

L'esprit
Psychologie, éclectisme et spiritualisme
Maine de Biran, Victor Cousin et Félix Ravaisson

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

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

- 1 Broussais (1772-1838). Par exemple, dans son *Cours de phrénologie* (1836), il polémique de façon permanente contre les psychologies qui hypostasient les facultés de l'esprit en les détachant de leurs conditions physiologiques.
- 2 Du point de vue *statique* Comte critique une psychologie qui prétendrait reposer sur l'auto-observation du sujet et se développer de façon autonome sans tenir compte de la comparaison avec les stades de développement de l'animal. Comme pour d'autres disciplines il ne saurait y avoir de psychologie que comparée (*Cours de philosophie positive*). Du point de vue dynamique il faut étudier les lois de la pensée selon le point de vue sociologique et ne pas isoler l'esprit (*Système de politique positive*).
- 3 *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, 9^{ème} édition, Paris, Hachette (1905).
- 4 Dans *l'Introduction à La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1879, II-VI, Ribot englobe dans un même discrédit Cousin et son ascendance en s'en prenant dans une note aux « quelques rares hégéliens » et en France aux tenants du « réalisme spiritualiste » qui rejettent la psychologie

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

C'est d'un autre point de vue qu'on étudie ici le spiritualisme en partant de trois auteurs qui illustrent les rapports complexes entre la *psychologie* et la *physiologie* (Biran), la psychologie et la philosophie (Cousin), enfin la *psychologie* et la *métaphysique* (Ravaisson) dans la France du XIXe siècle. Ces auteurs français ont tenté de redéfinir le domaine de la philosophie face aux sciences positives qui s'émancipaient d'elle et ont lutté contre la réduction de l'esprit à une chose relevant des lois de la nature matérielle. Dans ce conflit la psychologie apparaissait comme une alliée de poids car elle permettait de se référer à des faits donnés, sans pour autant se limiter à eux : comme science immanente de l'esprit elle pouvait représenter une alternative à l'empirisme étroit de l'*Idéologie*, sans verser dans les systèmes de la métaphysique allemande. Si la tentative de conserver la psychologie dans le sein de la philosophie fut un échec, l'ironie de l'histoire voudra que par la suite c'est cette psychologie qu'on jugera responsable de la difficulté à constituer la philosophie comme *strenge Wissenschaft*... Loin d'aider la philosophie à poser une ligne de démarcation avec les sciences positives, la psychologie empirique deviendra ce dont la philosophie doit se distinguer à tout prix⁶. Ce n'est pas cet aspect qui nous intéresse car il faudrait traiter aussi de cette période où la philosophie était censée s'inspirer de la psychologie pour rester une discipline fréquentable après le discrédit de la métaphysique⁷.

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

scientifique décriée par eux comme naturaliste. On ne peut plus cacher les tares de l'ancienne psychologie : « d'abord elle est imbue de l'esprit métaphysique : elle est « la science de l'âme » ; l'observation intérieure, l'analyse et le raisonnement sont ses procédés favoris d'investigation ; elle se défie des sciences biologiques, ne puise chez elles qu'à regret, par nécessité et toute honteuse de ses emprunts. D'humeur peu envahissante, comme tout ce qui est faible et vieilli, elle ne demande qu'à se restreindre, à rester en paix chez elle ». Au contraire selon Ribot l'application de la méthode scientifique à la psychologie doit aboutir à la séparation de celle-ci avec la métaphysique. Fonder la psychologie sur l'observation intérieure et l'esprit de finesse, c'est saisir le général et non l'expliquer, c'est être incapable de rapporter les manifestations psychiques aux lois de la vie. Rien de plus scolastique, de plus abstrait que la délimitation d'un phénomène psychique coupé de tout rapport avec ses conditions anatomiques et physiologiques, et qu'on rattache à une faculté hypothétique qu'on attribue à une substance tout aussi hypothétique.

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

6 On aura reconnu ici Husserl.

7 Stuart Mill, Dilthey...

l'âme et Dieu (comme le croyait Cousin) ni une philosophie partant du moi (comme le croyait Biran) et encore moins un idéalisme au sens de la philosophie allemande.

La vie de l'esprit selon Maine de Biran

De la psychologie à l'étude des noumènes

La philosophie de Biran se présente d'abord comme une tentative pour clarifier les rapports entre la *physiologie* et la *psychologie* dans un horizon déterminé par les limites de l'*Idéologie* de Destutt de Tracy et Cabanis. Une fois que Biran croit avoir trouvé le principe philosophique par excellence, le moi comme cause, sa réflexion dépasse l'*Idéologie* et s'approche de la métaphysique, de la connaissance des noumènes. De ce parcours riche et parfois sinueux on retiendra des étapes fondamentales pour comprendre en quoi la thèse de la spiritualité du moi n'a rien à voir avec une philosophie dogmatique qui partirait d'un esprit-substance, y compris dans sa dernière philosophie restée à l'état de fragment ou esquissée dans les réflexions de son *Journal intime*. Parmi les nombreux écrits, souvent inédits, de Biran, on partira des *Commentaires sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, texte posthume, daté de 1813, année qui correspond à l'introduction de thèmes ontologiques dans la pensée de Biran⁸. Jusque là Biran s'est attaché à expliquer cette fameuse formule de Boerhaave qu'il cite si souvent – *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* – en distinguant la *physiologie* qui étudie les lois de la vie, la *psychologie* qui étudie le moi, tout ce qui relève de la réflexivité⁹, et la *science mixte* qui étudie « l'homme intérieur considéré uniquement comme *sentant* »¹⁰. Le but de Biran était alors de montrer comment le moi pouvait naître de sa vie inconsciente et avoir conscience de sa présence au monde comme un être actif et en relation avec son corps propre. Dans l'*Introduction générale* de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, en revenant sur son cheminement intellectuel, Biran indique bien la prise de conscience progressive de la double nécessité de distinguer et rattacher les éléments obtenus par l'analyse philosophique. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il s'agissait de séparer ce qui relève « de l'exercice de la volonté motrice » et ce qui vient « d'une simple capacité réceptive des impressions qui viennent du dehors »¹¹. La sensibilité passive étant stérile sous le rapport de l'origine de la connaissance, celle-ci ne peut commencer qu'à « l'exercice d'une activité hypersensible et hyperorganique, c'est-à-dire au premier acte de vouloir, à l'effort ou au mouvement, non pas senti, mais voulu et opéré par une force qui est en dehors de la sensation et lui est supérieure »¹². Biran reconnaît que dans son *Mémoire sur l'habitude* où il distinguait aussi les facultés actives et les facultés passives, il était encore trop dépendant du point de vue physiologique : il y considère en effet les facultés de la sensibilité et de la mobilité sous des rapports physiologiques, ce qui explique qu'il « gliss[a] trop légèrement sur ce qu'il y avait

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

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

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

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

12 Ibid.

vraiment d'hyperorganique dans les effets mêmes de l'habitude, qui sont bien loin d'appartenir tous aux organes, et qui surtout sont loin de comprendre et d'expliquer les faits primitifs de l'intelligence humaine »¹³. A l'époque Biran, influencé par les analyses de Bonnet, Hartley et d'autres physiologistes, croyait pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau, ce qui le conduisit à privilégier le point de vue extérieur ou de l'imagination. Dans son troisième *Mémoire sur l'aperception*, Biran prit alors le chemin inverse : il partit de « l'expérience intérieure ou la réflexion »¹⁴, reprenant la distinction entre facultés actives et passives, mais sans recourir à une « hypothèse physiologique » ou une quelconque « explication arbitraire »¹⁵. Depuis cette prise de conscience Biran est persuadé de la nécessité d'établir « une ligne de démarcation (...) entre les phénomènes de la nature organisée vivante et ceux de la nature intelligente et pensante »¹⁶, ce qui rend impossible toute traduction des uns dans les autres. Cette impossibilité de principe n'exclut pas une influence de certains états organiques sur les facultés intellectuelles et celle de certaines idées de l'esprit sur les fonctions de l'organisme.

L'introduction d'une interrogation de type ontologique à partir de 1813 sous l'influence de son ami Ampère¹⁷ allait donner une nouvelle orientation à la pensée de Biran : si l'aperception du moi n'est plus l'unique thème de la réflexion, s'il faut tenir compte du *moi phénoménal* et *moi nouménal*¹⁸ alors il faut rendre compte de ce moi nouménal, sachant que le moi phénoménal est *donné* immédiatement dans le fait de conscience alors que le moi nouménal comme substance est *induit* plus que *déduit*. Comment une philosophie qui part du moi comme principe et de l'auto-attestation du moi dans l'expérience réitérable de la causalité peut-elle ainsi passer du donné à ce qui ne l'est pas? Faut-il rattacher le phénomène à son noumène et si oui faut-il penser leur relation sous la forme d'un mode (le moi phénoménal) inhérent à sa substance (le moi nouménal)? A partir de cette période Biran modifie la présentation de sa pensée¹⁹ : s'il y a trois ordres de faits qui renvoient à trois sciences distinctes, seules *deux* sciences concernent l'analyse philosophique du moi, la physiologie et la psychologie, ce qui marginalise l'idée d'une science mixte²⁰. La psychologie doit aussi tenir compte de la *croissance* car c'est par elle que le moi attribue l'être à certaines notions qui échappent à la perception sensible. Ainsi Biran parle de l'erreur des métaphysiciens classiques qui confondent « l'âme, chose en soi, objet absolu de croissance, avec le *moi*, sujet relatif de la connaissance »²¹. Le moi demeure le point de départ de toutes ces notions auxquelles il attribue une réalité absolue : il représente le *terminus a quo* incontournable pour reconnaître une existence réelle et absolue qui préexiste au sujet et à la connaissance philosophique qu'il peut en avoir. On peut évidemment se demander si cette antériorité ontologique des noumènes en 1813-1815 ne prépare pas le terrain pour la dernière philosophie de Biran à partir de 1818 lorsque le rapport à Dieu deviendra déterminant.

13 Ibid. p. 24.

14 Ibid., p. 25.

15 Ibid., p. 25.

16 Ibid., pp. 31-32.

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

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

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

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

21 *Rapports des sciences naturelles...*

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

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

« Que l'esprit soit conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, c'est ce que Descartes prétend avoir démontré, et qu'on peut bien regarder comme une illusion de l'esprit qui attache de la réalité à ses abstractions. Conçoit-on l'esprit comme une chose ? »²³

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

Descartes pêche d'abord par abstraction en faisant comme si le doute hyperbolique pouvait s'appliquer uniformément à tout ce qui est pensable. On ne doute que de ce qui est douteux et non pas de l'indubitable, en particulier de cette vérité nécessaire qu'est « la certitude que j'ai de mon existence » comme « d'un individu qui se sent modifié dans un corps étendu, inerte, organisé, sur lequel il agit »²⁵. Les attributs que j'aperçois dans cette étendue comme la

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

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

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

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

divisibilité et le nombre sont aussi indubitables que le moi qui a l'assurance d'exister. Il est absurde de supposer comme Descartes que je ne puisse pas avoir un corps ou que je puisse dire moi sans avoir conscience de l'effort :

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

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

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

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

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

26 Ibid., p. 77.

27 Ibid., p. 79.

28 Ibid., *Méditation III*.

29 Ibid., p. 88.

30 Ibid., p. 94.

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

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

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

D'un autre côté, puisque le *moi* ne s'aperçoit ou n'existe pour lui-même qu'à titre de *cause*, il ne peut y avoir aucune perception ou idée antérieure à la relation de causalité qui semblerait ainsi devoir être plus intime à l'esprit. N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction ? La relation de substantialité est déjà dans le sentiment confus de l'existence avant la personnalité distincte. Elle est renfermée dans les intuitions ou les affections qui sont avant le *moi*. Mais cette relation n'est connue distinctement qu'après la naissance du *moi* et par suite après la relation de causalité. De là vient qu'au moment où nous existons pour nous-mêmes à titre de causes, la notion de substance étendue se présente à notre esprit, non point comme une chose nouvelle ou qui commence à exister, mais comme une chose qui préexiste à notre connaissance et qui était déjà dans les intuitions confuses de la sensibilité ou de l'instinct même »³².

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

31 Ibid., p. 96.

32 Ibid., pp. 124-125.