

83. *Testament philosophique et fragments*, Paris, Boivin, 1933, p. 110.

84. Inédit publié dans *Une généalogie...*, *op. cit.*, p. 251.

85. *Ibid.*, p. 258.

86. *Ibid.*, p. 259.

87. Inédit publié dans *Une généalogie, op. cit.*, p. 262.

88. Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Düsseldorf, Schwann, 1950, p. 48; *Œuvres métaphysiques*, trad. Courtine-Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 165.

89. Heidegger et l'histoire de la philosophie, *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 175 : « L'angoisse même de la vie pousse l'homme hors du centre où il a été créé. »



mais surtout avec Schelling, se déploya quasiment d'égal à égal. Il y a bien des manières de lire. Qu'il lise Schelling ou déchiffre la « ligne flexueuse » de la grâce dans les chefs-d'œuvre de l'art, Ravaisson est animé d'un souffle devenu rare aujourd'hui, mais qu'il peut sans doute encore nous communiquer dans son sens le plus fort et le plus propre : l'enthousiasme. Et l'on peut dire de lui ce qu'il écrit de Léonard de Vinci dans un fragment : « Léonard : le peintre, solitaire dans l'enthousiasme... »<sup>90</sup>.

Dominique JANICAUD,  
*Université de Nice.*

90. Inédit publié dans *Une Généalogie...*, *op. cit.*, p. 249-250.