

LE PRIX DE L'INDIVIDUALITÉ.
MAINE DE BIRAN, SAMUEL TAYLOR
COLERIDGE ET LA VOLONTÉ:
DEUX POSTÉRITÉS DISTINCTES

BENJAMIN JACQUES PAUL GHISLAIN JOHN
BÂCLE

Doctor of Philosophy

ASTON UNIVERSITY

August 2010

This copy of the thesis has been supplied on condition that anyone who consults it is understood to recognise that its copyright rests with its author and that no quotation from the thesis and no information derived from it may be published without proper acknowledgement.

ASTON UNIVERSITY

LE PRIX DE L'INDIVIDUALITÉ.
MAINE DE BIRAN, SAMUEL TAYLOR COLERIDGE ET
LA VOLONTÉ: DEUX POSTÉRITÉS DISTINCTES

BENJAMIN JACQUES PAUL GHISLAIN JOHN BÂCLE

Doctor of Philosophy

August 2010

Thesis Summary

This thesis is concerned with Maine de Biran's and Samuel Taylor Coleridge's conceptions of will, and the way in which both thinkers' posterities have been affected by the central role of these very conceptions in their respective bodies of thought. The research question that animates this work can therefore be divided into two main parts, one of which deals with will, while the other deals with its effects on posterity.

In the first pages of the Introduction, I make the case for a comparison between two philosophers, and show how this comparison can bring one closer to truth, understood not in objective, but in subjective terms. I then justify my choice by underlining that, in spite of their many differences, Maine de Biran and Samuel Taylor Coleridge followed comparable paths, intellectually and spiritually, and came to similar conclusions concerning the essential activity of the human mind. Finally, I ask whether it is possible that this very focus on the human will may have contributed to the state of both thinkers' works and of the reception of those works.

This prologue is followed by five parts. In the first part, the similarities and differences between the two thinkers are explored further. In the second part, the connections between philosophy and singularity are examined, in order to show the ambivalence of the will as a foundation for truth. The third part is dedicated to the traditional division between subject and object in psychology, and its relevance in history and in moral philosophy. The fourth part tackles the complexity of the question of influence, with respect to both Maine de Biran's and Coleridge's cases, both thinkers being indebted to many philosophers of all times and places, and

having to rely heavily on others for the publication, or the interpretation of their own works. The fifth part is concerned with the different aspects of the faculty of will, and primarily its relationship with interiority, as incommensurability, and actual, conditioned existence in a certain historical and spatial context. It ends with a return to the question of will and posterity and an announcement of what will be covered in the main body of the thesis.

The main body is divided into three parts: ‘L’émancipation’, ‘L’affirmation, and ‘La projection’.

The first part is devoted to the way Maine de Biran and Samuel Taylor Coleridge extricated themselves from one epistemological paradigm to contribute to the foundation of another. It is divided in four chapters. The first chapter deals with the aforementioned change of paradigm, as corresponding to the emergence of two separate but associated movements, Romanticism and what the French philosopher refers to as ‘The Age of History’. The second chapter concerns the movement that preceded them, i.e. the Enlightenment, its main features according to both of our thinkers, and the two epistemological models that prevailed under it and influenced them heavily in their early years: Sensationism (Maine de Biran) and Associationism (Coleridge). The third chapter is about the probable influence of Immanuel Kant and his followers on Maine de Biran and Coleridge, and the various facts that allow us to claim originality for both thinkers’ works. In the fourth chapter, I contrast Maine de Biran and Coleridge with other movements and thinkers of their time, showing that, contrary to their respective thoughts, Maine de Biran and Coleridge could not but break free from the then prevailing systematic approach to truth.

The second part of the thesis is concerned with the first part of its research question, namely, Maine de Biran’s and Coleridge’s conceptions of the will. It is divided into four chapters. The first chapter is a reflection on the will as a paradox: on the one hand, the will cannot be caused by any other phenomenon, or it is no longer a will; but it cannot be left purely undetermined, as if it is, it is then not different from chance. It thus needs, in order to be, to be contradictorily already moral. The second chapter is a comparison between Maine de Biran’s and Coleridge’s accounts of the origin of the will, where it is found that the French philosopher only observes that he has a will, whereas the English philosopher postulates the existence of this will. The

comparison between Maine de Biran's and Coleridge's conceptions of the will is pursued in the third chapter, which tackles the question of the coincidence between the will and the self, in both thinkers' works. It ends with the fourth chapter, which deals with the question of the relationship between the will and what is other to it, i.e. bodily sensations, passions and desires.

The third part of the thesis focuses on the second part of its research question, namely the posterity of Maine de Biran's and Coleridge's works. It is divided into four chapters. The first chapter constitutes a continuation of the last chapter of the preceding part, in that that it deals with Maine de Biran's and Coleridge's relations to the 'other', and particularly their potential and actual audience, and with the way these relations may have affected their writing and publishing practices. The second chapter is a survey of both thinkers' general reception, where it is found that, while Maine de Biran has been claimed by two important movements of thoughts as their initiator, Coleridge has been neglected by the only real movement he could have, or may indeed have pioneered. The third chapter is more directly concerned with the posterities of Maine de Biran's and Coleridge's conceptions of will, and attempts to show that the approach to, and the meaning of the will have evolved throughout the nineteenth century, and in the French Spiritualist and the British Idealist movements, from an essentially personal one to a more impersonal one. The fourth chapter is a partial conclusion, whose aim is to give a precise idea of where Maine de Biran and Coleridge stand, in relation to their century and to the philosophical movements and matters we are concerned with.

The conclusion is a recapitulation of what has been found, with a particular emphasis on the dialogue initiated between Maine de Biran and Coleridge on the will, and the relation between will and posterity. It suggests that both thinkers have to pay the price of a problematic reception for the individuality that pervades their respective works, and goes further in suggesting that s/he who chooses to found his individuality on the will is bound to feel this incompleteness in his/her own personal life more acutely than s/he who does not. It ends with a reflection on fixedness and movement, as the two antagonistic states that the theoretician of the will paradoxically aspires to.

À Bon-Papa

Acknowledgements

I would like to thank affectionately my supervisor, Dr Hélène Stafford, for her constant support, her enlightening advice and her heart-warming kindness and generosity. Had it not been for her inestimable and considerate guidance, the present work would not have seen the light of day.

I wish to thank the School of Languages and Social Sciences, and in particular the Head of School Professor Pamela Moores, for granting me a bursary that has allowed me to complete this study and to remain for longer than expected at Aston, an institution which will always remain dear to me.

My next thanks go to Professor Michael Sutton, for making it all possible, and for his benevolent intelligence, Professor John Gaffney, for being himself, providing me with a model to aspire to, and offering some precious support at a crucial moment, Dr Pierre Larriv  e, for his friendship, care and wit, Ms Aur  lia Robert, for her subtle and profound understanding, Dr Nathalie Mrgudovic, for her cheerfulness and kindness, Dr Emmanuelle Labeau, for providing essential support in a typically discreet way, Ms Sonia Neugebauer, for the smiles and the escapism a PhD requires, Ms Anne Mercier, for the good times, Dr Mairead Ni Bhriain, for her good-hearted thoughtfulness, and, last but not least, Dr Graeme Hayes, for being such an inspiring man.

Without the expert eyes of Professor Jim Shields and Dr Kate Astbury, my internal and external examiners, this work would have retained a number of flaws and gaps that were beyond my awareness. I thank them very much for courageously engaging with this long piece of writing and giving me the valuable and crucial feedback which helped me make it a more complete and coherent whole.

I would also like to thank all my other colleagues (at Aston and at Liverpool)), my fellow PhD students, my undergraduate students and my friends at Aston University, whose presence, kind support and cheerfulness have made this process a very pleasant journey. Special thanks go to my ‘sisters in arms’, Dr Sarah Haas, Dr Heide Kunzelmann, Dr Nicci MacLeod and Dr In  s Saddour, and to Dr Ivaylo Gatev and Mr Thibaut Irissou.

My former colleague and dear friend Dr Angela Kershaw deserves special thanks too, for playing admirably the role of academic fairy godmother.

I cannot thank my family and friends enough, over in France and Germany, for putting up patiently with my absences, anxiety and uncertainties, being so disarmingly supportive and faithful, and giving me, sometimes unaware, the strength to pursue this work. It is impossible to express the gratitude I feel towards my parents, my sisters and brothers, my grandparents and numerous aunts, uncles and cousins, and my dear friends, for being who they are and making me who I am.

Finally, the most inexpressible thanks go to my partner Lindsey Dodd, for her immense support and making all of this more meaningful than I had previously imagined.

What they undertook to do,
They brought to pass;
All things hang like a drop of dew
Upon a blade of grass.'

William Butler Yeats,
Gratitude to the Unknown Instructors

Table des matières

Thesis Summary	2
Acknowledgements	6
Table des matières	8
INTRODUCTION	12
I.1. Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge : frontières communes	17
I.1.1. La frontière académique	19
I.1.2. La frontière psychologique	20
I.1.3. La frontière sociale	23
I.1.4. La frontière culturelle	26
I.1.5. La frontière intérieure	27
I.2. Philosophie et singularité	33
I.2.1. Ancrages de la philosophie	33
I.2.2. Vertiges de la volonté	35
I.2.2.1. <i>Volonté et vérité</i>	35
I.2.2.2. <i>Volonté et déséquilibres</i>	36
I.2.2.3. <i>Sujet et objet</i>	37
I.3. Les Charybde et Scylla de la première psychologie	38
I.3.1. Un dualisme obsolète ?	39
I.3.2. Une confrontation historique	41
I.4. La mécanique de l'influence	41
I.4.1. Aux sources du changement	42
I.4.2. Aux sources du rayonnement	45
I.5. La volonté : intérieure, individuelle et incarnée	47
I.5.1. L'intériorité ouverte	47
I.5.2. L'intériorité fermée	48
I.5.3. L'intériorité incommensurable	49
I.5.4. Les deux versants de l'individualité	50
I.5.5. La volonté incarnée	51
1. L'EMANCIPATION	54
<hr/>	
1.1. La rupture épistémologique	57
1.1.1. Maine de Biran, Samuel Taylor Coleridge et le romantisme	60
1.1.1.1. <i>Le romantisme, de l'inspiration à la projection</i>	61
<i>Intérieur/extérieur</i>	61
<i>Vitalisme et organicisme</i>	64
<i>L'absolu</i>	65
<i>La volonté créatrice</i>	67
1.1.1.2. <i>L'œuvre romantique : fragments et obscurité</i>	69
1.1.2. Maine de Biran, Samuel Taylor Coleridge et la modernité	72
1.1.3. Romantisme et modernité : destins croisés	74

1.2. La cristallisation classique. Les Lumières : le contre-modèle	76
1.2.1. La formation des idées au dix-huitième siècle : l'empire des sens	77
1.2.1.1. <i>Les racines communes du sensualisme et de l'associationnisme</i>	78
<i>Locke et le sensualisme</i>	80
<i>Locke et l'associationnisme</i>	83
1.2.1.2. <i>Deux branches distinctes ?</i>	84
<i>Condillac et les idéologues en France</i>	84
<i>Edmund Law, John Gay, David Hartley en Angleterre</i>	86
1.2.1.3. <i>Les dangers du réductionnisme</i>	87
<i>Empirisme et rationalisme : une convergence</i>	87
<i>Au-delà de la philosophie : Jean-Jacques Rousseau</i>	89
1.2.2. L'individu et son environnement au dix-huitième siècle : le progrès dans la dépendance	93
1.2.2.1. <i>Moi et système : une (inter)dépendance nécessaire</i>	94
1.2.2.2. <i>La circonscription externe de l'individu</i>	96
1.2.2.3. <i>Une philosophie incomplète ?</i>	99
1.3. La brèche intérieure	101
1.3.1. Le point de rupture : aspects du changement, monopole kantien	101
1.3.2. Le tournant : inspirations et révélations	104
1.3.3. L'aide externe	108
1.3.3.1. <i>Critique et Critique du sensualisme</i>	108
<i>A priori et expérience : Kant et Biran</i>	108
<i>Le maître et l'étudiant : Kant et Coleridge</i>	109
1.3.3.2. <i>Idéalisme et volonté</i>	113
<i>Biran, la troisième voie</i>	113
<i>Les apparences de l'activité</i>	113
<i>Les excès de l'activité</i>	115
<i>Coleridge, formes et disciplines</i>	117
1.4. Le systématique et l'arbitraire	124
1.4.1. Système et vérité	124
1.4.2. Sujet et vérité	127
1.4.2.1. <i>Dynamique du saut</i>	127
1.4.2.2. <i>L'un et l'autre</i>	129
1.4.3. Une limite ténue	131
2. L'AFFIRMATION	134
<hr/>	
2.1. Le paradoxe de la volonté	136
2.1.1. Aux confins de la liberté	136
2.1.2. Valeur et inachèvement	137
2.2. La volonté, entre constat et postulat	141
2.2.1. Maine de Biran, la volonté constatée	144
2.2.2. Coleridge, la volonté postulée	145
2.3. La volonté, expression ultime du moi	152
2.3.1. Maine de Biran, le moi comme volonté	152
2.3.2. Coleridge, la volonté dans le moi	154

2.4. De l'affirmation à la réaffirmation	158
2.4.1. Maine de Biran, l'opposition	158
2.4.2. Coleridge, la transfiguration	162
2.4.3. De la réaffirmation à la projection	164
3. LA PROJECTION	166
<hr/>	
3.1. Du sujet à l'objet :	
La part de l'autre dans les œuvres de Biran et Coleridge	169
3.1.1. Le siècle	169
3.1.2. L' 'autre'	170
3.1.2.1. <i>Représentations de l'autre</i>	170
3.1.2.2. <i>Autrui tel qu'en soi-même</i>	172
3.1.3. L'appartenance	178
3.1.3.1. <i>Biran et l'institution</i>	178
3.1.3.2. <i>Coleridge et la précarité</i>	179
3.1.4. L'œuvre	182
3.1.4.1. <i>Biran, la mise au jour</i>	183
3.1.4.2. <i>Coleridge, la reconstruction</i>	185
3.1.4.3. <i>La langue</i>	185
3.2. De l'amateurisme à l'autorité :	
La part de la légitimité dans les postérités de Biran et Coleridge	188
3.2.1. Biran, la double succession	188
3.2.1.1. <i>Le chef d'école malgré lui</i>	189
3.2.1.2. <i>Eclectisme et Spiritualisme</i>	192
3.2.2. Coleridge, la succession sous bénéfice d'inventaire	198
3.2.2.1. <i>Un auteur fameux</i>	198
3.2.2.2. <i>Le philosophe sans système</i>	200
3.2.2.3. <i>Le philosophe sans public</i>	201
3.2.2.4. <i>Le penseur repensé</i>	208
3.2.2.5. <i>Les degrés de la reconnaissance</i>	210
3.2.2.6. <i>Le penseur absent</i>	214
3.2.3. Conclusion partielle : Biran, Coleridge et la légitimité	216
3.3. De l'individu à l'entité :	
La part de la volonté dans les postérités de Biran et Coleridge	218
3.3.1. Visibilité et mise en relation	218
3.3.2. Les conversions de la volonté	222
3.3.2.1. <i>Le destin de l'effort biranien :</i>	
<i>Entre autorité personnelle et amour universel</i>	222
<i>L'expansion spiritualiste</i>	223
<i>Effort, force et représentation : Charles Renouvier</i>	
<i>et Alfred Fouillée</i>	228
3.3.2.2. <i>Le destin de la volonté coleridgienne :</i>	
<i>De l'inspiration diffuse à l'exclusion tacite</i>	233
<i>Le prophète éclipsé</i>	233
<i>L'expansion idéaliste</i>	236
3.3.3. Rencontre en Amérique : Emerson, Cousin et Coleridge	241
3.3.4. La volonté comme symbole dans la lutte morale	249

3.4. Conclusion partielle : mouvements et signification	258
3.4.1. Vouloir, avec ou contre	258
3.4.2. L'origine d'un mouvement	259
3.4.3. Une ignorance mutuelle	260
3.4.4. Le sens d'un mouvement	260
 CONCLUSION	 262
<hr/>	
C.1. Une convergence purement formelle ?	263
C.1.1. L'émergence	263
C.1.2. Le statut	265
C.1.3. La nature	266
<i>C.1.3.1. L'origine</i>	267
<i>C.1.3.2. Volonté et moi</i>	268
 C.2. L'inexplicable et l'inexprimable	 269
C.2.1. L'inexplicable : au-delà de la falsification	269
C.2.2. L'inexprimable : l'espace intérieur	270
 C.3. Dynamiques de l'inachèvement	 272
C.3.1. Postérité et volonté	272
C.3.2. Postérité et individualité	277
C.3.3. L'individualité impossible	278
C.3.4. La persévérance, entre fermeté et mouvement	280
 LIST OF REFERENCES	 282

Introduction

All philosophies can be brought into discussion with one another; even philosophers who do not take notice of others can be read as participants in a history of speaking and writing that is not merely collective or anonymous but is rather a drama performed by individual thinkers.¹

Dans son ouvrage *System and History in Philosophy*, Adriaan Theodoor Peperzak défend une conception de la vérité philosophique comme horizon non encore perçu, mais ‘pressenti’, et incitatif². ‘To indicate something without knowing and saying it – is this possible? Yes, it is, if all saying is itself animated by a movement pointing beyond all words; if life and thought receive their ultimate meaning from something that itself cannot be captured in one of our “categories.”’³

Dès lors, et ce malgré la possibilité, non contradictoire avec ce qui précède, d’évaluer les différentes tentatives d’explicitation de la vérité, toute prétention à donner une définition définitive de cette dernière, ainsi que toute démonstration, directe ou indirecte, d’autorité, en termes philosophiques et académiques, doit être ré-envisagée, et remise en perspective. Cela non d’un point de vue qui se voudrait plus élevé, décentré et du côté du vrai, comme chez Hegel ou Marx, par exemple : la vision de Peperzak n’admet bien évidemment pas qu’un tel point de vue soit possible. Le point de vue du philosophe, de l’historien ou du critique est individuel, et voué à le demeurer.

Ce qu’il peut faire, pour tenter d’échapper aux pièges de l’histoire didactique, chronologique ou thématique de la philosophie, ainsi qu’à ses propres penchants, dans une certaine mesure, c’est mettre en scène un dialogue, une discussion entre deux ou plusieurs philosophes. Car ces philosophes, par delà leurs différences culturelles et spatio-temporelles, sont tous animés de cette même ‘inclination’ vers une vérité inappropriable – c’est-à-dire qu’il est impossible de prétendre posséder davantage que les autres. Le metteur en scène, autant que possible, doit alors incarner

¹ A.T. Peperzak, *System and History in Philosophy: On the Unity of Thought and Time, Text and Explanation, Solitude and Dialogue, Rhetoric and Truth in the Practice of Philosophy and its History* (Albany: State University of New York Press, 1986), p.115.

² Nous utilisons ce mot à défaut d’en trouver un plus approprié ; le mot anglais le plus indiqué serait ‘inviting’.

³ Peperzak, *System and History*, p.148.

tous les personnages à la fois, afin de leur donner le maximum de chances de se faire (bien) entendre, et donc de véritablement échanger. ‘Even if most philosophers have not entered into discussion with one another, we are able to bring their philosophies into a conversation, now. To do this, however, we must arrange their meeting and defend them from their own perspectives.’⁴

Pour Peperzak, qui bien sûr ne prétend pas avoir le dernier mot sur cette question, c’est de ce dialogue que peuvent jaillir de nouvelles voies vers le vrai.

Mais comment arranger une telle rencontre entre deux ou plusieurs philosophes ? Et, en premier lieu, qui choisir ? Si l’on s’en tient au modèle présenté ci-dessus, toute discussion, entre tous types de philosophes, peut être enrichissante. Mais cela n’empêche pas qu’une sélection, aussi partielle et partielle soit-elle, puisse rendre le débat d’autant plus ‘parlant’ – c’est-à-dire, lui donner davantage de sens, en l’insérant dans une recherche spécifique.

Nous pouvons distinguer entre deux sortes de critères susceptibles de nous aider dans cette sélection.

D’abord, le critère du thème commun : comment deux ou plusieurs penseurs ont-ils abordé la même question, forts de leurs différentes origines et préoccupations intellectuelles ? Ce genre de croisement est de nature à révéler un certain nombre des dimensions d’un même problème, tout en soulignant ce qu’il y a chez chacun de ceux qui s’y sont penchés de profondément idiosyncratique. Mais, rappelons-le, même le thème commun, dans l’absolu, n’est pas nécessaire, puisque tous les philosophes cherchent la vérité, et que leurs approches de celle-ci, pour aussi diverses et apparemment éloignées qu’elles soient, sont déjà liées, au fond, par cette recherche.

Le second critère est la communauté de certaines frontières culturelles et/ou spatiotemporelles. Là aussi, rien ne nous oblige à nous soumettre à de telles restrictions, puisque le dialogue, selon Peperzak, est continu, et transcende les conditions d’espace et de temps – à condition de les prendre en compte dans l’aménagement de la rencontre. Mais l’avantage d’une telle communauté est qu’elle est susceptible d’approfondir notre compréhension d’un certain champ historico-

⁴ Peperzak, *System and History*, pp.130-131.

culturel, et d'aiguiser/d'accentuer encore davantage les traits saillants des personnalités conviées.

Notre but n'est pas ici d'explorer jusque dans leurs moindres détails les diverses rencontres possibles, mais d'évoquer leur multiplicité, pour mieux faire apparaître la particularité de notre choix.

Ce choix satisfait aux deux critères susmentionnés. Les deux penseurs qui feront l'objet de notre étude sont Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge ; ces deux hommes ont pour points communs prédominants d'être nés à la même époque (1766 et 1772), et d'avoir entrepris une analyse psychologique de l'esprit humain qui s'est orientée de plus en plus vers une reconnaissance de la nature active de celui-ci. C'est cette activité, qui prend le même nom de volonté pour Maine de Biran et pour Coleridge, qui constituera le cœur de notre travail, le point à partir duquel le dialogue et la comparaison se feront.

Autour de cette convergence historique et thématique s'étendent, tels des cercles concentriques, un certain nombre de coïncidences, quant à la vie des deux penseurs. Tous deux ont eu des difficultés à formuler et/ou à rendre publiques leurs idées, et tous deux n'ont en conséquence laissé à leur mort que des ouvrages incomplets, doublés de manuscrits difficiles à déchiffrer et à réorganiser, portant ainsi préjudice à leur réception et à leur reconnaissance par le grand public et/ou un public plus averti.

Il y a un contraste certain entre, d'un côté, l'affirmation de la volonté comme fondement de l'existence individuelle, et, d'un autre côté, le constat, par un certain nombre de contemporains ou de critiques, de la faillite de cette existence, pour ce qui concerne les réalisations philosophiques des deux penseurs. Le volontarisme affiché en théorie ne semble pas, chez Biran et Coleridge, annoncer l'incapacité à exprimer pleinement leurs conclusions sur l'homme et la société.

Il est difficile de ne pas supposer que cette incapacité est le résultat de forces adverses à celle de la volonté, telles que maladie, fragilité, dépression – états dont la prégnance affaiblit celle du vouloir dans l'individu. Notre hypothèse/conviction est au contraire que l'inefficacité en question est paradoxalement en partie explicable par l'érection du moi et de ses potentialités sur la volonté. Cette érection, ou fondation,

provoque une polarisation entre la volonté et ce qui lui est autre qui, à terme, est susceptible de se retourner contre celui qui la promet.

Cette dissonance entre l'importance du vouloir et l'insuffisance de ses effets – entre la volonté d'exister et l'impuissance à exister complètement aux yeux des autres – est d'autant plus intéressante qu'un certain nombre d'éléments incitent à présumer que Biran et Coleridge se situent chacun en amont d'un mouvement majeur dans le milieu philosophique du dix-neuvième siècle : le spiritualisme français et l'idéalisme anglais. L'un et l'autre de ces mouvements reviennent par ailleurs régulièrement sur la question de la volonté elle-même.

La question se pose alors de savoir, dans les conditions problématiques de transmission que nous venons d'évoquer, si oui ou non Biran et Coleridge ont réussi à toucher les membres des mouvements susmentionnés, et si oui, comment, et quels sont les éléments de leur pensée qui ont été repris et/ou développés par ces membres. Il s'agit donc de se demander si, au-delà de la simple réception publique, les deux penseurs sont parvenus à transmettre leurs idées aux figures les plus susceptibles de les comprendre et de s'en réclamer. Cette question de la transmission pose un problème supplémentaire, par rapport à celle de la réception : si en effet la volonté est susceptible de mener à des résultats contradictoires, quelles peuvent être ses conséquences pour celui/celle ou ceux qui la promeuvent ? En d'autres termes, y a-t-il un risque de contamination, qui peut mettre en cause la notion de mouvement lui-même, en faisant des tenants du principe des êtres nécessairement isolés les uns des autres ?

La distinction entre réception et transmission renvoie aux deux aspects principaux de la postérité, qui, chez un auteur, peut signifier la fortune de ses écrits comme sa descendance, dans le sens d'un nombre d'individus habités par les mêmes principes.

Si l'on récapitule les considérations précédentes sur la volonté et ses effets d'une part, et la situation historique de Biran et de Coleridge d'autre part, on parvient alors à la question : 'Dans quelle mesure, et de quelle manière, la fondation du moi, par Maine de Biran et de Samuel Taylor Coleridge, sur la volonté individuelle a-t-elle affecté leurs postérités respectives ?'

C'est précisément cette question qui animera l'ensemble de cette étude. Y répondre demande de considérer les étapes qui ont mené Biran et Coleridge jusqu'à la redécouverte de la volonté comme principe fondateur de l'individualité, puis les caractéristiques de la volonté chez l'un et l'autre penseur, et enfin leurs postérités respectives elles-mêmes.

Notre question de recherche implique de s'interroger en premier lieu sur la nature des conceptions de la volonté de Biran et de Coleridge, pour ensuite mieux être à même d'en évaluer les effets sur leurs postérités respectives. Nous nous attellerons à ces deux tâches en utilisant, comme sources primaires, les œuvres philosophiques des deux penseurs, à savoir les *Œuvres* de Maine de Biran, publiées chez Vrin, et les ouvrages à caractère métaphysique de Coleridge, à savoir *The Friend*, *Biographia Literaria*, *Aids to Reflection*, les *Philosophical Lectures*, les *Hints towards the Formation of a more Comprehensive Theory of Life*, la *Logic* et l'*Essay on Faith*. Les correspondances respectives de nos deux penseurs, ainsi que leurs Journal et Notebooks, viendront compléter cette sélection, dans la mesure où ils contiennent un grand nombre d'informations sur l'évolution des idées de leurs auteurs.

Les autres sources se répartissent en deux ensembles : d'une part, les écrits et témoignages des contemporains de Biran et de Coleridge, et de ceux des générations suivantes qui, au cours du dix-neuvième siècle, ont été directement, indirectement ou potentiellement influencés par les deux penseurs. D'autre part, une sélection des commentaires et critiques académiques dont Biran et Coleridge ont fait l'objet jusqu'à aujourd'hui.

Avant d'entamer notre analyse des concepts de volonté de Biran et de Coleridge, leur émergence et leur fortune, il nous faut présenter les différentes dimensions dans lesquelles se ramifie le problème. Par 'dimension', nous entendons ici un domaine ou une discipline de la connaissance humaine. Nous considérons que notre sujet en recouvre quatre :

En premier lieu, il ne faut pas oublier que ce travail est foncièrement un travail de comparaison ; celle-ci en est sans doute la dimension la plus prégnante, et le traverse de part en part, avec le but de voir apparaître, au terme de cette confrontation, un certain nombre d'angles inédits sur les problèmes posés.

La seconde dimension est philosophique, et elle est double, puisqu'il s'agira d'étudier le concept de volonté lui-même, mais aussi le rapport de celui-ci avec la théorie de la vérité.

La troisième dimension est morale ; notre étude s'attache en effet également aux implications morales d'une assimilation partielle ou totale du moi à la volonté.

La quatrième dimension est historique, et correspond plus précisément au domaine de l'histoire des idées, à leur apparition et leur évolution.

Notre introduction reflète ces dimensions, en s'attachant tout d'abord à déterminer ce qui rapproche et distingue Biran de Coleridge (1), puis à comprendre le sens de leur philosophie de la volonté, au regard du concept de vérité (2), au regard de la psychologie et de la morale (3), et au regard de l'histoire des idées (4), pour enfin présenter une synthèse de ces différents aspects et annoncer la manière dont sera traité le sujet (5).

1.1. Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge : frontières communes

Marie-François-Pierre-Gontier de Biran, dit Maine de Biran (1766-1824), et Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), ne sont certes pas les seuls intellectuels de leur temps à passer d'un enthousiasme assumé pour l'épistémologie sensualiste à une remise en cause sévère de sa domination. Le tournant du dix-huitième siècle regorge d'exemples de jeunes gens dont la sympathie potentielle pour une doctrine permettant d'envisager le progrès de la nature humaine de manière a priori simple et quantifiable ne résiste pas au choc de la Révolution ou à la perplexité d'une conscience attachée à la complexité de l'expérience. Benjamin Constant (1767-1830), François-René de Châteaubriand (1768-1848) et Ernest Pivert de Senancour (1770-1848) en France, et bien sûr William Wordsworth (1770-1850), Robert Southey (1774-1843) et Charles Lamb (1775-1834) en Angleterre ne sont que les noms les plus proéminents de cette vague d'individus plus ou moins engagés qui, sous l'influence des événements ou du temps, en viennent à relativiser plus nettement le positivisme philosophique de certains de leurs aînés.

Qu'est-ce qui, dans ce contexte, distingue Biran et Coleridge des autres ? En premier lieu, la profondeur et la portée des analyses : à la différence de nombre de leurs pairs, Biran et Coleridge perçoivent la nature philosophique du problème et y répondent de manière philosophique. C'est là l'une des spécificités de leur démarche ; chacun des deux penseurs élabore une conception philosophique de la volonté, faculté qu'ils jugent tous deux au cœur du conflit. En second lieu, Biran et Coleridge ont cette autre particularité commune d'avoir été reconnus, par diverses sources, comme les initiateurs de deux mouvements déjà mentionnés, le Spiritualisme français et l'Idéalisme britannique. Ces deux mouvements étant eux-mêmes rapprochés par un certain nombre d'études, il paraît judicieux de procéder à une comparaison de ceux qui leur ont donné une première impulsion.

Cela étant dit, si Biran et Coleridge se voient régulièrement cités côte à côte, que ce soit dans des ouvrages dédiés à l'histoire de la philosophie⁵ ou à celle d'un concept en particulier⁶, ou encore chez un même auteur⁷, jusqu'à présent, seules deux études les ont comparés directement, à notre connaissance : *The Norton History of the Human Sciences*, de Roger Smith⁸, et *I giornali filosofici tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento: definizione dell'identità e costruzione del pensiero. Maine de Biran, Joubert, Coleridge, Leopardi*, thèse de doctorat de Wanda Marra, soumise à l'université de Rome en 2000⁹. Ces deux travaux se concentrent surtout sur la pratique, commune aux deux penseurs, de consigner leurs réflexions dans un Journal ou un Notebook non destiné à la publication. Nous reviendrons sur

⁵ Ces ouvrages étant alors, comme nous allons le voir, relativement originaux – ou du moins généreux – dans leur inclusion de deux penseurs si singuliers. L'un des premiers de ce genre est *L'Histoire de la philosophie* (Tome II : *La philosophie moderne*, (Paris: Félix Alcan, 1928)), d'Emile Bréhier (1876-1852). Un autre exemple significatif est le monumental *A History of Philosophy* (London: Burns & Oates, 1946-1974), de Frederick Charles Copleston (1907-1994), dont les vols. 8 (*From Bentham to Russell*, 1966) et 9 (*From Maine de Biran to Sartre*, 1974) consacrent de substantiels développements à Biran et Coleridge.

⁶ Voir par exemple *The Roots of Romanticism*, recueil de conférences données par Isaiah Berlin en 1965, à Washington, où Biran et Coleridge sont cités sur la même page, et indirectement comparés, à travers les philosophes allemands desquels ils sont rapprochés (I. Berlin, *The Roots of Romanticism* (London: Pimlico, 2000), p.97). Voir également *The Idea of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), de Jerrold F. Seigel, où le philosophe français partage un chapitre avec Benjamin Constant, et son homologue anglais en partage un avec John Stuart Mill. Nous reviendrons sur ces deux ouvrages dans le cours de notre étude.

⁷ Bruce Bégout, éditeur de *Maine de Biran : La vie intérieure* (Paris: Payot & Rivages, 1995), et auteur d'un certain nombre d'articles sur Biran, est aussi le co-traducteur (avec Mélissande d'Assignies) des *Propos de table* de Coleridge (Paris: Allia, 1995), et l'auteur de 'Le transcendant et le transcendantal. Une lecture croisée de Coleridge et d'Emerson', in *Revue française d'études américaines*, 91 (2002), 61-80.

⁸ R. Smith, *The Norton History of the Human Sciences* (New York: W. W. Norton, 1997).

⁹ (unpublished doctoral thesis, University of Rome 3, 2000).

ce point commun, en essayant de l'intégrer dans la perspective particulière de notre propre comparaison.

Notre intention ici est de mettre en lumière les frontières communes à Biran et Coleridge, celles qui les distinguent l'un de l'autre comme celles qui les distinguent tous deux d'autres domaines, réels, institutionnels ou spéculatifs. Cette sous-section commencera et se terminera par l'étude de deux frontières à l'intérieur desquelles se retrouvent nos deux penseurs, que nous appellerons respectivement la 'frontière académique' et la 'frontière intérieure' ; les trois frontières centrales constituant pour partie ce qui fait aussi l'intérêt d'une telle comparaison, à savoir les différences indépassables de caractère, de statut social et de préférences culturelles qui font que Biran et Coleridge se fussent-ils 'connus', il est probable qu'ils se seraient ignorés superbement¹⁰.

1.1.1. La frontière académique

Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge ne font pas partie de ces philosophes que l'on qualifierait aujourd'hui de 'grands', ou de 'classiques.' Bien sûr, cette qualification est relative à qui la fait, mais force est de constater que, si l'on s'en tient aux manuels de philosophie constitués à l'usage des élèves du secondaire, en France comme en Angleterre, ou aux histoires plus orientées et analytiques consacrées à la philosophie occidentale, par exemple, il est douteux que l'on fasse davantage que croiser leurs nom, au détour d'une page ou d'un paragraphe dédié aux débuts de la psychologie ou de l'existentialisme ou au romantisme politique.

Dans le cas de Coleridge, c'est jusqu'à sa légitimité en tant que philosophe qui, à ce jour, est débattue¹¹ ; et le poète est toujours plus célèbre que le penseur. Maine de Biran, s'il jouit aujourd'hui d'une reconnaissance et d'une position indisputables dans l'histoire de la philosophie française, grâce notamment à un travail d'édition, de

¹⁰ Cette remarque peut nous amener à penser qu'il n'est pas impossible que Biran ait entendu parler de Coleridge, ou l'inverse ; l'absence d'observation écrite ou orale n'étant alors pas nécessairement probante.

¹¹ Et ce, nous le verrons, sur deux plans principaux : celui de l'originalité et celui de la complétude. Paul Hamilton, dans *The Cambridge Companion to Coleridge*, édité par Lucy Newlyn (Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.170), résume le débat à cette question : 'is Coleridge philosophically interesting?'

réédition et de présentation mené presque deux siècles durant par des personnalités dévouées à sa cause, demeure, hors du champ qui lui a été défriché, peu connu¹².

Ces considérations n'auraient que peu d'intérêt si elles n'étaient liées à une question d'importance, en philosophie comme ailleurs : celle de l'impact, en l'occurrence l'impact d'une philosophie dans le monde foisonnant des idées humaines. Dans quelle mesure l'étude d'une pensée dont, a priori, l'effet sur ses contemporains ou leur descendance a été plutôt faible, est-elle significative, et donc justifiable ? Si aucun grand paradigme de la pensée ne trouve sa source chez Biran ou Coleridge, pourquoi les étudier, et plus encore les comparer ? Cette question, qui affleure celle de l'existence – à partir de quand peut-on dire qu'une philosophie existe à proprement parler ? –, touche au cœur de notre projet, dans la mesure où elle touche à la question de l'individualité, en opposition à ce qui a valeur universelle.

Quoiqu'il en soit, certains signes peuvent donc laisser croire qu'il y a donc une 'frontière académique' entre Biran et Coleridge d'une part, et certains philosophes plus 'canoniques' d'autre part. Les deux penseurs peuvent être considérés comme 'mineurs', pour des raisons évidemment différentes¹³.

1.1.2. La frontière psychologique

Après cette brève allusion aux statuts respectifs de Biran et Coleridge en philosophie, une seconde remarque s'impose : Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge sont deux hommes aux tempéraments très différents. Si cela ne saurait surprendre, cela est d'importance au regard de ce qui les rapproche, en termes de recherches à caractère psychologique. En effet, Biran et Coleridge sont les premiers 'sujets' de leurs études sur la personnalité et le comportement humains ; et, plus encore, sont vraisemblablement les causes respectives de ces études. Or, si ces études s'orientent vers une direction similaire – la réflexion sur le principe actif au cœur de la nature humaine -, faut-il en conclure que certains traits de caractère, ceux qui expliqueraient cette préoccupation de l'activité, doivent être communs aux deux penseurs ?

¹² 'Dans le monde des philosophes, dit Bruce Bégout, Maine de Biran appartient à une catégorie étrange quoique fort répandue, celle du penseur estimé mais méconnu. (...) Sa pensée ne fit pas école et sombra peu à peu dans l'oubli.' (Bégout, *Maine de Biran*, p.7.) Nous verrons que, au moins sur un point, celui de la constitution d'une école, un certain nombre d'éléments vient contredire Bégout.

¹³ Alors que Biran est le philosophe d'une idée, constamment reformulée et réexaminée, Coleridge est un philosophe qui à l'opposé ne peut se fixer, et change sans cesse d'objet. Nous reviendrons sur ce point dans la seconde et la troisième et dernière partie de cette étude.

Il est vrai que Biran et Coleridge sont tous deux portés à la méditation, dans le sens d'une pensée qui reviendrait sans cesse sur elle-même et sur ses découvertes, à sa propre lumière. Le chapitre déjà mentionné de l'*History of the Human Sciences* de Roger Smith a le mérite de mettre cette ressemblance en évidence, en insistant sur le rôle du *Journal* de Biran et des *Notebooks* de Coleridge en tant que reflets de leurs états d'esprit à un moment donné.

Mais si tous deux accordent une grande importance à la réflexion et à la 'vie intérieure', il y a lieu de croire que Biran est bien plus introverti que Coleridge. Dans un passage de son *Journal*, sur sa réticence à s'exprimer à la Chambre des députés (lors de la première restauration des Bourbons, en 1815), le philosophe français dresse de lui-même un auto-portrait peu complaisant :

Mes dispositions physiques, ma timidité, le défaut absolu de confiance que j'ai dans mes moyens, l'incertitude de mon caractère qui m'empêche toujours de prendre un parti ou de me déterminer sur-le-champ, l'absence de ces passions animées, qui poussent les autres à la tribune et les font parler quelquefois avec éloquence ; enfin, le défaut d'habitude de lier des idées dans une suite de phrases régulières et improvisées, voilà une partie des obstacles qui me tiennent dans le silence et m'empêcheront toujours de jouer un rôle dans une assemblée telle que la nôtre.¹⁴

Et de jouer un rôle, serait-on tenté d'ajouter, dans le domaine de la pensée même. La plupart des œuvres proprement 'biraniennes' de Biran, nous le verrons, ont été publiées à titre posthume, le manque de confiance de leur auteur s'étendant jusqu'à ses écrits. Bien sûr, s'il est une (grande) part de justesse dans ce jugement sévère, il ne recouvre pas pour autant toute la réalité de l'homme, et notamment ce qui tient aux perceptions des autres. De son vivant, nous dit Henri Gouhier, Maine de Biran apparaît comme « un causeur à la fois timide et brillant, timide dans un trop grand cercle, brillant en petit comité, dès qu'il sent poindre l'admiration sous la sympathie ; il est l'homme des dîners intimes et des entretiens à mi-voix dans un coin du salon ou du jardin. »¹⁵ Et le nombre de personnalités à le fréquenter et à lui rendre hommage après sa mort, en qualité de collègues mais aussi d'amis intimes, témoigne du respect et de l'estime voués au compagnon privé aussi bien qu'au personnage public.

Mais Biran n'est pas une personnalité 'forte', loin s'en faut. Tout au contraire de Coleridge, que la plupart de ses contemporains, de ses camarades de classe à Christ's

¹⁴ Maine de Biran, *Journal*, 3 vols (Neuchâtel: La Baconnière, 1954-1957), I (1954), p.30.

¹⁵ H. Gouhier, 'Introduction', in Maine de Biran, *Œuvres choisies* (Paris: Aubier, 1942), p.12.

Hospital, à Londres, aux jeunes admirateurs du ‘sage de Highgate’, vers la fin de sa vie, en passant par Dorothy Wordsworth, William Hazlitt et ses détracteurs mêmes, contribuent à présenter comme une figure véritablement *extraordinaire*. Ainsi, dès la fin des années 1780, Charles Lamb, l’un des rares amis de Coleridge à lui rester fidèle jusqu’au bout, « saw him already as a public figure, finding his natural audience in the gregarious audience of Christ’s Hospital. »¹⁶ Dorothy Wordsworth se rappelle comment il vint à sa rencontre et à celle de son frère, pour la première fois, en ces termes symboliques : « he did not keep to the high road, but leaped over a gate and bounded down a pathless field by which he cut off an angle. »¹⁷ Cette image d’un jeune Coleridge coupant à travers champs suggère un caractère original, fantasque, marquant – il est plus que probable que Dorothy Wordsworth l’ait consignée en vue de le souligner. On peut rapprocher la vision des Wordsworth de cette réflexion faite par le jeune William Hazlitt, alors qu’il faisait route commune avec Coleridge : ‘I observed that he continually crossed me on the way by shifting from one side of the footpath to the other. (...) He seemed unable to keep on in a strait line.’¹⁸ Bien qu’Hazlitt tire des conclusions sévères – mais justes – de cette tendance à l’inconstance physique, il semble en même temps en faire l’un des traits caractéristiques d’un esprit torturé, mais génial dans ses circonvolutions mêmes :

But I may say of him here, that he is the only person I ever knew who answered to the idea of a man of genius. (...) He was the first poet I ever knew. (...) He talked on forever; and you wished him to talk forever. His thoughts did not seem to come with labour and effort; but as if borne on the gusts of genius, and as if the wings of his imagination lifted him from off his feet. His voice rolled on the ear like the pealing organ, and its sound alone was the music of thought.¹⁹

Hazlitt parle ici – en 1818 – au passé, non seulement parce qu’il se remémore les moments passés auprès du grand homme, mais aussi parce que, pour lui, le génie a fini par se tarir chez Coleridge, en partie à cause de sa passion dévorante pour la métaphysique. Néanmoins, et si bon nombre de critiques en viendront à partager ce point de vue, il apparaît que la conversation – ou plutôt, les monologues – de

¹⁶ R. Holmes, *Coleridge: Early Visions* (London: Penguin Books, 1990), p.32.

¹⁷ M. Moorman (ed.), *The Journals of Dorothy Wordsworth* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p.371.

¹⁸ W. Hazlitt, ‘My First Acquaintance With Poets’, in *Selected Writings* (London: Penguin Books, 1985), p.52.

¹⁹ W. Hazlitt, *Lectures on The English Poets* (London: John Templeman, 1841), p.198.

Coleridge a continué d'exercer son emprise sur les jeunes générations jusqu'à ses derniers instants²⁰.

Deux hommes donc, aux personnalités d'apparences très différentes. Le premier, réservé mais consciencieux, tourmenté intérieurement mais avenant et prévenant à l'extérieur, qui ne marque pas les esprits sans doute, mais s'acquitte de ses tâches avec un sens du devoir et de la justesse que ses pairs ne manquent pas de reconnaître. Le second, génie imprévisible, à son aise et presque impossible à interrompre devant un public, prompt à surprendre, voire à décevoir les attentes de ses proches, et qui finira ses jours à moitié vénéré, à moitié tourné en dérision, parfois par les mêmes personnes.

Ce contraste, en termes de caractères, est d'autant plus intéressant qu'il est susceptible de contribuer à voiler les similarités dont nous avons fait état à plusieurs reprises. Il s'accompagne d'un contraste lié au statut social qui présente les mêmes dangers.

I.1.3. La frontière sociale

Dès les premières années du Directoire, Maine de Biran entame une carrière politique qu'il poursuivra jusqu'à ses dernières années, changeant de fonction selon le régime en place – ce qui lui vaudra un certain nombre de critiques. Mais, fils de notables de Bergerac et ses environs, il s'implante durablement dans la région, en tant qu'administrateur scrupuleux et dévoué à la cause de ses administrés, particulièrement durant l'Empire. Henri Gouhier décrit son parcours dans les moindres détails : Administrateur de la Dordogne sous le Directoire (et membre du Conseil des Cinq Cent pendant une courte période, avant que les élections ne soient 'cassées'), il devient conseiller de préfecture à Périgueux en 1805, puis sous-préfet de Bergerac en 1806, et se voit élu au Corps législatif en 1809. Sous la Restauration, il est à nouveau élu député de Bergerac, et reconduit jusqu'à sa mort, « sauf en octobre 1816 où un ultra lui enlève son siège. Nommé conseiller d'Etat au lendemain de cet échec, il le reste après avoir, dès l'année suivante, retrouvé son mandat. »²¹ Il

²⁰ Bien des documents en témoignent, comme nous le verrons. Thomas Carlyle notamment, dans sa *Life of Sterling (The Life of John Sterling, in The Works of Thomas Carlyle, 30 vols (London: Chapman and Hall Ltd, 1897) XI)*, dresse un tableau des dernières 'sessions' de Coleridge peu flatteur pour l'orateur, mais assez suggestif de l'ampleur du phénomène.

²¹ Gouhier, 'Introduction', in *Œuvres choisies*, p.9.

est également membre du Comité de l'Intérieur, Questeur de la Chambre de 1814 à 1819 (sauf durant la session de 1816 à 1817), et reçoit du Duc de Richelieu la Légion d'honneur en 1818. Cette carrière est placée sous le double signe paradoxal du changement et de la stabilité.

La vie professionnelle de Coleridge est elle aussi changeante, surtout au tournant du dix-huitième siècle, alors que, jeune adulte, il recherche des moyens de faire subsister sa non moins jeune famille, qui ne cesse de s'élargir : conférencier, poète, pasteur, tuteur, écrivain subventionné, journaliste, secrétaire du Haut Commissaire Britannique à Malte²², il finira par s'établir, insensiblement, comme un 'homme de lettres.'²³ Mais, derrière cette apparente unité, l'itinéraire professionnel de Coleridge est bien davantage placé sous le signe de l'instabilité que celui de Biran, au moins en ce que les vicissitudes du second sont largement dues à des événements extérieurs, tandis que celles du premier sont presque toujours le produit/fruit de tensions internes.

De l'avis de certains²⁴, c'est sans doute, paradoxalement, la rente annuelle de cent-cinquante livres offerte à Coleridge en 1798 par ses amis Thomas et Josiah Wedgwood qui a le plus contribué à cette précarité. En effet, cette somme et le confort qu'elle représente permettent à Coleridge de se consacrer, en théorie, pleinement à la recherche et à l'écriture, dans l'espoir de publier des travaux historiques, littéraires et poétiques de qualité et innovants. Mais il est difficile de ne pas penser qu'il y a un lien entre ce confort relatif et le développement, chez Coleridge, de son anxiété naturelle et de sa tendance à la procrastination. Un passage

²² Ces activités ne font pas que se succéder, chez Coleridge ; nombre d'entre elles se chevauchent, ou deviennent des motifs récurrents. Coleridge donne ainsi, sur vingt-cinq ans, trois séries de conférences, sur trois sujets différents : la première à Bristol, en 1795, sur la politique et l'histoire, la seconde à Londres, en 1811, sur Shakespeare et Milton, et la troisième à Londres également, en 1818-1819, sur l'histoire de la philosophie. De la même manière, ses activités journalistiques cessent et reprennent selon les circonstances, et prennent deux formes principales : la création d'une revue – et la rédaction quasi-intégrale de tous ses articles –, avec *The Watchman* en 1796 et *The Friend* en 1809 et 1810, et la participation active à un journal déjà établi : *The Morning Post* (de 1798 à 1802), et *The Courier* (de 1804 à 1818, avec interruptions). En comparaison, l'expérience de Coleridge en tant que pasteur – en fait, il n'a fait que lire des sermons à l'église unitarienne de Shrewsbury au début de 1798, dans l'idée de peut-être s'y installer –, et celle de secrétaire de Sir Alexander Ball – dont il fera un portrait élogieux dans *The Friend* – à Malte, sont véritablement uniques.

²³ Nous faisons allusion au titre de l'important essai de Marilyn Butler, 'The Rise of the Man of Letters: Coleridge', in M. Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries. English Literature and its Background* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

²⁴ Comme par exemple Eliza Meteyard, auteur de *A Group of Englishmen (1795-1815), Being Records of the Younger Wedgwoods and their Friends, Embracing the History of the Discovery of Photography, and Facsimile of the First Photograph* (London: Longmans, Green, and Co., 1871).

de la *Biographia Literaria* peut nous faire songer que Coleridge lui-même faisait ce lien :

Never pursue literature as a trade. With the exception of one extraordinary man I have never known an individual, least of all an individual of genius, healthy and happy without a profession, i.e. some regular employment, which does not depend on the will of the moment, and which can be carried on so far mechanically that an average quantum only of health, spirits and intellectual exertion are requisite to its faithful discharge. Three hours of leisure, unannoyed by any alien anxiety and looked forward to with delight as a change and recreation, will suffice to realize in literature a larger product of what is truly genial than three weeks of compulsion.²⁵

La rente des Wedgwood devait être retirée en 1812, par Josiah, après le décès de son frère. Là encore, le parallèle avec Biran offre un contraste intéressant : Biran hérite du domaine familial à la mort de ses parents, au début des années 1790. Et, si sa fortune varie avec le régime en place et les fonctions qu'il lui permet d'occuper, il demeure à l'abri du besoin. Sans doute peut-on ici suggérer que ce qui distingue les deux situations, c'est avant toute chose la culpabilité : là où Biran ne doit rien à personne pour ce qui concerne sa subsistance, Coleridge passe la plus grande partie de sa vie dans une dépendance économique et parfois affective vis-à-vis des autres, dépendance qui tend à s'accroître, jusqu'à ce que, à l'âge de quarante-quatre ans, il parte s'installer chez James Gillman, un docteur de Highgate qui avait proposé de traiter son opiomanie ; l'illustre poète-philosophe meurt chez ce même docteur, après y avoir vécu près de vingt ans.

La carrière de Biran et celle de Coleridge n'ont ainsi rien de commun ; Biran est avant tout un homme d'état, dont la fortune, en termes de position comme en termes financiers, varie selon la conjoncture sociale et politique, mais dont la crédibilité et les compétences sont rarement, sinon jamais mises en cause. Ses recherches psychologiques et philosophiques sont secondaires, à part pour un petit cercle d'individus, qui, en amis, en admirateurs ou en amateurs, participent à ses rencontres du jeudi, où l'on discute des dernières découvertes et lectures sur l'esprit humain. D'une certaine façon, c'est la position socioprofessionnelle de Biran qui lui permet de s'adonner à ces activités en toute légitimité. Coleridge, d'un autre côté, fait un 'commerce' (trade) de ses œuvres, de ses idées, de ses opinions, et son statut dépend

²⁵ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria* (London: J. M. Dent and Sons, 1975), p.127. Notons que l'éditeur, George Watson, fait explicitement le lien entre cette exhortation et la rente des Wedgwood, dans une note de la même page.

presque entièrement de l'état et de la forme de celles-ci – lorsqu'elles se font confuses et obscures, l'homme lui-même, et sa position dans la société, en portent la marque.

I.1.4. La frontière culturelle

Le contraste entre les deux penseurs s'étend jusqu'à la conformation de leurs esprits.

On serait tenté, pour paraphraser Goethe, d'avancer que 'avec Biran, c'est un siècle qui finit ; avec Coleridge, c'est un monde qui commence.'²⁶ En effet, nous dit Henri Gouhier, 'Maine de Biran est homme du XVIIIe siècle autant par ses préoccupations que par ses manières d'être. A travers lui se reconnaît cette mentalité positive et presque positiviste qu'une histoire trop littéraire risque de négliger au profit d'un scepticisme plus voyant et du romantisme naissant'.²⁷ Et il est vrai que les habitudes, non seulement de comportement, mais aussi de pensée, de Biran, portent la marque du siècle qui l'a vu naître. Nous avons évoqué sa réputation d'homme courtois, galant même ; ses écrits proprement philosophiques semblent également, dans leur structure et leur explicitation extrêmement didactique des principaux thèmes, sortir du moule creusé par les encyclopédistes et les idéologues. Rien de ce qu'il écrit, à première vue, ne peut être distingué du flot des ouvrages consacrés à tel ou tel aspect du fonctionnement de la pensée qui déferle sur la France, au tournant du dix-huitième siècle.

La forme des écrits de Coleridge, d'un autre côté, est à la fois ancestrale et novatrice. Si *The Rime of the Ancient Mariner* se veut rédigé à la manière d'une ballade, son propos, son développement et sa 'morale' débordent de ce cadre, et font l'objet de réévaluations périodiques par les chercheurs. *The Friend*, de par son aspect chaotique et son refus affiché de traiter quelque affaire courante que ce soit, ne ressemble en rien aux revues de son temps. Mais c'est la *Biographia Literaria* qui explose littéralement toutes les règles non-écrites de composition : à la fois biographie intellectuelle, traité philosophique et traité de stylistique et d'esthétique, l'ouvrage ne

²⁶ 'Avec Voltaire, c'est un monde qui finit ; avec Rousseau, c'est un monde qui commence.' L'origine de cette phrase est mystérieuse ; elle se voit en effet citée par un certain nombre d'histoires ou d'anthologies de la littérature française (C. M. Des Granges, *Histoire de littérature française* (Paris: Hatier, 1920), p.637 ; H. Clouard and R. Leggewie, *Anthologie de la littérature française* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p.287 ; A. Lagarde and L. Michard, *Les grands auteurs français* (Paris: Bordas, 1971), p.306), mais nul ne semble savoir où, dans l'œuvre de Goethe, elle apparaît.

²⁷ Gouhier, 'Introduction', *Œuvres choisies*, p.18.

se décide jamais pour l'une de ces orientations seulement, et les transitions – quand elles existent – sont parfois brutales. De manière générale, Coleridge, lorsqu'il n'est pas présenté comme un conservateur – ce qui a lieu le plus souvent dans des traités de philosophie politique – ou un grand homme manqué, est perçu comme un visionnaire, prêchant le vrai au milieu d'une société mi-indifférente, mi-amusée. C'est une image qui, de Hazlitt, évoqué plus haut, à nos jours²⁸, a connu une certaine fortune, la part d'ombre et d'échec qui en est inséparable contribuant parfois à son attrait ; au point qu'un réalisateur britannique, Julien Temple, a pu en faire le cœur d'un de ses films²⁹.

1.1.5. La frontière intérieure

Deux hommes d'un caractère, d'un milieu et d'un temps différents. Quel est donc ce phénomène qui lie Biran et Coleridge ?³⁰ Il se trouve bien plus en profondeur, au niveau des idées pures, et plus particulièrement de la compréhension de ce que c'est que d'être humain, et de se sentir exister. Biran et Coleridge partagent quelque chose que leur dissemblance leur aurait sans doute masquée, eussent-ils eu connaissance l'un de l'autre, mais qu'aucune divergence ne saurait anéantir : un développement intellectuel, voire spirituel, comparable. Le sens en est simple : dans leur jeunesse, tous deux souscrivent à une conception de la nature humaine dont l'origine remonte, via John Locke, à Aristote.

Pour ce dernier, 'rien n'est dans notre intelligence qui ne soit d'abord passé par nos sens'.³¹ John Locke développe cette idée dans le premier livre de son *Essay*

²⁸ Voir par exemple J. Beer, *Coleridge the Visionary* (London: Chatto & Windus, 1959), ou plus récemment T. Fulford and M. D. Paley (eds), *Coleridge's Visionary Languages, Essays in Honour of John Beer* (Cambridge: D. S. Brewer, 1993).

²⁹ *Pandaemonium*, dir. by Julien Temple (Mariner Films, 2001). Andrew Anthony, dans le numéro de *The Observer* du 16 Septembre 2001, résume ainsi le double portrait de Wordsworth et Coleridge: 'Temple's Coleridge is the doomed genius, the natural radical, exploring the edge of both his imagination and reason - with a little help from his laudanum. In contrast, Wordsworth is the prosaic plodder, who builds his reputation on his friend's far greater achievements, and is then ruthless in its defence.' (Andrew Anthony, 'Poetry in Motion Pictures', *The Observer*, 16/09/2001. <<http://www.guardian.co.uk/theobserver/2001/sep/16/features.review27>> (accessed 20 March 2009)

³⁰ A part, donc, le fait de tenir des 'journaux' philosophiques, déjà évoqué plus haut.

³¹ Dans *La métaphysique*, Aristote enseigne que 'par nature, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation n'engendre pas la mémoire, tandis qu'elle l'engendre chez les autres. Et c'est pourquoi ces derniers sont à la fois plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir (...).' (Aristote *La métaphysique*, trans. by J. Tricot, 2 vols (Paris: Vrin, 2003), p.3) Le raisonnement d'Aristote demeurant relativement ambigu, certains ont pu avancer qu'il n'annonce pas, en réalité, le sensualisme (cf. par exemple J-B. Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*, (Paris: Ladrangé, 1838), II) C'est pourtant bien d'Aristote que s'inspire Thomas d'Aquin lorsqu'il formule ce qui deviendra le mot d'ordre du sensualisme : 'nihil est in intellectu quod non sit

Concerning Human Understanding, ‘Of Innate Notions’, et plus particulièrement dans le chapitre II, ‘No Innate Principles in the Mind’.³² Le philosophe anglais y réfute point par point les arguments avancés en faveur de l’innéité de certains principes dans l’esprit humain, et, ce faisant, prépare le terrain pour une tradition de pensée parmi les plus fortes du dix-huitième siècle. Son enseignement se voit détaillé et radicalisé par nombre de philosophes des lumières ; en France, par l’abbé Etienne Bonnot de Condillac notamment, et, en Angleterre, par, entre autres, David Hume et David Hartley. A travers ces penseurs, les deux pays donnent naissance à deux traditions voisines, voire cousines : respectivement le sensualisme et l’associationnisme. Là où Condillac explique l’acquisition des connaissances en se servant de l’image d’une statue dont les sens s’ouvriraient chacun à leur tour, Hartley propose une approche plus physiologique, au terme de laquelle les impressions externes feraient vibrer certaines fibres du cerveau en même temps, créant ainsi des associations entre différentes idées, qui, à la faveur d’un cercle vertueux, rapprocheraient l’individu du vrai et de Dieu.

C’est précisément à Condillac et à Hartley que Biran et Coleridge, respectivement, doivent leurs premières notions de la manière dont l’esprit humain fonctionne. Le premier *Mémoire* de Biran, sur *l’Influence de l’habitude sur la faculté de penser* (1801), évoque à de nombreuses reprises ‘les ouvrages immortels de Condillac’.³³ Jusqu’à ce mémoire y compris, Biran ne remet jamais en cause le présupposé condillacien selon lequel l’esprit ne fait que recevoir, puis assimiler les impressions venant du dehors ; ce qu’il reproche à son maître, c’est de n’avoir pas assez pris en compte les aspects proprement physiques, ou physiologiques, de cette réception. Il est à cet égard reconnaissant envers son ami et collègue Pierre Jean Georges Cabanis, pour avoir dévoilé

d’une manière admirable les points de contact et la liaison intime qui existent entre la physiologie et la métaphysique. Il doit nécessairement changer la face de cette dernière en lui offrant un champ non moins grand mais plus riche peut-être que celui que Locke a ouvert, que Condillac a

prius in sensu » (‘rien n’est dans l’intellect qui ne soit d’abord passé par les sens’, cf. Thomas d’Aquin, *De la vérité ou la science en Dieu*, trans. by S-T. Bonino, (Fribourg: Editions universitaires, 1996) q. 2 a. 3 arg. 19).

³² J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (London: Penguin Books, 2004), pp.59-74.

³³ Maine de Biran, *Influence de l’habitude sur la faculté de penser* (Paris: Vrin, 1987), p.8.

suivi et que nos idéologues modernes ont parcouru dans ses nombreux détails.³⁴

Cabanis est l'un des 'idéologues' (ou idéologues) dont il est ici question. Cette société de penseurs, à laquelle appartiennent également Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy et Pierre Laromiguière, a pour but de rendre le compte le plus exact de la génération et de la vie des idées humaines, afin d'offrir à la jeune République, puis à l'Empire (avec moins de succès), les moyens de sa régénération. Biran, à l'époque des passages cités, est sur le point d'entrer dans cette communauté, et ne cherche encore qu'à continuer le travail entrepris par Condillac et ses successeurs.

Coleridge, dès 1794, écrit à Robert Southey : 'I am a complete necessitarian, and understand the subject as well almost as Hartley himself, but I go farther than Hartley, and believe the corporeality of thought, namely, that it is motion.'³⁵ Deux ans plus tard, il prénomme son premier fils 'Hartley.'³⁶

De manière intéressante, Biran et Coleridge partagent alors ce désir de pour ainsi dire 'matérialiser' d'autant plus la pensée de leurs maîtres. Mais une différence apparaît déjà, qui contient en germe ce qui distinguera fondamentalement leurs développements philosophiques respectifs : si tous deux cherchent la vérité, ils ne la cherchent pas pour les mêmes raisons, ni dans les mêmes sphères. Biran, jusqu'à la fin des années 1810, s'intéresse assez peu à Dieu, et peut être dit agnostique. Son approche de la connaissance, comme le suggère Henri Gouhier, est plutôt positiviste, et sa soif de savoir tient avant toute chose à une volonté de comprendre le fonctionnement humain, de façon à pouvoir agir sur lui-même le plus efficacement possible. Coleridge, de son côté, est fils de pasteur, et ne peut concevoir une vérité qui ne soit point également, et en premier lieu, religieuse. A cela s'ajoute, dans les années 1790, un certain enthousiasme pour les idées des lumières, en politique surtout. Hartley a le mérite de concilier ces deux tendances, en faisant de l'individu le jouet de ses sensations, mais aussi, en dernier ressort, et à travers celles-ci, de

³⁴ Maine de Biran, *Influence de l'habitude*, p.19.

³⁵ S. T. Coleridge, *Letters*, edited by E. L. Griggs, 6 vols (London: Clarendon Press, 1956-1971), 1 (1956), p.137.

³⁶ Le 24 Septembre 1796, Coleridge annonce à son ami Thomas Poole la naissance de son fils en ces termes : 'its name is Hartley. I hope that ere he be a man, if God destines him for continuance in this life, his head will be convinced of, and his heart saturated with, the truths so ably supported by that great master of *Christian* philosophy...' (Coleridge, *Letters*, p.237).

Dieu. L'idée est que, bien dirigé, bien 'nourri' d'impressions moralement justes, l'individu pourra alors s'élever vers sa perfection.

C'est à l'aube du dix-neuvième siècle que les certitudes des deux hommes vacillent, puis finissent par basculer. Coleridge, le premier, écrit le 16 Mars 1801 à Thomas Poole que

If I do not greatly delude myself, I have not only completely extricated the notions of time and space, but have overthrown the doctrine of association, as taught by Hartley, and with it all the irreligious metaphysics of modern infidels – especially the doctrine of necessity. This I have done; but I trust that I am about to do more – namely, that I shall be able to evolve all the five senses, that is, to deduce them from one sense, and to state their growth and the causes of their difference, and in this evolvment to solve the process of life and consciousness.³⁷

Que Kant ait aidé Coleridge à 'extraire complètement les notions de temps et d'espace', cela est évident. Dans quelle mesure le philosophe allemand a-t-il effectivement contribué à rendre 'active' sa conception de la nature humaine, cela a été traité, mais, croyons-nous, pas nécessairement de manière définitive, et nous tenterons de contribuer au débat aussi précisément que possible. Ce qui nous intéresse avant tout ici, au-delà d'un changement de ton dont Hartley fait les frais, c'est le changement complet de perspective, 'which came to me almost as a revelation.'³⁸

Coleridge précise la nature de ce changement dans une autre lettre à Thomas Poole (du 23 mars de la même année), quelques jours plus tard, et ici Newton se voit substitué à Hartley, comme représentant de ce qui se transforme en école 'ennemie' :

Newton was a mere materialist. Mind, in his system, is always passive, - a lazy Looker-on on an external world. If the mind be not passive, if it be indeed made in God's image, and that, too, in the sublimest sense, the Image of the Creator, there is ground for suspicion that any system built on the passiveness of the mind must be false, as a system³⁹.

Si la nécessité et la passivité ne sont plus à l'ordre du jour, alors il faut croire que ce sont leurs contraires qui ont pris leur place. L'esprit, créé à l'image de Dieu, est donc autonome et actif. Or ces deux qualités sont également celles d'une faculté que Coleridge va passer le restant de sa vie à circonscrire, à savoir la volonté. La

³⁷ Coleridge, *Letters*, II (1956), p.706. Nous soulignons.

³⁸ Coleridge, *Letters*, II (1956), p.706.

³⁹ Coleridge, *Letters*, II (1956), p.709.

‘conversion’⁴⁰ de Biran vient quelque trois ans plus tard, au terme d’un singulier enchaînement de circonstances, que résume bien François Azouvi :

Maine de Biran, depuis la fin de 1802, travaille au Mémoire sur la décomposition de la pensée. Son ouvrage est presque achevé lorsque sa femme meurt, le 26 octobre 1803. Accablé, il abandonne ses papiers et le projet de concourir. Mais par chance pour l’histoire de la philosophie, à la séance du 16 mars 1804, les juges décident de ne couronner aucun Mémoire et de remettre la question au concours. Maine de Biran apprend la décision et se remet au travail. Or en relisant ses notes, il constate qu’une ‘révolution totale’ s’est faite entre temps dans ses idées : ‘je ne me conçois plus, écrit-il à Dégérando le 25 Avril. Il faut que j’apprenne de nouveau ce que je savais.’ Le biranisme est né.⁴¹

Dès l’introduction du nouveau Mémoire, la rupture apparaît consommée : Biran se demande

S’il n’y a pas une idéologie subjective, qui se concentre dans le sein même du sujet pensant et pénètre les rapports qu’il a avec lui-même dans ses modes les plus intimes et les actes qui naissent de son propre fond ; distincte par conséquent de l’idéologie objective qui fixe les rapports de dépendance de l’être sensible dans les diverses impressions qu’il reçoit des choses extérieures, les représentations qu’il s’en fait, etc.⁴²

La perspective est inversée, et c’est maintenant le sujet qui prime. Et avec lui, l’intérieur (‘se concentre dans le sein même du sujet pensant’, ‘ses modes les plus intimes’), en opposition à l’extérieur, et, plus implicitement, l’activité. Car Biran ne peut plus concevoir un sujet qui ne soit pas actif. ‘La dépendance de l’être sensible’ à l’égard des objets le fait lui-même objet ; dès qu’il est lui-même, cela implique automatiquement qu’il s’autodétermine. La conscience de soi est donc intimement liée à la volonté, ou à ce que Biran appellera de plus en plus régulièrement le ‘sens intime de l’effort voulu’ :

Quand cet effort s’exerce sans être accompagné ni suivi d’aucun résultat affectif, il y a un sentiment de puissance qui constitue le sujet existant pour lui-même, et une résistance organique qui est le terme ou la matière (inséparable) de la perception ; là est peut-être la source commune de toutes nos facultés ou des idées simples que nous pouvons en acquérir : là est aussi le modèle exemplaire de toute idée de puissance ou de causalité transportée hors de nous.⁴³

C’est donc sensiblement à la même période que Biran et Coleridge reviennent sur les conceptions de la nature humaine formées durant leurs jeunes années. Ce

⁴⁰ Ce terme fait référence à l’ouvrage capital de H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran* (Paris : Vrin, 1947).

⁴¹ F. Azouvi, *Maine de Biran : La science de l’homme* (Paris : Vrin, 1995).

⁴² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Paris : Vrin, 2000), p.25.

⁴³ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.25.

changement n'est pas seulement technique, ou théorique, mais il emporte toute une série de conséquences, d'implications, et surtout témoigne d'une certaine réévaluation par les deux penseurs de leurs propres personnalités, et de leurs propres desseins, quant à ce qu'il s'agit de faire de leurs vies respectives.

Cela étant dit, ce changement, au-delà des lettres citées, ne se manifeste publiquement ni au même moment, ni de la même manière pour les deux penseurs. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* proclame la découverte du sens intime de l'effort voulu dès 1804. Mais cette proclamation ne concerne que les membres du jury de l'Institut, dans la mesure où Biran finit par interrompre l'impression de son ouvrage, vers la fin de 1805, pour des raisons peu claires⁴⁴. Les deux autres *Mémoires* couronnés (sur l'aperception intérieure et sur les rapports du physique et du moral de l'homme) ne seront pas non plus publiés. Il faudra attendre 1817, et *l'Examen des Leçons de philosophie de Laromiguière*, pour que les idées de Biran deviennent accessibles au grand public. Encore faut-il souligner que cette publication est anonyme.

L'évolution des opinions philosophiques de Coleridge est, elle, communiquée au public plus tôt, mais par le biais d'une multitude de textes ou d'interventions qui, si elles portent sur des questions conjointes, répondent dans leur forme à des circonstances parfois fort différentes. *The Friend* (1809-1810), *Omniana* (1812), ou les *Lay Sermons* (1816) abordent chacun à leur manière, dans le cadre journalistique, aphoristique ou pamphlétaire qui leur est propre, la question de la nature humaine, de ses potentialités et du péché originel qui la handicape mais lui offre également – et paradoxalement – une chance de se réaliser. Le problème est qu'il n'y est nulle part, explicitement, fait mention de la volonté comme pivot de la doctrine esthétique, philosophique et religieuse ainsi développée. Là aussi, il faut attendre 1817, et la publication de la *Biographia Literaria*, pour que l'activité du sujet se voie posée en principe fondamental de la théorie de la connaissance, en des termes réminiscent de ceux de Schelling.

⁴⁴ François Azouvi, dans son introduction au *Mémoire*, inventorie les raisons possibles de sa non impression : problèmes de 'découpage' de l'œuvre, ou pressions politiques (Napoléon était très hostile à l'Idéologie). Mais il finit par concéder, devant le manque de preuves : 'Avouons donc notre ignorance.' (*Décomposition de la pensée*, pp. x-xi).

Dans le cas de Coleridge comme dans celui de Biran donc, l'appréciation de la volonté comme colonne vertébrale de leurs pensées respectives est réservée à un petit nombre susceptible d'y avoir un accès textuel ou intellectuel.

Après avoir situé Biran et Coleridge l'un par rapport à l'autre, sur les plans académique, personnel, social, culturel et intellectuel, il convient de s'interroger sur les implications du passage d'une conception la nature humaine comme passive à une conception de celle-ci comme active, dans le domaine épistémologique. En quoi, chez un philosophe, la prise en compte de la volonté individuelle peut-elle changer son rapport à la connaissance ?

C'est la finalité de la seconde partie de cette introduction que de répondre à cette question. L'idée défendue ici est que la singularité, c'est-à-dire ce qui n'est complètement assimilable à aucun système préétabli, peut être porteuse de vérité. La volonté, dans ce contexte, est à la fois le révélateur et le moyen de la réalisation de la part de vérité singulière que l'individu a en lui.

1.2. Philosophie et singularité

D'une certaine manière, c'est vraiment à l'instant où ils découvrent la volonté que Biran et Coleridge se trouvent, comme penseurs, mais aussi comme êtres humains. La volonté philosophique correspond ici à une volonté réelle, celle de se refonder.

Cette réévaluation de la vérité à l'aune de la volonté individuelle, à la manière de Protagoras, demande une justification logique mais aussi une appréciation de ses faiblesses. L'objet des deux sous-sections suivantes est de confirmer le potentiel de l'individualité comme fondement de la vérité (2.1), et d'en éprouver les possibles failles (2.2).

1.2.1. Ancrages de la philosophie

Tout d'abord, on peut s'interroger sur la nécessité, voire la légitimité de lier ainsi philosophie et histoire personnelle, c'est-à-dire de chercher à mieux comprendre la première via une meilleure connaissance de la seconde. Peperzak se demande ainsi, 'to what extent can a philosophy be understood through the philosopher's life

history?',⁴⁵ Car après tout, la valeur et le sens d'une philosophie ne se trouvent-elles pas tout entières dans l'universalité du ou des systèmes qui y sont formulés ?

Ce à quoi nous répondons, avec ce même Peperzak :

The difference between a history of philosophy trying to understand the relation between life and philosophical thought and one ignoring the existential context is the more concrete notion of truth in the former. The human significance of a particular philosophy disappears when the ideas of which it is composed are isolated from the life experiment upon which its author has ventured, not only – and not primarily – by his philosophizing but also by living a thoughtful life.⁴⁶

Un point crucial apparaît ici : l'individualité, loin d'estomper la vérité, l'accroît, l'accentue. Ainsi la vérité n'est-elle plus cet objet dont l'essence est vouée à échapper pour toujours aux tentatives des êtres transitoires que sont les humains, elle est au contraire constituée, pour partie, de ces tentatives, qui la 'concrétisent'. L'idée de perfection demeure, mais elle n'est plus exclusive des individus, et de leurs recherches nécessairement imparfaites :

By leaps and turns, a philosopher becomes more true. The way of enlightenment is a way of purification. Philosophizing is a way of becoming true. But it does not stand on its own, independent of how the philosopher exists and relates to other persons and things. Truth does not deliver to an abstract, uprooted thought; it rather makes way for itself at the most genuine and truest 'level', where the meaning of life is realized.⁴⁷

Peperzak fait davantage que légitimer une mise en contexte individuel de la philosophie : il conditionne le sens de celle-ci à une compréhension plus large et plus profonde de ce qui la rend possible. Le critère du vrai s'en trouve complexifié dans la mesure où il n'est donc plus seulement externe, tout en n'étant pas non plus complètement interne (rappelons-nous que, selon Peperzak, personne ne peut se prévaloir de connaître le vrai, à l'exclusion des autres).

Plus précisément, la vérité est ici rapprochée du sens, voire dans une certaine mesure assimilée à celui-ci. Or ce sens est lui-même circonscrit à la vie humaine, individuelle ; son existence et sa raison d'être sont conditionnées à l'existence d'une conscience, qui prend acte de ce qu'elle est et de ses potentialités.

⁴⁵ Peperzak, *System and History*, p.52.

⁴⁶ Peperzak, *System and History* p.55.

⁴⁷ Peperzak, *System and History*, p.55.

I.2.2. Vertiges de la volonté

Revenons à Biran et à Coleridge. Pour eux, la conscience de soi est active – dans le sens d’activée ‘de l’intérieur’ – ou elle n’est pas. La volonté est donc au fondement de l’esprit humain et, partant, de l’individualité, comme réalisation par l’être de son isolement et de sa singularité. Or ce fondement est à la fois plus qu’un fondement, dans la mesure où il permet à l’individu de participer à ce qui tient au vrai, et moins qu’un fondement, si on le considère comme le lieu d’un certain nombre de contradictions irréductibles, susceptibles d’apporter à l’individu un certain nombre de ‘vertiges’.

Il est en tous les cas inséparable d’une division des protagonistes de la connaissance en ‘sujet’ et ‘objet’.

I.2.2.1. Volonté et vérité

La volonté est donc également partie prenante de la vérité. Et cela, croyons-nous pouvoir expliciter, sur trois plans au moins.

Le plan ontologique, d’abord : vouloir revient à être, ou du moins à exister. C’est le cas pour nos deux auteurs.

Le plan logique, ensuite : la volonté appartient au monde des causes ; elle a donc valeur explicative. Or la vérité a, entre autres vertus – ou fonctions –, celle d’expliquer. Il est deux manières de situer la volonté, en tant que cause libre : soit elle n’est pas elle-même expliquée – dans le sens de reliée à un ou plusieurs principes fondamentaux –, et elle est donc une cause première. Soit elle est expliquée, mais, de par sa nature même, ne peut alors l’être que par une cause véritablement surnaturelle – la seule façon d’expliquer une source d’intentions et de puissances étant de la rattacher à une source de même nature, mais supérieure. Nous verrons que Biran et Coleridge suivent respectivement l’une et l’autre voie, avec les difficultés qu’elles impliquent.

Le plan relationnel, enfin : la volonté, en tant qu’agent, voire essence ‘intérieure’ de la liberté, participe de ce que l’on peut appeler, avec Heidegger, le ‘dévoilement’ des êtres et des choses. Elle est appelée à jouer un rôle dans le processus qui consiste à

les ‘laisser être.’ Nous verrons quel rapport nos deux penseurs entretiennent avec cette potentialité.

1.2.2.2 Volonté et déséquilibres

La volonté est donc cruciale, au niveau individuel, pour ce qui est d’atteindre à quelque notion de vérité et de signification. Mais est-elle pour autant fiable ? Il peut sembler contradictoire de douter de la sûreté de ce qui, plus que toute autre chose, est supposé dépendre de soi, voire le constituer. Pourtant, la volonté est, en tant que concept et en tant que visée, le lieu d’un certain nombre de zones d’ombres, de précipices et de déséquilibres possibles, que les exemples de Biran et de Coleridge sont de nature à révéler pleinement.

En premier lieu, quiconque se penche sur la question de la volonté doit également se pencher sur celle de son origine, à la fois théorique et psychologique. Fonder la volonté en théorie revient à fonder ce qui fonde, et ne peut dépendre de quoi que ce soit sous peine de se nier elle-même. Autrement dit, à moins de, comme Biran et Coleridge respectivement, ne pas s’interroger sur l’origine, ou de la nouer à une origine qui la dépasse et à son tour ne peut être expliquée, ‘construire’ théoriquement ce qui par essence et définition est libre est impossible. Au niveau psychologique, c’est un autre problème qui se pose : bien souvent, le fait même d’ériger la volonté en base irréductible de ce qui fait l’individu fait ressortir, comme une ombre ou un abîme nécessaire, ce qui distingue l’idéal de la réalité, à savoir une personnalité faible, voire souffrant d’une maladie de la volonté. L’insistance théorique sur la volonté comme siège du moi est ainsi, chez Biran et Coleridge, d’une certaine manière inséparable d’une conscience aigüe de leurs propres faiblesses, de leur propre passivité.⁴⁸

En second lieu, la volonté, en tant que cause, est susceptible d’agir sur son terme de plusieurs manières différentes, dont deux au moins sont problématiques, et une au moins est désirable. Cette dernière correspond à la rencontre heideggerienne aux

⁴⁸ Cela est particulièrement prégnant dans le Journal de Maine de Biran, où l’auteur se lamente constamment de ce qu’il ne parvient pas à diriger ses forces vers des activités productives, en raison de ses propres tendances à vouloir plaire, ou à ne pas savoir dire non. Seigel remarque, d’autre part, que ‘it is characteristic of Coleridge [...] that he voiced this exalted declaration of the mind’s powers at a time when several things were combining to poison his life and darken his hopes’ (Seigel, *The Idea of the Self*, p.430).

termes de laquelle ce qui est rencontré se dévoile, dans tout son être et son identité propre. Dans les deux autres cas de figure, comme, respectivement, chez Biran et chez Coleridge, soit l'objet est perçu comme un obstacle, plus ou moins surmontable ou révélateur de la force qui s'y mesure ; soit il est perçu comme un espace vierge sur lequel la volonté viendra imprimer l'intention et le dessein qui la portent. Dans les deux cas, rien n'est véritablement 'rencontré' comme tel ; la volonté demeure seule avec elle-même, prisonnière du 'même.'

En dernier lieu, la volonté n'est jamais à l'abri d'une auto-contradiction, qui prendrait la forme d'une poursuite sans fin de soi-même. En effet, Biran comme Coleridge la présentent volontiers comme l'assise la plus sûre de l'individualité. Or, ce faisant, ils prennent le risque de l'assimiler à une vérité fixe, qui n'aurait plus rien de subjectif et d'évolutif. Alors que vouloir est l'incarnation de l'activité et du mouvement même. Il est difficile de parvenir à une conciliation de ces deux tendances naturelles mais contradictoires.

De ses limites à ses contradictions, en passant par ses dangers pour autrui, la volonté se révèle plus complexe que sa seule invocation peut ne le laisser paraître. Mais cette invocation inaugure en tous les cas une opposition cruciale.

1.2.2.3. Sujet et objet

La volonté n'est donc pas un concept univoque, sans doute de par sa nature même. Son apparition conduit à une sécession entre deux pôles inassimilables mais inséparables : le sujet, dont elle représenterait l'essence même, et l'objet, déclencheur et/ou terme de son action. L'équilibre entre les deux est fragile, sinon impossible, et la contamination de l'un par l'autre toujours affleurante.

A bien des égards, les vies et les pensées de Biran et de Coleridge s'organisent autour de cette opposition indépassable, qui est à la fois leur fondation et leur problème élémentaire et insoluble.

Parce qu'ils s'élèvent contre une tradition de pensée selon laquelle, en résumé, ce sont les objets qui font les sujets, et non l'inverse, ils sont difficilement capables de penser l'individu en dehors de cette dichotomie, il est vrai très féconde à l'aube du dix-neuvième siècle.

La troisième partie de cette introduction est consacrée à cette dichotomie entre sujet et objet, que nous appellerons les ‘Charybde et Scylla’ de la première psychologie, au regard de l’incapacité de la plupart des penseurs engagés dans la réflexion sur l’esprit humain et la connaissance, au tournant du dix-huitième siècle, de se dispenser de références à l’un ou à l’autre, ou aux deux.

Notre intention sera de suggérer que Biran et Coleridge sont partie prenante, si ce n’est initiateurs, d’une lutte historique contre une réduction de la connaissance de l’humain à l’état d’objet, et d’un effort visant à opérer une synthèse morale prenant en compte la volonté individuelle et le point de vue subjectif qu’elle commande.

1.3. Les Charybde et Scylla de la première psychologie

Avec la révélation du sujet à lui-même vient la conscience de ce qui n’est pas lui. Cela peut prendre deux formes : celle d’un autre sujet, et celle d’un objet. Le rapport entre le sujet et l’objet est nécessaire chez Biran et chez Coleridge, mais se voit conçu et formulé de manières différentes.

Pour Biran, la conscience consiste dans la rencontre immédiate entre ‘force hyperorganique’ et résistance corporelle. Cette force et cette inertie constituent les deux termes d’une ‘dualité primitive [qui] constitue l’existence même du moi’⁴⁹, dualité aussi indissoluble qu’elle est fondatrice. Le ‘non-moi’ se situe donc au cœur de la première expérience de pensée. Mais ce non-moi n’est pas encore objet ; une entité n’acquiert cette dénomination qu’en opposant à la volonté une ‘résistance étrangère absolue’⁵⁰, susceptible de l’arrêter ou de la détruire. Cela dit, le corps, malgré sa propension à céder à la volonté, demeure du domaine de l’‘étranger’, en ce qu’il partage avec l’objet la caractéristique première de résistance.

Pour Coleridge, qui emprunte ici les mots – sinon les idées – de Friedrich Schelling, « the subject exists in antithesis to an object »⁵¹, et la conscience de soi « is a subject which becomes a subject by the act of constructing itself objectively to itself; but which never is an object except for itself, and only so far as by the very same act it

⁴⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie : existence et anthropologie* (Paris : Vrin, 1989), p.197.

⁵⁰ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.210.

⁵¹ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.153.

becomes a subject. »⁵² La relation entre sujet et objet est donc également obligatoire pour le poète-philosophe, qui la perçoit de manière moins concrète et plus métaphysique que son homologue français, et suggère une possible fusion entre les deux éléments, ce qui est, pour Biran, inimaginable.

Cette troisième partie a pour but de souligner les limites possibles de ce dualisme sujet/objet en psychologie, mais aussi d'en rappeler, au-delà de ces considérations, le rôle crucial dans le développement de la réflexion sur le moi au cours du dix-neuvième siècle. Elle se divisera ainsi en deux parties, l'une jugeant de l'accusation d'archaïsme dont a pu faire l'objet le dualisme en question (3.1), l'autre de sa signification historique en psychologie (3.2).

1.3.1. Un dualisme obsolète ?

Ce genre de dualisme est aujourd'hui réévalué, notamment en ce qui concerne ce qui nous intéresse ici, la réflexion sur le moi, ses sources et sa nature. Dans son magistral *The Idea of the Self*, Jerrold Seigel distingue entre trois dimensions du moi : la dimension réflexive, la dimension organique et la dimension sociale, ou relationnelle. Pour Seigel, il n'existe pas de moi qui soit confiné à l'une d'entre elles, à l'exclusion des deux autres ; ou, comme il le dit, il n'existe pas de moi 'unidimensionnel.' Pourtant, il reconnaît que c'est là une tendance bien humaine que de vouloir limiter le moi à l'une de ses dimensions, ou de limiter ses explications théoriques à une alternative simple entre deux positions opposées :

One thing that makes possible such passages between a self that is narrowly confined and one that is radically free is their common absence of ambiguity. To feel or believe that human beings do or should belong to one of two unqualified and mutually exclusive states is a familiar and recurring feature of the relations we create or imagine for ourselves and others, for instance as masters and slaves, civilized and barbarians, saved and damned, oppressed and free. Putting one's trust in polarities constitutes one particular way of viewing the world.⁵³

Seigel plaide pour une appréciation multidimensionnelle du moi, qui prenne en compte tous ses aspects et ne l'assimile pas à un seul de ceux-ci. Nous ne saurions trop souscrire à un tel appel. Mais il nous semble que, pour ce qui nous intéresse ici – c'est-à-dire la question de savoir jusqu'où le moi peut influencer sur son propre développement, et, d'une certaine manière, se faire sien – il ne fournit pas la preuve

⁵² Coleridge, *Biographia Literaria*, p.152.

⁵³ Seigel, *The Idea of the Self*, pp.9-10.

de la possibilité d'échapper à la dichotomie. En fait, il admet même, implicitement, que cette question n'est pas tridimensionnelle, mais bien réduite à une alternative, une seule, lorsqu'il tente d'expliquer l'attrait que les moi unidimensionnels, dans leur non-ambivalence, ont : 'only reflectivity can claim to found the radical freedom of the self, and only its eradication can issue in a self that is totally absorbed into some set of external determinations'.⁵⁴

Voilà la dichotomie, pour ce qui concerne le problème de la liberté, consacrée, et avec elle les concepts et le vocabulaire suivants : réflexivité, détermination, et l'opposition centrale entre externalité et (implicitement encore) intériorité. Si la liberté existe, elle est obligatoirement intérieure, et se confond avec la faculté de réfléchir sur soi ; cette faculté diminue par contre en proportion du nombre et de l'intensité des déterminations externes. D'un côté, à nouveau, les objets, et de l'autre, le sujet. Ce dualisme trouve un écho dans la distinction que fait Siegel entre 'Reflectivity' et 'Reflexivity', la première étant, encore une fois, la capacité à se réfléchir, alors la seconde ne renvoie qu'à 'the passive kind of reflection that takes place in involuntarily reflexes or in a mirror'.⁵⁵

Siegel reconnaît également que l'émergence de modèles unidimensionnels dans l'histoire répond à une nécessité, sentie ou réelle, de contrebalancer l'influence trop forte d'une explication voulue comme 'totale.'

To be sure, and it bears repeating, this [la conviction que seul le modèle inclusif est satisfaisant] does not mean that such models never contribute to self-knowledge. Their very one-sidedness may illuminate certain moments in experience, when for some reason the body or social existence weighs particularly heavily, or when an upsurge of energy gives individuals a sense, merited or not, of creative power and independence. Together with the ability of one-dimensional theories to uphold values that more complex perspectives may weaken or becloud (...), the revelatory power of one-dimensional views provides good reason for continued interest in them.⁵⁶

C'est au moins sous cet angle, d'histoire des idées en tant que révélateur des tensions, à l'œuvre en un lieu et en un moment précis, entre différentes conceptions de la direction que la vie d'une nation ou de certains individus doit prendre, que nous justifierons notre entreprise.

⁵⁴ Siegel, *The Idea of the Self*, p.10.

⁵⁵ Siegel, *The Idea of the Self*, 12.

⁵⁶ Siegel, *The Idea of the Self*, p.31.

I.3.2. Une confrontation historique

Les ‘conversions’ de Biran et de Coleridge, pour autant qu’elles témoignent d’un cheminement intellectuel particulier, s’intègrent dans un mouvement de plus grande ampleur, prenant peu à peu conscience de lui-même, et dont le projet est de renverser la domination du schème ‘classique’ de la connaissance, fondé sur l’idée que toute connaissance – et, par extension, tout acte de connaître – est réductible à un objet dont le lot ultime est d’être classé puis rangé dans l’espace adéquat.

La part de l’esprit humain dans la constitution du savoir, mais aussi la spécificité de son propre fonctionnement, distinct des mécanismes qui s’appliquent aux objets, bénéficient, à partir de Kant, de plus en plus d’attention, et c’est dans ce contexte que le sensualisme et l’associationnisme, qui ne donnent aux sens qu’un rôle de vecteurs – des objets vers le ‘sujet’ –, se voient de plus en plus critiqués.

Cette relativisation d’une objectification jusque là peu contestée est inséparable d’une reconsidération du lien entre connaissance et morale. Ce mouvement dans un sens part d’un postulat moral – l’impossibilité de penser ce qui a trait à l’humain sans penser ce qui, en lui, l’invite sans cesse à questionner sa conduite, en termes pratiques – et dans l’autre implique une meilleure compréhension de ce qui, dans le moi, est immédiatement ‘engagé’ dans la recherche et la production de la connaissance.

Progressivement, des oppositions ‘romantiques’, ou à tout le moins modernes, émergent, que nous étudierons plus avant dans la première partie de notre étude : intérieur/extérieur, mutabilité/fixité, organisme/mécanisme, activité/passivité, esprit/nature... Toutes recouvrent ce dualisme sujet/objet dont il est question ici.

Biran et Coleridge, à bien des égards, s’inscrivent dans ce mouvement, mais leur rôle demeure, à ce jour, ambigu : sont-ils des fondateurs ou de simples passeurs ?

1.4. La mécanique de l’influence

La question de savoir si – dans le mouvement qui, en France et en Angleterre, s’élève contre la domination du sensualisme, du physiologisme, du positivisme et de l’utilitarisme – Maine de Biran et Coleridge initient un certain nombre de critiques ou ne s’en font que les porte-paroles, se pose car les avis, sur ce point, sont partagés.

Cette question appelle une réponse en deux temps : il s'agit en premier lieu d'apprécier la marge d'innovation dont Biran et Coleridge disposaient alors qu'ils commencent à formuler leurs conceptions de la volonté ; en second lieu, il faut évaluer l'impact qu'ont eu ou pu avoir ces conceptions sur les philosophes, intellectuels et écrivains leur succédant.

1.4.1 Aux sources du changement

Les conditions dans lesquelles Maine de Biran et Coleridge passent d'une conception passive à une conception active de l'individu ont été évoquées plus haut (1.5). Cependant, mise à part l'influence de Kant, nous n'avons jusqu'ici pas mentionné les nombreux auteurs dont l'ascendant sur l'un ou l'autre de nos penseurs a pu être déterminant, au moment qui nous intéresse.

La difficulté tient ici au fait que Biran et Coleridge sont tous deux de grands lecteurs, qui discriminent entre les ouvrages davantage en fonction de ce que ceux-ci peuvent leur dévoiler de la vérité qu'en fonction de leurs loyautés intellectuelles ou religieuses.

Selon John Muirhead, 'the philosophical development of a mind like Coleridge's, omnivorous, sensitive, growing to the last, is necessary a tangled tale (...). There was no recorded line of thought with which he was unacquainted and with which his soul had not some bond of sympathy.'⁵⁷ William Walsh confirme cet 'Eclectisme' de Coleridge, avançant qu'il 'still saw that there was no speculative error appealing to many men which had not a golden as well as darker side'.⁵⁸

Biran, « lecteur critique remarquable de ses contemporains comme des philosophes plus anciens »⁵⁹, estime de manière comparable que

Tous les systèmes exclusifs, spiritualistes, matérialistes, idéalistes, sensualistes, sceptiques, panthéistes, nihilistes, etc... reposent chacun sur un principe absolu qui n'est qu'un côté abstrait de la nature humaine, une face de l'âme humaine ou divine, l'un des points de vue indéfiniment multiples sous lequel il est permis à l'homme d'envisager ou de connaître partiellement et lui-même et les choses.⁶⁰

⁵⁷ J. H. Muirhead, *Coleridge as Philosopher* (London: Allen and Unwin 1930), p.35.

⁵⁸ W. Walsh, *Coleridge: The Work and the Relevance* (London: Chatto & Windus 1973), p.148.

⁵⁹ Devarieux, 'Introduction', in Maine de Biran, *De l'aperception immédiate, Mémoire de Berlin, 1807* (Le Livre de Poche, Paris, 2005), p.8.

⁶⁰ Maine de Biran, *Journal*, II (1955), p.396.

Dans ce contexte, il est important de ne négliger aucun 'point de vue', si l'on veut parvenir à une compréhension totale de l'homme. Ce que le philosophe français songe à faire vers la fin de sa vie - une synthèse anthropologique des systèmes philosophiques mentionnés - Victor Cousin l'entreprendra sous le nom d' 'Eclectisme'.

Biran et Coleridge sont donc portés à lire et à méditer bon nombre d'écrits qui peuvent paraître sans liens directs ; cela rend le diagnostic des influences plus délicat, et invite à la prudence.

Le cas de Coleridge est à la fois le plus évident et le plus complexe des deux. L'influence de Kant n'est pas discutable, prouvée qu'elle est par les lettres à Thomas Poole et un certain nombre d'études de la relation entre le philosophe anglais et les transcendentalistes allemands. Certains critiques pourtant refusent de tout attribuer de la philosophie coleridgienne de l'après 1801 à ces derniers. Muirhead, par exemple, replace Coleridge dans ce qu'il appelle *The Platonic Tradition*, affirmant que

At the beginning of the nineteenth century (...) the significance of [Coleridge's] works was not so much that it introduced German methods of thought as that it revived the Platonic tradition in English philosophy. It was from the Neo-Platonists that Coleridge got his first sight of a wider world than that of Locke and Hartley, and he probably owed not less to Cudworth, John Smith and Henry More than to Kant, Fichte and Schelling.⁶¹

Les 'Cambridge Platonists', Ralph Cudworth, John Smith et Henry More en particuliers, précèdent donc, dans l'esprit de Muirhead, les Allemands dans la familiarisation de Coleridge avec une nature humaine plus active que celle que lui proposent Locke et Hartley.

Notons que le philosophe anglais se réclame également de l'héritage de penseurs plus anciens encore dans sa *Biographia Literaria*, Giordano Bruno et Jacob Boehme en particulier, et qu'il y rapproche explicitement ceux-ci de Kant et de ses successeurs.

Si le cas de Biran est apparemment plus clair – sa conversion de 1804 apparaissant plus soudaine, et davantage liée à des bouleversements d'ordre personnel qu'à

⁶¹ J. H. Muirhead *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America* (New York: The Macmillan Company, 1931), p.413.

quelque rencontre philosophique –, certains éléments invitent à penser que le philosophe français ne s'est pas converti à sa propre pensée sans aide extérieure. Après tout, certaines œuvres de Condillac et de Destutt de Tracy contiennent des références à la volonté, et même, dans le cas du second, à la motilité, c'est à dire la capacité de se mouvoir.

Si Biran reconnaît que Condillac emploie le terme de volonté, il n'en est pas moins prompt à observer que, dans le système de l'abbé philosophe, ce mot perd toute signification, puisqu'il recouvre un phénomène qui est bien davantage de l'ordre du désir⁶².

Le rôle de Tracy est plus malaisé à définir. Pour George Boas, on ne peut considérer que Biran soit un philosophe aussi original que les nombreux commentaires de certains de ses contemporains et disciples peuvent le faire croire, dans la mesure où sa philosophie n'est qu'une prolongation de celle de Destutt. François Azouvi reconnaît la dette, mais montre également que Biran change d'attitude vis-à-vis de celui qui fut son mentor, entre 1798 et 1804 : Biran entame en 1804 une critique des idées de Destutt 'd'autant plus remarquable qu'elle s'adresse à celui qui, six ans plus tôt, l'avait mis sur la voie du biranisme ; or, en jugeant maintenant la doctrine de l'ex-maître, Maine de Biran comprend que Tracy n'avait jamais été vraiment biranien'.⁶³ Certes, Tracy, dans son *Mémoire sur la faculté de penser*, de 1798, affirmait que 'sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions à proprement parler aucun jugement'⁶⁴, ce qui 'avait frappé Biran et avait fait en lui une véritable révolution'.⁶⁵

Mais Azouvi relève que le moi, chez Tracy, reste une idée abstraite 'donnée dans la sensation élémentaire, indépendamment de, et antérieurement à, l'exercice du mouvement'.⁶⁶ L'idéologue demeure donc au niveau de l' 'hypothétique'⁶⁷, en faisant

⁶² '[...] Car on entend par *volonté*, un désir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir'. Etienne Bonnet de Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Fayard, 1984), p.40.

⁶³ Azouvi, *Maine de Biran : La science de l'homme*, p.72.

⁶⁴ Destutt de Tracy va jusqu'à avancer que 'le premier acte possible de jugement est donc occasionné par la perception d'un mouvement libre dans un sens et contraint dans un autre, et [que] la première connaissance est celle de rien à quelque chose, celle d'obstacle' (A. L. C. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant* (Paris: Fayard, 1992), p.116).

⁶⁵ Azouvi, *Maine de Biran: La science de l'homme*, p.73.

⁶⁶ Azouvi, *Maine de Biran: La science de l'homme*, p.74.

⁶⁷ Azouvi, *Maine de Biran: La science de l'homme*, p.76.

du moi une simple sensation, paradoxalement toute théorique puisque qu'il ne l'explique pas par le fait de la réflexion.

Bernard Baertschi aborde la question de l'influence possible de Tracy sous un angle différent, mais parvient à la même conclusion que celle d'Azouvi ; Biran finit par voir que la volonté, chez Tracy, est moins de l'ordre de l'action que de celui de la réaction, puisqu'elle n'est que 'l'effet nécessaire de causes inaperçues'.

Ainsi, si l'Idéologue a eu raison de rapprocher le moi et la volonté, la conception qu'il se fait de cette dernière l'empêche de concevoir adéquatement l'activité, prisonnier qu'il reste du naturalisme, qui ne voit que sensibilité dans la volonté et réactivité dans celle-là, et cela même s'il se réclame, tout comme Biran, du sentiment intérieur.⁶⁸

Selon Baertschi, c'est davantage du côté de Joseph-Marie Degérando qu'il faut chercher un appui réel à la construction du biranisme. Degérando est en effet plus sensible que Tracy à la fécondité de l'opposition entre moi et non-moi, même s'il n'en tire pas des conclusions aussi approfondies que celles de Biran.

A la vérité, une influence réciproque est probable, les deux philosophes se fréquentant au moment où Biran commence à préciser sa psychologie du fait primitif ; il trouve en outre dans l'Histoire comparée de son ami des conceptions qui lui paraissent s'accorder avec ses vues, notamment celles de Schelling et de Fichte, qu'il cite plusieurs fois.⁶⁹

Cette référence à Fichte et à Schelling est d'importance, car elle confirme que Biran a pu, tout comme Coleridge, être influencé par les transcendentalistes allemands dans la phase critique de la constitution de sa pensée propre.

1.4.2 Aux sources du rayonnement

Biran et Coleridge ont-ils véritablement exercé une influence sur les penseurs engagés dans l'affrontement avec les tenants d'une conception naturaliste de l'être humain, au cours du dix-neuvième siècle ?

Deux éléments viennent compliquer le verdict : en premier lieu, l'état des publications de nos deux philosophes, de leur vivant et dans les décennies suivant leur disparition ; en second lieu, et cela est lié à la réalité d'une pensée diffusée de

⁶⁸ B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran* (Paris : Vrin, 1992), p.362.

⁶⁹ B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps*, p.363.

manières très diverses, la variété des auteurs ou acteurs sociaux prompts à citer Biran ou Coleridge, ainsi que la variété des motifs les animant.

La plupart des ouvrages importants de Biran n'ont été édités et publiés qu'à titre posthume. C'est Victor Cousin qui se charge de la première édition de certains écrits représentatifs ; lui succèdent Ernest et François Naville, Pierre Tisserand, Henri Gouhier et, plus récemment, François Azouvi, Bernard Baertschi, F. C. T Moore, responsables de la publication des Œuvres, édition critique de la presque totalité des ouvrages et manuscrits laissés par Biran à sa mort.

Cela retarde et limite la portée du biranisme, mais celui-ci n'en parvient pas moins dans les esprits et les mains de certains des intellectuels les plus influents du siècle : Victor Cousin, Pierre-Paul Royer-Collard, Théodore Jouffroy, d'une part, et Félix Ravaisson, Jules Lachelier, et Henri Bergson, d'autre part.

Si Coleridge a de son vivant publié davantage que Biran, il reste que nombre de ses écrits, correspondant parfois dans leurs intentions et leur structure à des projets que le poète-philosophe avait annoncés, ont eux aussi été publiés après sa mort. Parmi ces derniers, les *Hints towards the Formation of a more Comprehensive Theory of Life* (1848), la *Logic*, et l'*Essay on Faith* sont indispensables à une bonne compréhension de la pensée philosophique de Coleridge.

Mais, plus encore, les œuvres en prose à caractère philosophique dont la sortie est antérieure à 1834, *The Friend*, *Biographia Literaria* (1817) et *Aids to Reflection* (1825) en particulier, sont soit en apparence trop spécifiques (c'est le cas du dernier ouvrage, qui se propose de commenter des aphorismes de l'archevêque Leighton), soit trop peu organisées et concentrées pour qu'on en retire aisément les idées principales.

La réception de Coleridge varie donc selon les circonstances, en termes de disponibilité et d'interprétation des sources, ce qui contribue à expliquer les réactions très diverses, voire extrêmes et contradictoires, à ses idées philosophiques, politiques, sociales et religieuses.

Les conséquences des obscurités et lacunes qui caractérisent les œuvres respectives de Biran et de Coleridge ne sont pas les mêmes pour chacun des deux penseurs – et

cela est dû également aux perceptions très contrastées qui s'attachent à ces derniers : alors que Biran se voit rapidement 'récupéré' par un petit nombre – déjà mentionné – de penseurs, qui en font leur chef spirituel, Coleridge, du fait également de la variété de sa production, n'apparaît que rarement en tant qu'influence déterminante, et, ce qui est intéressant, n'est en particulier presque jamais reconnu comme chef de file par les idéalistes anglais.

1.5. La volonté : intérieure, individuelle et incarnée

Comment deux penseurs qui mettent la volonté au cœur de leurs philosophies respectives, et exhortent presque constamment à l'effort sur soi, ont-ils pu ne pas réussir à produire des œuvres complètes, dans le sens d'organisées et de cohérentes, susceptibles d'avoir un impact beaucoup plus concentré et circonscrit sur leurs contemporains et leurs successeurs ?

Un élément d'explication réside dans le rapport double qu'entretient la volonté avec l'intériorité.

1.5.1. L'intériorité ouverte

D'un côté, la volonté, ou l'activité humaine, est perçue par Biran et Coleridge comme liant de manière indissoluble ce qui est intérieur à l'individu à ce qui lui est extérieur.

Le corps, chez Maine de Biran, est partie intégrante de l'expérience du moi. La relation entre force hyperorganique et résistance organique opère sur le mode du 'distinct non séparé'⁷⁰, formule évoquant l'impossibilité d'échapper à la distinction et à ce qu'elle rappelle du non-moi.

Dans un sens comparable, Kathleen Coburn observe que 'Coleridge's poetry and prose, like his notebook memoranda, took root in his minute observation not only of the inner self, but of external relations; and the two were never severed from each other but seen always in some dynamic tension of opposition or reconciliation'.⁷¹

⁷⁰ A. 'Introduction', *De l'aperception immédiate*, p.6.

⁷¹ K. Coburn, *The Self-Conscious Imagination: A Study of Coleridge's Notebooks in Celebration of the Bicentenary of his Birth 21 October 1772* (Lectures delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 20, 21, 22 February 1973) (London: Oxford University Press, 1974), p.28.

La volonté, dans ce contexte, renvoie au mouvement qui jaillit de l'intérieur pour aller vers l'extérieur – c'est là son sens. Dans ce mouvement, les deux faces indissociables de l'expérience se conjuguent pour amener à un résultat voulu. Ce résultat voulu correspond nécessairement à un changement, interne ou externe, ou les deux à la fois ; il est en tout les cas l'expression d'une volonté d'influer sur le cours des choses. La transmission des idées appartient à ce type d'influence. Le fait que Biran et Coleridge n'aient jamais renoncé à l'écriture, et se soient toujours montrés soucieux de communiquer leurs idées à leur entourage, montre qu'ils n'étaient pas hostiles à l'idée d'une réception extérieure de leurs écrits, mais bien au contraire la recherchaient.

1.5.2. L'intériorité fermée

D'un autre côté, la volonté ramène l'individu vers son intériorité, fait pencher la balance en faveur de celle-ci, et, partant, de son incommunicabilité.

Notre hypothèse est ainsi que la volonté, dans le cas de Biran comme dans celui de Coleridge, est à la fois ce qui rend possible la production de l'œuvre comme œuvre véritable – car elle rend l'initiative à l'individu –, et ce qui la rend difficile, voire impossible – car, en tant que sujet, elle renvoie à l'existence de l'intraduisible, de l'incommunicable, à travers son rapport à l'intériorité.

Ainsi, lorsque Biran et Coleridge s'écrivent – puisque, nous l'avons vu, ils sont leurs propres sujets d'analyse –, ils sont pris dans une logique particulière : leur volonté leur dicte d'écrire sur elle-même, et pourtant elle se refuse à toute expression supposément exhaustive. L'écriture est vouée à ne jamais se terminer, à la fois stimulée et frustrée qu'elle est par le même principe.

Il faut ajouter à cela deux autres problèmes, dont l'un tient à la nature des volontés biranienne et coleridgienne, et l'autre aux personnalités des deux penseurs.

Chez Biran et Coleridge, l'accent est mis, dans la relation au monde, sur le mouvement, déjà évoqué, de l'intérieur vers l'extérieur. Or ce mouvement tend à imposer la réalité de ce qui l'initie au monde extérieur, davantage qu'à se faire réceptif aux phénomènes de celui-ci. Le récepteur est pour ainsi dire déjà catégorisé, neutralisé dans l'acte qui lui est destiné. Cela peut contribuer à expliquer que la

forme des écrits de nos auteurs soit plus conforme à leurs préoccupations qu'adaptée à de potentiels lecteurs.

D'autre part, paradoxalement, et malgré leurs invitations répétées à ne pas se satisfaire du monde des apparences, et à se consacrer au développement intérieur, les deux penseurs sont, de manière égale, obsédés par l'image qu'ils projettent d'eux-mêmes, et ce que pensent d'eux leurs contemporains. Jerrold Seigel remarque ainsi que Coleridge, 'despite what he said in theory, in practice (...) cared much more about the various features of his 'phenomenal self' – his reputation and achievements, as well as the persona of truth-seeker and sage his writings projected – than he did about the exalted goal of transcending it'.⁷² Chez Biran, il observe un 'desire to appear attractive to others'⁷³, mêlé d'une 'fear of never being equal to others'⁷⁴.

Biran et Coleridge souffrent de contradictions importantes – dont ils sont conscients – à cet égard, mais nous verrons que le sentiment qui l'emporte est celui de la désillusion, qui vient renforcer la vision réductrice de l'autre que nous venons d'évoquer.

En réalité ces deux problèmes nous ramènent à la relation double entre volonté et intériorité : le premier renvoie au risque d'appliquer son intériorité à l'extérieur, tandis que le second renvoie à l'intériorité elle-même, mais surtout à sa nécessaire insuffisance, et au besoin de s'appuyer sur l'extérieur pour exister pleinement. Dans ce dernier cas, l'apôtre de l'intériorité est comme pris au piège de son propre credo.

La volonté individuelle n'est donc pas garante d'une existence stable, intérieurement et extérieurement, puisque l'insatisfaction, à l'égard de soi-même ou des autres, est inévitable.

1.5.3. L'intériorité incommensurable

Mais les comportements respectifs de Biran et de Coleridge ne sont bien sûr pas les seuls responsables de l'état de leur postérité ; du côté des récepteurs, au-delà de la forme de l'œuvre, c'est le rapport à son sujet même qui pose parfois problème.

⁷² K. Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.449.

⁷³ K. Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.256.

⁷⁴ K. Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.257.

Le critère de la vérité, fort de l'appui du Scientisme pendant le dix-neuvième siècle, est demeuré extérieur. Ce phénomène a fini par rattraper la psychologie, qui à son tour est devenue expérimentale. La morale a naturellement suivi, en se fondant sur les prémisses sensualistes de plaisir et de douleur.

L'histoire des idées, d'autre part, privilégie les philosophes 'visibles' à ceux qui cherchent à exprimer ce qu'ils ont de plus personnel, d'intime. Ce fait n'est pas étranger à la forme des idées proposées, qui, pour être compréhensible, puis 'classifiable' dans un ensemble plus vaste, doit correspondre au système, dont les caractéristiques premières sont l'organisation, la cohérence et la fermeture. Une pensée philosophique prise dans un éternel recommencement, une 'persévérance', pour reprendre le mot utilisé par Anne Devarieux pour qualifier l'individualité biranienne, ou dans un certain nombre de contradictions, d'apories et d'incomplétudes, comme la philosophie coleridgienne, est dans ces conditions très susceptible d'être assimilée à un ensemble de fragments suggestifs, plutôt qu'à un 'produit fini', qu'il serait alors plus aisé de placer dans l'un des compartiments du grand tableau des théories de ce monde.

1.5.4. Les deux versants de l'individualité

De tout ce qui vient d'être dit, il ressort que, lorsque Biran et Coleridge, chacun à leur manière, s'engagent à fonder l'individualité, dans le sens d'un moi singulier et conscient de lui-même et de sa singularité, sur la volonté, ils s'engagent dans le même temps, consciemment ou non, à payer le prix d'une telle individualité, en termes de déséquilibres, de contradictions, et de reconnaissance. Nous disons ici 'd'une telle individualité', car il est crucial de distinguer entre l'individualité fondée en volonté et donc en intériorité, et l'individualité découverte par le siècle des lumières, et érigée par lui en unité de mesure de la société. Cette dernière, à l'origine de l'individualisme, n'appréhende l'individu qu'au travers de la quantité, c'est-à-dire par son versant externe. Un certain nombre de dictionnaires de philosophie anglo-saxons donnent des définitions de l'individu qui correspondent en tous points à cette acception : ainsi pour Simon Blackburn, les 'individuals' sont 'the things counted as single for the purpose in hand'⁷⁵ ; pour A. R. Lacey, ils correspondent à 'whatever

⁷⁵ S. Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p.191.

can be counted, one by one ('individuated'), or can be talked of or referred to [...].⁷⁶ Le *Blackwell Dictionary of Western Philosophy* fait écho à ces définitions dans la première partie de son entrée 'Individual', en avançant que 'in a standard sense, an individual is something that can be individuated, that is, counted or picked out in language and thus be distinguished from other things'⁷⁷. Mais il ajoute, à la différence d'autres dictionnaires, que 'in moral, political, and social thought, an individual is a person, in contrast to a group or society'⁷⁸. Cela étant dit, sa définition de l'Individuality ne se rapporte elle aussi qu'aux 'things'.⁷⁹

Quelques dictionnaires de philosophie français reviennent sur son statut d'objet de pensée⁸⁰, mais insistent également sur son caractère incommunicable. Fabien Chareix note ainsi qu'en philosophie moderne, on considère que 'l'individualité ne se laisse pas connaître, car la connaître, c'est la figer dans des catégories, un entrecroisement de concepts c'est-à-dire d'universels dont on ne voit pas à quel moment ils parviennent à cerner la pointe ténue de la singularité'⁸¹. Avant lui, Elie Blanc affirme que 'l'individu est ce qu'on ne peut attribuer à plusieurs ; l'individu est donc incommensurable'⁸².

L'individualité comprise et vécue de l'intérieur est, à l'instar de cette appréhension, de l'ordre de l'incommensurable, et contient son principe en elle-même. L'indivisibilité qui en est l'attribut premier n'est plus alors seulement l'impossibilité de la diviser pour un être extérieur, mais l'unité perçue comme corrélatrice du sentiment de l'existence, l'unité qui unit.

1.5.5. La volonté incarnée

A la lumière de nos considérations sur les dimensions philosophique, psychologique et morale, et historique de l'émergence des conceptions de la volonté de nos deux auteurs, nous pouvons maintenant reprendre notre question de recherche initiale :

⁷⁶ A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1993), p.105.

⁷⁷ N. Bunnin and J. Yu (eds.), *The Blackwell Dictionary of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2004), p.339.

⁷⁸ N. Bunnin and J. Yu (eds.), *The Blackwell Dictionary of Philosophy*, p.339.

⁷⁹ N. Bunnin and J. Yu (eds.), *The Blackwell Dictionary of Philosophy*, p.341.

⁸⁰ J-L. Solère, 'Individu : philosophie antique et médiévale', in M. Blay (ed.), *Grand Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Larousse & CNRS Editions, 2003), p.545.

⁸¹ F. Chareix, 'Individu : philosophie moderne', in M. Blay (ed.), *Grand Dictionnaire de la philosophie*, p.548.

⁸² E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie, ancienne, moderne et contemporaine* (New York: Burt Franklin, 1906), p.676.

‘Dans quelle mesure, et de quelle manière, la fondation du moi, par Maine de Biran et de Samuel Taylor Coleridge, sur la volonté individuelle a-t-elle affecté leurs postérités respectives ?’

Nous avons vu que les deux penseurs, malgré leurs différences de caractère, de situation socio-professionnelle et d’éducation, partagent le goût de l’introspection, et que la découverte de la volonté coïncide, dans les deux cas, avec l’ambition de fonder le moi sur cette introspection (1). Nous avons examiné le potentiel de la volonté en tant que révélateur d’une certaine vérité, ainsi que ses possibles failles, en tant que principe unique de l’individualité (2) Nous avons observé que l’un des événements majeurs à surgir avec la découverte de la volonté est la distinction entre sujet et objet, distinction dont la pertinence est aujourd’hui contestée mais dont on reconnaît au moins le caractère déterminant lorsqu’il s’agit d’expliquer les débats épistémologiques et moraux des siècles précédents (3). Nous avons avancé un certain nombre d’arguments en faveur d’une reconnaissance de Biran et de Coleridge comme sujets de leurs propres philosophies, c’est-à-dire comme acteurs à l’égard de celles-ci, aussi bien en termes de création qu’en termes de transmission (4). Nous avons enfin entamé une synthèse de toutes ces considérations, en étudiant les rapports entre intériorité, volonté et altérité (5).

Les dimensions comparatiste, philosophique, morale et historique du problème ayant ainsi été mises en évidence, il nous faut maintenant l’étudier au travers des vies intellectuelles et spirituelles des deux penseurs que nous avons choisis, étant donné qu’ils en sont l’incarnation proprement individuelle et historique.

L’ordre qu’une telle étude doit suivre ne peut être que chronologique, car il doit suivre le mouvement même de la pensée de nos deux penseurs, et l’intégrer autant que possible dans le mouvement plus ample des idées, dans lequel ils s’inscrivent.

Le corps de notre étude se divisera ainsi en trois grandes parties :

‘L’émancipation’ (1), qui introduira à la rupture épistémologique à laquelle participent Biran et Coleridge (1.1), dressera un portrait de ce que les deux penseurs

réfutent (1.2), précisera leur rapport avec Kant et les idéalistes allemands (1.3), et se terminera par une réflexion sur la relation entre vérité et système (1.4).

‘L’affirmation’ (2), qui explorera les contradictions et la portée morale du principe de volonté (2.1), pour ensuite comparer les explications biranienne et coleridgienne de l’origine de la volonté (2.2), de ses implications quant au moi (2.3), et de ses relations avec ce qui n’est pas elle (2.4).

‘La projection’ (3), enfin, qui s’intéressera au rôle de l’altérité dans les processus de création de nos deux penseurs (3.1), puis à leurs légitimités respectives auprès de leurs publics (3.2), dans le but de mettre en contexte la réception de leurs conceptions de la volonté à proprement parler, au cours du dix-neuvième siècle (3.3). Cette troisième partie se terminera sur une interprétation de la susdite réception, destinée à introduire la conclusion de ce travail.

Celle-ci prendra la forme d’une récapitulation de l’ensemble des analyses faites jusque là, mais aussi d’un bilan de la comparaison poursuivie du début jusqu’à la fin de notre étude. Elle visera à montrer que Biran et Coleridge partagent bien un sort similaire, en ce que leurs postérités se ressentent de leur choix de communiquer ce qui est incommunicable, mais qu’ils ont connu malgré tout des postérités très différentes, en fonction du milieu ou des milieux dans lesquels ils ont évolué, de leur propre attitude face à l’altérité, et de la forme de leurs travaux.

1 L'émancipation

Par 'émancipation', nous entendons ici le moment crucial où, à la faveur d'une altération dans les circonstances de leur vie intellectuelle ou affective, Maine de Biran et Coleridge s'affranchissent de l'influence de leurs premiers maîtres et commencent à façonner leur propre pensée. Cette libération a un sens double, si l'on considère qu'elle signifie, négativement, l'indépendance à l'égard de qui la met en péril, et, positivement, la capacité à se construire par ses propres moyens, en d'autres termes, l'autonomie. Ce second sens est d'autant plus prégnant que c'est pour forger une théorie de la volonté que Biran et Coleridge se soustraient à l'empire de ce qui en compromettrait jusqu'à sa possibilité, selon eux du moins.

Biran et Coleridge entament donc leur quête de liberté par un acte libre, et cela ne peut manquer de paraître naturel. En effet, la liberté, dès lors qu'elle émerge, n'a de compte à rendre qu'à elle-même ; s'il en était autrement, serait-elle vraiment ce qu'elle prétend être ? Mais cet acte est-il, en chacun d'eux, véritablement libre ? Jusqu'où peut-on considérer que nos deux penseurs se sont dégagés de l'emprise du sensualisme par eux-mêmes ? Cette question est capitale, dans la mesure où elle touche à celle de l'originalité des théories concernées. Et sa pertinence est accrue du fait que la période à laquelle Biran et Coleridge vivent et écrivent est marquée par des développements philosophiques inédits, particulièrement dans les contrées de langue allemande. Emmanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling et Georg Wilhelm Friedrich Hegel contribuent à mettre en perspective l'empirisme hérité de Francis Bacon et à réorienter le débat épistémologique vers des questions plus inclusives de la complexité psychologique de la nature humaine.

Dans le cas de Coleridge en particulier, la question de ce que l'homme de lettres anglais doit à Kant, Fichte ou Schelling, pour ce qui concerne son credo et ses idées métaphysiques, est aussi essentielle qu'elle est traditionnelle. Qu'il s'agisse de certains poèmes, de sa *Biographia Literaria* ou de ses conférences sur l'histoire de la philosophie, le problème du plagiat est régulièrement soulevé, au point de n'être plus vraiment une question ; le seul problème étant en définitive celui de la nature profonde de la pensée de Coleridge. Au milieu des loyautés multiples qui colorent

simultanément ou successivement cet esprit en constant apprentissage, il peut être difficile de distinguer ce qui lui appartient en propre. Certains critiques n'hésitent pas à avancer que Coleridge ne fut en fait jamais plus qu'un étudiant en philosophie, brillant certes, mais étudiant seulement. Dans ce contexte, il est donc indispensable de faire le départ entre ce qui fut appris, ce qui fut 'emprunté', et ce qui fut transformé, pour devenir proprement coleridgéen.

Au contraire de Coleridge, Biran a la réputation d'être un penseur original, dont la pensée n'appartient qu'à lui-même. Aujourd'hui comme au dix-neuvième siècle, le biranisme continue d'apparaître comme la première philosophie à véritablement rompre avec l'empirisme qui caractérise la plupart des 'lumières.' Néanmoins, un certain nombre d'aspects de cette philosophie sont déjà présents dans d'autres œuvres, où l'on ne s'attendrait pas à les trouver. La force de Biran est sans doute de subordonner tous ces aspects à une seule et même idée, dont la formulation, parce qu'elle porte l'empreinte d'un esprit véritablement individuel, a la fraîcheur d'une question nouvellement posée. Coleridge aurait cette même faculté à marquer les idées qu'il manipule de sa personnalité, mais également un œil plus complaisant pour les détails, les nuances, et en général la diversité de l'expérience humaine.

La question de savoir ce qui, de Kant ou d'autres penseurs, se trouve dans les pensées respectives de Biran et de Coleridge, rejoint par extension celle de savoir ce qu'on y trouve également du siècle, ou, pour être plus exact en l'occurrence, de l'atmosphère intellectuelle et sociale de la fin du dix-huitième siècle et du début du dix-neuvième. Notre conviction, ici, est que les deux penseurs s'insèrent parfaitement dans l'amalgame de mouvements qui caractérise cette période de bouleversements et de transformations, mais aussi de continuation du même sous des formes inédites. Plus précisément, Biran et Coleridge cumulent un certain nombre de signes d'appartenance à un courant dont la finalité est de substituer à ce qui semble être l'homogénéisation des lumières une compréhension plus intime, plus personnelle de ce que sont la connaissance, ses sujets et ses objets. Ce courant se décline sous plusieurs formes, l'une des plus fameuses d'entre elles demeurant le romantisme. Mais là où il peut être tentant de le limiter à ce mouvement, dans son sens restreint de mouvement littéraire et artistique, certains philosophes contemporains ont vu à l'œuvre une impulsion emportant tous les aspects de la vie et

du savoir humains, digne de figurer, de nos jours, dans une ‘archéologie des sciences humaines.’

La question étant alors maintenant de savoir, si Biran et Coleridge s’inscrivent dans ce courant, ou cette rupture, où donc se situent-ils, dans sa chronologie ? Sont-ils des initiateurs, ou des continuateurs ? Répondre à cette question demanderait de connaître, dans les moindres détails, les vies de tous les acteurs et œuvres concernés par ce mouvement, ainsi que leurs relations, des plus anodines au plus déterminantes. Nous nous contenterons ici de mettre nos deux penseurs dans la perspective de la rupture, pour souligner ce qui les y rattache et ce qui les en éloigne ; pour souligner, en bref, ce qui les constitue dans leur singularité.

C’est ce que nous ferons en premier lieu, pour également poser le contexte général de ‘l’action.’ Nous nous pencherons ensuite sur ce qui la précède, c’est-à-dire l’idéologie des lumières, telle que perçue, et réduite, par nos deux penseurs. Le troisième chapitre de cette partie portera à son tour sur le moment de la rupture, et plus exactement sur les outils utilisés par Biran et Coleridge pour s’émanciper, et leur provenance. Enfin, nous préparerons la partie suivante par une réflexion sur le sens et les implications de l’opposition entre une philosophie empiriste et systématique, et une philosophie fondée sur la seule (ou presque) volonté.

1.1. La rupture épistémologique

Any historical period contains within itself many processes and themes, not necessarily all knit together in a seamless web; there are always loose ends.⁸³

Le modèle sous-jacent d'une évolution qui fait succéder les périodes de plénitude aux périodes de crises, n'est pas satisfaisant. Chaque époque peut-être dite de crise : certains discours se décomposent, livrent leurs éléments aux bricolages et aux synthèses bancales, tandis que d'autres semblent trouver leur équilibre.⁸⁴

Ce sont les historiens qui font l'histoire, plutôt que les personnages du drame, qui ne savent pas ce qu'ils font. Les érudits mettent chacun à sa place, distribuent les rangs, diagnostiquent les influences, établissent les filiations, établissant un domaine d'intelligibilité qui s'imposera aux générations à venir.⁸⁵

Ces trois citations ont pour point commun de mettre en garde contre une trop grande simplification, une division complaisante du temps historique en périodes bien définies, se succédant avec l'aisance des vagues d'une marée calme et prévisible. L'histoire n'est pas un mouvement un et indivisible, que l'on pourrait ségementer à l'envi ; elle correspondrait plutôt à une superposition de chemins, qui s'emmêleraient, se rencontreraient parfois, mais garderaient chacun leur temporalité propre. De ce foisonnement permanent, il est sans doute possible de voir émerger, ça et là, quelque motif récurrent, mais il est impossible d'en conclure à la domination absolue de tel ou tel motif. Pourtant, nous dit Gusdorf en filigrane, il faut bien 'faire l'histoire.' Il faut bien dégager les tendances générales les unes des autres, quitte à se tromper, pour faire sens des événements, pour 'établir un domaine d'intelligibilité.'

Le tournant du dix-huitième siècle est souvent considéré comme l'époque à laquelle le romantisme prend forme, d'abord en Allemagne, ensuite en Angleterre, puis en France et dans le reste de l'Europe. Définir le romantisme n'était déjà pas facile pour ses principaux protagonistes, ainsi que le prouve une lettre de Friedrich Schlegel à son frère August Wilhelm, dans laquelle le premier dit au second qu'il lui faudrait au moins cent pages pour ce faire⁸⁶ ; la tâche est d'autant plus ardue pour l'historien, qui doit faire face à un grand nombre de contradictions, de situations limites, qui, d'une

⁸³ R. N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975), p.200.

⁸⁴ M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)* (Paris : Presses Universitaires de France, 1988), p.24.

⁸⁵ G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 13 vols (Paris : Payot, 1982), IX: *Fondements du savoir romantique*. p.25.

⁸⁶ 'J'aurais de la peine à t'envoyer mon explication du mot Romantique, car elle tient en cent vingt-cinq pages d'imprimerie.' Cité in C. Le Blanc, L. Margantin, O. Schefer, *La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand* (Paris: José Corti, 2003), p.9 n.1.

certaine manière, laissent toujours s'échapper la nature profonde du phénomène. Bon nombre d'historiens des idées, tels Franklin Baumer, John Herman Randall, ou Roland N. Stromberg, reconnaissent cette difficulté, et ne l'éluent pas. Nul critique, pourtant, ne cerne avec autant de finesse, d'acuité, les différents problèmes posés tout autant par l'essence même du romantisme que par son incarnation historique, que Georges Gusdorf.

Pour celui qui y voit 'un ferment culturel, un type de sensibilité caractéristique de l'époque'⁸⁷, et qui a conscience de ce que cette sensibilité tend vers l'unité et le développement organique, dans un même souffle, de l'univers, établir des critères au moyen desquels évaluer le degré de romantisme de tel auteur ou de telle œuvre est dangereux : 'Le romantisme ne peut être compris que dans sa totalité (...)'.⁸⁸, dit-il, après avoir déploré que, lors de rencontres interdisciplinaires organisées par lui, les spécialistes se soient cantonnés à leurs domaines respectifs, artificiellement découpés au cœur du phénomène. Mais plus dangereuse encore est 'l'utilisation non critique' de ce 'concept polymorphe'⁸⁹ par excellence. Que faire alors ? En fait, ce que Gusdorf dénonce, c'est l'application au romantisme d'outils et de méthodes qui ne lui sont pas adaptés, car précisément hérités du rationalisme qu'il est venu contrer. Si l'on doit mettre en lumière les caractéristiques du mouvement, elles doivent être éclairées comme le sont les traits saillants d'un visage, d'un ensemble qu'on ne peut appréhender que d'angle en angle, mais jamais en le disséquant. C'est ce que nous tenterons de faire ici, en vue de mieux comprendre nos deux penseurs, de mieux jauger leur intégration à l'atmosphère intellectuelle de l'époque et de mieux apprécier leur part d'originalité, pourvu qu'il y en ait une. On se demandera peut-être s'il n'est pas absurde de procéder à cette analyse, dans la mesure où il est généralement acquis que Coleridge est romantique, et que Biran est tout au plus quelque chose entre un idéologue renégat et un humaniste-spiritualiste. Mais c'est précisément de ce genre de généralisation que Gusdorf cherche à nous alerter. Il parle pour sa part de 1817, année de la publication de la *Biographia Literaria*, l'ouvrage 'théorique' majeur du poète-philosophe anglais, comme d' 'une date où l'appartenance de Coleridge au romantisme, si elle a jamais existé, est devenue

⁸⁷ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.38.

⁸⁸ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.38.

⁸⁹ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.43.

problématique.⁹⁰ Et du Journal de Maine de Biran comme d'un 'témoignage romantique'.⁹¹ Il n'est d'ailleurs pas le seul à inclure Biran dans le mouvement. Stromberg, s'intéressant à la philosophie romantique allemande, relève que 'meanwhile France was not without idealist and romantic philosophic strains, as for example, Maine de Biran and Victor Cousin',⁹² tandis que Baumer, qui se penche sur les relations entre romantisme et science, remarque : 'not a few romantics, Schelling, for example, who became secretary of the Academy of Sciences at Munich, and the French philosopher Maine de Biran, who admired the physicist Ampère, eagerly followed the latest developments in science'.⁹³ Nous pouvons ajouter à cela, entre autres, la vingtaine de pages que George Boas consacre au philosophe de Bergerac dans son étude sur les *French Philosophies of the Romantic Period*, et la comparaison qu'établit Isaiah Berlin entre Biran et Fichte au détour d'une page de ses *Roots of Romanticism*.

Une tentative de repositionnement de nos deux penseurs s'impose donc.

Mais pas seulement vis-à-vis du romantisme : si l'on en croit Michel Foucault, au crépuscule du dix-huitième siècle, c'est à l'avènement de l'âge de l'Histoire que l'on assiste, âge qui, dans la mesure où il demeure le nôtre à bien des égards, se confond avec la modernité elle-même. Et, à lire *Les mots et les choses*⁹⁴, on ne peut s'empêcher de penser que, son auteur eut-il eu connaissance, ou du moins une plus grande connaissance de Biran et de Coleridge, il les aurait, sinon inclus à son analyse, du moins évoqués. Mais cet espoir est à nuancer : si Foucault aurait pu, à la rigueur, épargner Biran dans son impitoyable critique de l'Idéologie, on ne peut attendre de lui, rétrospectivement, qu'il prenne Coleridge au sérieux – ce qui renvoie à une méconnaissance qui fera l'objet d'études plus poussées dans notre discussion sur la postérité de nos deux penseurs. Toujours-est-il que le nouveau paradigme dont fait état la fin de l'Archéologie des sciences humaines semble fait pour recevoir, voire expliquer et éclairer leur démarche philosophique. C'est cette hypothèse que nous testerons dans la seconde et la troisième grande partie de notre présente étude.

⁹⁰ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.118.

⁹¹ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.37.

⁹² Stromberg, *An Intellectual History*, p.223.

⁹³ F. L. Baumer, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600-1950* (New York: Macmillan, 1977), pp.281-282.

⁹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).

Le but sera le même qu'avec le romantisme : rendre à chacun, l'auteur et l'atmosphère intellectuelle, ce qui lui revient en propre. L'enjeu, lui est peut-être plus important : savoir dans quelle mesure il est possible de placer Biran et Coleridge au rang des premiers penseurs modernes.

1.1.1. Main de Biran, Samuel Taylor Coleridge et le romantisme

Il existe une épistémologie romantique, dont la marque se retrouve dans la théologie et la philosophie, dans la psychologie et l'anthropologie, dans les sciences de la nature et de l'homme.⁹⁵

Romanticism was (...) much more than an artistic and literary movement.⁹⁶

Le romantisme, nous dit donc Gusdorf, est à appréhender dans sa totalité, et il s'agit de respecter sa forme et sa dynamique propres, en l'envisageant sous un certain nombre de perspectives, sans jamais oublier que dans l'ombre de ce qui est momentanément éclairé, d'autres angles, d'autres traits viennent compléter, expliquer l'objet de notre concentration.

Cette complexité du romantisme n'empêche pas qu'il se caractérise par une théorie de la connaissance très spécifique, dont il nous faut préciser les modalités, et les rapports avec les théories respectives de Biran et Coleridge.

Il y a un élan romantique, qui part de l'intérieur pour transcender le monde extérieur et l'expliquer en vertu de ses propres lois, de ses propres attentes. Mais il existe aussi, et plus concrètement, une 'forme' romantique qui n'épargne aucune œuvre authentiquement tournée vers un absolu, quel qu'il soit, et c'est à cette forme que nous nous intéresserons, après avoir étudié le 'fond' du mouvement pour ainsi dire.

⁹⁵ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, pp.53-54.

⁹⁶ Baumer, *Modern European Thought*, p.270.

1.1.1.1. Le romantisme, de l'inspiration à la projection

Intérieur / extérieur

Le romantisme privilégie le sujet par rapport à l'objet, et l'intérieur par rapport à l'extérieur. En cela, il s'oppose directement au classicisme, dans lequel tout est objet, y compris le dépositaire du savoir : 'la spéculation abstraite se déploie dans un vide d'humanité et de divinité'⁹⁷ ; 'la vertu de l'homme de science est l'objectivité, l'oubli de son individualité propre'.⁹⁸ Au contraire, 'le romantisme affirme la priorité du dedans sur le dehors ; il opère une révolution copernicienne'⁹⁹ au terme de laquelle la source de la connaissance, comme celle de la vie, biologique et individuelle/humaine, jaillit de l'intérieur.

Maine de Biran et Coleridge s'inscrivent tous deux dans ce changement de perspective, l'un avec son insistance sur le sens intime, et ce que celui-ci lui révèle de sa 'force hyperorganique', l'autre avec son renvoi, moins régulier mais tout aussi significatif, à 'the inner sense'¹⁰⁰, et avec son insistance sur l'imagination, force procédant de la conscience comme de l'inconscient, et les emportant dans son mouvement vers le dehors. Dans les deux cas, l'être est avant tout une puissance intérieure, qu'il s'agit d'appréhender de l'intérieur : elle est à la fois le moyen et la fin de l'étude de soi, de la véritable psychologie : 'en recourant au concept d'une force hyperorganique, Biran trace un partage décisif entre psychologie et physiologie, observation intérieure et observation extérieure (...)'¹⁰¹, nous dit Pierre Montebello, tandis que William Walsh souligne que 'the essence of Coleridge's conception of human experience was that life was initiated from within. It was self-conceived, self-born.'¹⁰²

Un certain nombre d'allusions à telle faculté, ou à tel principe, viennent confirmer ce renversement : l'oeil, chez Biran comme chez Coleridge, est à maintes reprises présenté comme le sens le moins propre à éveiller la conscience de soi, et le plus susceptible d'emporter l'être loin de lui-même, au dehors. Pour Biran, il n'est pas

⁹⁷ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.362.

⁹⁸ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.364.

⁹⁹ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.371.

¹⁰⁰ Pour Coleridge, 'Philosophy is employed on objects of the inner sense [...]' (Coleridge, *Biographia Literaria*, p.143.).

¹⁰¹ P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran* (Paris : Ellipses, 2000), p.25.

¹⁰² Walsh, *Coleridge: The Work and the Relevance*, p.145.

aisé de passer de la ‘vision’ au ‘regard’, c’est à dire de la réception passive des impressions externes à un certain contrôle du sens de la vue :

Faut-il s’étonner que les faits du sens intime aient échappé à un organe qui nous transporte si loin d’eux, si loin de nous-mêmes ? Faut-il s’étonner qu’en prenant ce sens externe prédominant pour modèle ou pour type primordial de la connaissance, et généralisant immédiatement les résultats de sa fonction représentative, l’on ait été conduit, tantôt à une sorte de matérialisme qui établit le sentiment et la pensée dans une dépendance nécessaire et absolue des objets, tantôt à un idéalisme qui anéantit ces objets eux-mêmes pour leur substituer des images, fantômes légers, créations spontanées de notre intuition, qui n’ont pas besoin de support pour exister, pour être en qualité d’objets ?¹⁰³

Tout comme Biran, Coleridge reconnaît la ‘prédominance’ de ce sens, et va même jusqu’à parler de ‘despotism of the eye’.¹⁰⁴ La vue et le monde extérieur sont déjà liés dans la lettre du 23 mars 1801 à son ami Poole, citée plus haut, où il discute de l’empirisme triomphant des XVIIèmes et XVIIIème siècles : ‘Newton was a mere materialist. Mind, in his system, is always passive,- a lazy Looker-on on an external world.’¹⁰⁵

L’œil est également le symbole du monde des apparences, et cela doit nous amener à comprendre le retour à l’intériorité, chez nos deux auteurs, comme une nécessité non seulement métaphysique ou épistémologique, mais aussi morale. Le Journal de Maine de Biran est plein d’allusions aux dangers de la vie mondaine, royaume des sensations et donc du mensonge à soi-même, puisque les sensations viennent de l’extérieur et s’opposent directement à la volonté, force tout intérieure qui constitue le moi véritable.¹⁰⁶ Bruce Bégout, auteur de *Maine de Biran : la vie intérieure*, montre en quoi tout, chez Biran, converge vers cette recherche du moi véritable, qui n’existe paradoxalement que dans la confrontation avec ce qui lui est étranger :

¹⁰³ Maine de Biran, *De l’aperception immédiate, Mémoire de Berlin*, pp.208-209.

¹⁰⁴ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.62.

¹⁰⁵ Coleridge, *Letters*, II (1956), p.706.

¹⁰⁶ Dès ce que l’on appelle aujourd’hui *Le vieux cahier*, rédigé dans les années 1790, Biran donne le ton de son futur *Journal* : ‘Tout ce que je vois m’éloigne de mes projets. Quoique isolé et dans la retraite, il me reste encore beaucoup trop de mauvais exemples. J’ai assez à faire quand je suis seul de reformer, d’écarter toutes les pensées pitoyables, tous les désirs insensés qui se présentent à mon imagination et s’opposent à l’exercice de ma raison ; mais si je vois du monde, les discours déraisonnables, les misères dont ils s’occupent et quelquefois les méchancetés qu’on débite, tout contribue à m’éloigner de ce que je voudrais être. La mollesse de mon caractère me livre aux hommes les plus sots, l’envie de rendre tout le monde content de moi me fait accommoder à tous les genres de conversations. Je ne suis plus moi, je me mens à moi-même, je dis force bêtises, je fais mille bévues, j’emporte des distractions, quelquefois des impressions vicieuses ! Avec tout cela, on n’avance guère dans la carrière de la raison et de la vraie philosophie. Du caractère dont je suis et pour seconder mes intentions de réforme, je ne devrais voir que des personnes honnêtes et sensées ou vivre absolument seul.’¹⁰⁶ (Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse* (Paris: Vrin, 1998), pp.98-99).

l'intériorité biranienne 'est avant tout une puissance de séparation, plus qu'un lieu'¹⁰⁷
Il s'agit de se séparer de 'ce qui dort : le corps, le monde extérieur'¹⁰⁸, tout ce qui n'est pas le moi actif. Nous verrons que cette opposition a un certain nombre de retombées, quant à l'appartenance supposée de Biran au romantisme.

Coleridge s'oppose également à toute 'morale' fondée sur les sens, et demeure l'un des grands pourfendeurs de l'utilitarisme et de l'hédonisme triomphants du XIX^{ème} siècle, positivismes que Baumer comme Stromberg rattachent à l'empirisme tout-puissant des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Mais si, dans les mots de M. H. Abrams, pour Coleridge, 'Man's consciousness involves 'self-consciousness and self-government' – the awareness of self, the power to reflect, the knowledge of alternatives, and the need to make moral choices' et 'Man is thus "referred to himself, delivered up to his own charge"'¹⁰⁹, l'autre n'est pas pour autant simplement un obstacle nécessaire, bien au contraire : 'in the prose as in the poems (...) what we see is a sense of the same determination to question the facts of the relatedness of inner and outer worlds'¹¹⁰, d'après Kathleen Coburn. Bien se connaître est pour notre penseur indispensable à une bonne compréhension de ces liens, dans la mesure où "my Neighbour is my other Self, othered by Space"¹¹¹ et où donc 'increasing our consciousness of self is a moral obligation, because the lack of it can be harmful to other persons, and destructive of that "continuousness" of interlocking and constructive relationships that is essential to the good society'.¹¹²

Mais revenons à la source de vie dans l'individu : la référence à Newton, dans la lettre de Coleridge citée plus haut, n'est pas anodine ; comme le note Biran dans le passage juste cité, donner la priorité à l'extérieur sur l'intérieur revient à sortir du sujet qui perçoit pour le mettre au même rang que les objets soi-disant perçus. La mécanique prend alors le pas sur la vie, et les relations de système sur l'implication, l'engagement dans le vécu.

¹⁰⁷ Bégout, *Maine de Biran*, p.16.

¹⁰⁸ Bégout, *Maine de Biran*, p.16.

¹⁰⁹ M. H. Abrams, 'Coleridge and the romantic vision of the world', in M. H. Abrams, *The Correspondant Breeze: Essays on English Romanticism* (New York: W.W. Norton, 1984), p.212.

¹¹⁰ K. Coburn, *Experience into Thought: Perspectives in the Coleridge Notebooks* (Toronto: University of Toronto Press, 1979), p.68.

¹¹¹ Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.34.

¹¹² Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.33.

Vitalisme et organicisme

‘L’épistémologie romantique procède à partir d’une expérience vitale ; la science du réel est subordonnée à une prise de conscience de l’existence humaine.’¹¹³

Dans le romantisme, donc, la vie l’emporte sur le mécanisme. Comme le note Franklin Baumer, ‘the geometric spirit, though metaphysically bold, tried to subject all life to reason, and thus to mechanize and demean it’.¹¹⁴ Le romantisme signe la revanche de la vie, qui transcende et déborde les systèmes froids et réglés qu’on lui avait substitués jusque là.

Coleridge, toujours désireux de réconcilier les extrêmes, ne disqualifie pas entièrement la philosophie empirique ou ‘mécanistique’ ; il lui dénie juste sa prétendue capacité à tout expliquer :

Although Coleridge like the young Wordsworth admired Newton’s sublime discoveries’, he objected to his metaphysics. Coleridge wanted a ‘more comprehensive theory of life’ as the full title of his book indicates, which would encompass mechanistic science, but at the same time remove it from its ‘philosophic throne.’ The body could not be explained simply as a hydraulic machine, nor could chemical affinities, electricity, heat and the like be explained simply by mechanics. Coleridge, in fact, turned the Newtonian metaphor upside down, and explained, in the manner of Naturphilosophie, inorganic as well as organic nature by means of the emergent attributes of life.¹¹⁵

Si Biran ne peut être soupçonné d’avoir jamais souscrit à la ‘Naturphilosophie’, il est bien plus sensible à l’expérience vécue que ne le sont Condillac et les idéologues. Cela dit, son retour permanent au témoignage du sens intime est sans doute moins le signe d’un attachement au principe vital en tant que tel que celui d’une obsession vis-à-vis de la réalité existentielle. La conscience individuelle correspond chez Biran à un état de commencement perpétuel, de reprise en main constante ; il ne paraît pas y avoir, dans la pensée du philosophe de Bergerac, de place pour la croissance organique, le développement naturel de l’être. Bruce Bégout souligne cette carence lorsqu’il évoque l’unité biranienne du moi : ‘c’est une unité qui se répète, non qui s’accroît.’¹¹⁶ Même la vie dite ‘de l’esprit’ est le résultat d’une grâce faite par Dieu au moment qui Lui convient. Si le biranisme est le fruit d’un cheminement, il ne semble pas en être un lui-même. Il est avant tout pensée de la conscience claire, ou

¹¹³ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.369.

¹¹⁴ Baumer, *Modern European Thought*, pp.270-271.

¹¹⁵ Baumer, *Modern European Thought* p.282.

¹¹⁶ Bégout, *Maine de Biran*, p.17.

de ses opposés. Et en ce sens, il n'est pas romantique : 'la philosophie classique, philosophie de la présence d'esprit, de la vigilance, ne sait que faire de la pensée confuse, régime le plus fréquent de la conscience humaine, réduit à un lieu d'illusion ou d'erreur'.¹¹⁷ Cet attachement à la clarté l'éloigne dans une certaine mesure de Coleridge, distance qui se retrouve dans la forme même de leurs écrits respectifs, comme nous le verrons.

L'absolu

L'idée d'organisme renvoie à celle de nature, et il faut bien reconnaître que là non plus, Biran ne se pose pas en romantique. Si son Journal est plein d'allusions à la beauté de telle lumière, de tel paysage, sa philosophie ne prend en compte l'extérieur qu'en tant que celui-ci fournit une opposition nécessaire à l'intérieur, une opposition qui, tout comme celle du corps, a pour rôle, voire pour fonction de révéler l'individu à lui-même. Biran ne voit pas dans la nature une force amie, fraternelle ; elle est avant tout autre, philosophiquement parlant.

Si donc, dans la mesure où il faut, pour que la relation de conscience s'établisse, une force hyperorganique et un terme d'application, 'le rapport entre engendreur et engendré apparaît comme un rapport de réciprocité', et 'ni l'objet, le dehors, ni le sujet, le dedans, ne sont pleinement existants dans leur dissociation'¹¹⁸, il ne s'ensuit pas que le sujet et l'objet tendent à se confondre, dans un même mouvement d'empathie, d'amour universel. Or 'le savoir romantique est un savoir des confins, à la rencontre de l'âme et du corps, à la frontière du conscient et de l'inconscient, de la science et de l'amour.'¹¹⁹

Le seul absolu que Biran connaisse, c'est celui de l'état individuel, fut-il animal, humain ou spirituel. L'absolu spirituel, l'abandon au 'souffle divin' est moins une rencontre, une fusion qu'un envahissement, une réception qui ne concerne que ses deux termes – le récipient et la présence divine – et laisse de côté tout le reste : les autres êtres humains comme l'univers.¹²⁰ Quelques propos sur la sympathie (par

¹¹⁷ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.362.

¹¹⁸ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.375.

¹¹⁹ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.366.

¹²⁰ 'On a beau faire, dit Biran, il faut ou tomber dans l'absurde en soutenant le scepticisme ou le matérialisme qu'on prétend combattre, ou commencer par la psychologie, c'est-à-dire prendre son point d'appui dans ce *moi*, cette personne humaine qui est le centre où tout arrive, si elle n'est le point d'où tout part.' (Maine de Biran, *Journal*, II, p.378) C'est cette *position* absolue qui permet au

exemple dans le *Mémoire sur les perceptions obscures ou sur les impressions générales affectives et les sympathies en particulier*¹²¹) peuvent faire songer à une communion avec ses semblables, mais le ton reste malgré tout très classique, et la sympathie est elle-même un thème majeur des lumières.¹²²

L'imagination coleridgienne peut être, au contraire, comprise comme la clef de l'absolu, en tant que révélatrice de la nature et de la signification profondes des choses¹²³. Et, si l'on considère que plagier une œuvre revient à se l'approprier, il est possible de déduire du chapitre XII de la *Biographia Literaria* que Coleridge souscrit à la théorie de l'absolu, ou de l'indifférence schellingienne. Cela dit, la plupart des spécialistes s'accordent sur la défiance de Coleridge à l'égard du panthéisme, et de tout ce qui, plus généralement, menace d'annihiler l'individu.

Selon Gerald McNiece, 'at the time *Biographia Literaria* was in process and, until the revising of *The Friend* in 1818, Coleridge seems to have been studying Schelling, frequently with Green. By the end of that period he had become disenchanted with Schelling.'¹²⁴ Et cela vraisemblablement parce que dans Schelling, 'individual minds, "the percipient Foci", were quite left out of the picture'.¹²⁵ Cela ne signifie pas pour autant que le poète-philosophe anglais se replie sur le sujet, dans un idéalisme lui-même absolu : en effet si Coleridge est 'receptive to Fichte's voluntarism'¹²⁶, il 'wanted to preserve the subject-object distinction in some form

philosophe de distinguer entre 'deux modes de [son] être pensant et sentant, dans l'un desquels l'âme voit comme une lumière intérieure qui l'éclaire et lui montre ce qui est en elle ou hors d'elle, dans le temps ou hors du temps, sans aucun effort de sa part, sans aucune opération active, mais comme par une vue et une sorte de sentiment passif, sentiment très élevé, très doux à éprouver, comme celui d'une vie meilleure plus pleine, où l'âme ne désire rien que de rester comme elle est [...]'. (Maine de Biran, *Journal*, II, p.375).

¹²¹ Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac* (Paris : Vrin, 1984) pp.10-43.

¹²² David Hume (*A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford/New York: Oxford University Press, 2000) mais aussi et surtout Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Knut Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) lui accordent un rôle important dans leurs systèmes respectifs.

¹²³ 'Like Schelling and Novalis, Coleridge held that both philosophy and love required the aid of a special faculty that bore the power to unify the self with the world, namely imagination.' (Seigel, *The Idea of the Self*, p.441).

¹²⁴ G. McNiece, *The Knowledge that Endures. Coleridge, German Philosophy and the Logic of Romantic Thought* (Basingstoke: Macmillan, 1992), p.37.

¹²⁵ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.38.

¹²⁶ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.29.

against the Fichtean reduction of things to modifications of self-consciousness [...]'.¹²⁷

Coleridge, d'après McNiece, est plus pragmatique, plus attaché à l'expérience vécue que ce que sa réputation – de rêveur, d'inadapté à la vie en société – peut laisser croire. Trop d'abstraction le laisse froid. Cela étant, il plaide pour une meilleure 'correspondance' entre sujet et objet de la connaissance, une meilleure compréhension de l'un par l'autre, et c'est là que l'imagination intervient.

La volonté créatrice

L'idée d'activité, de volonté, est au cœur même de l'entreprise romantique, qui s'annonce avant tout comme un refus de la conception de la nature humaine comme d'une 'tabula rasa', le récipient des impressions externes, pour lequel une sensation équivaut à une idée. Stromberg avance ainsi que

If one wishes to hazard a definition of the basic factor in this intellectual revolution, it would be subjectivism or the participation of mind in shaping reality. It has been said that no one previously had conceived the knowing process except in terms of the object known; now the subject came into the picture. The mind partly creates the external reality it grasps.¹²⁸

Et de citer la lettre déjà mentionnée de Coleridge à son ami Poole, dans laquelle le premier dénonce l'application des découvertes de Newton à l'épistémologie, et affirme que

'Any system built on the passiveness of mind must be false.' This was the central insight of the romantics, and it will be seen, then, how important Kant was. And in this sense romanticism, though many aspects of it went out of fashion after a time, has left its stamp on the contemporary Western world.¹²⁹

Observons que cette attribution du rôle de pionnier à Kant se retrouve dans un certain nombre d'ouvrages portant sur la philosophie et/ou la littérature de cette période. La question de l'activité chez le philosophe de Königsberg sera abordée dans le troisième chapitre de cette première partie.

La volonté, chez Coleridge, est éminemment créatrice. Elle n'est pas seulement l'expression de la personnalité individuelle, elle est aussi la projection de cette

¹²⁷ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.29.

¹²⁸ Stromberg, *An Intellectual History*, p.237.

¹²⁹ Stromberg, *An Intellectual History*, p.237.

personnalité vers, sur le monde extérieur. En ce sens, elle correspond tout à fait à ce que Gusdorf appelle l' 'idéalisme magique', et dont il attribue la paternité à Novalis. Contrairement à Fichte, ce dernier ne se satisfait pas d'une conception de l' 'autre' comme obstacle nécessaire à l'affirmation individuelle ; le mouvement des idées est avant tout un mouvement vers l'extérieur, et voué à le transfigurer : 'Fichte construit un schéma où prédomine la volonté d'organiser l'espace du dedans ; Novalis développe la procession du Moi vers le Non-Moi, sur lequel et dans lequel le non moi projette ses significations'.¹³⁰ De la même manière, l'imagination secondaire, chez Coleridge, est 'co-existing with the conscious will', et 'dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create; or where this process is rendered impossible, yet still, at all events, it struggles to idealize and to unify. It is essentially vital, even as all objects (as objects) are essentially fixed and dead'.¹³¹

Coleridge, in this respect typical of the general romantic endeavor, transformed the mind from a mirror (or tabula rasa) into a lamp which could throw its beam over 'A new Earth and a new Heaven / Undreamt of by the sensual and the proud.' (...) In other words, the mind was also wonderfully creative, capable not only of penetrating the mysteries but of rendering and vivifying them in works of original genius.¹³²

Chez Biran, nous l'avons évoqué, le moi se construit plus contre l'altérité qu'avec elle. En ce sens, la comparaison entre Biran et Fichte, dans *The Roots of Romanticism*, d'Isahia Berlin, est assez pertinente. Mais, plus que celle de Fichte sans doute, la volonté biranienne est éminemment neutre. On pourrait même avancer qu'elle est vide de toute signification, de tout message. Comme le dit George Boas, 'his will is the will which struggles against the brute creation with no necessary hope of accomplishing anything beyond its own negation'.¹³³ Et, dans cette mesure, elle amène à douter de l'identité individuelle en tant que personnalité : si cette volonté ne construit pas, ou plutôt ne se construit pas, au travers de ses tentatives et de ses échecs, qu'est-elle vraiment, au-delà d'une force qui se reconnaît dans le miroir de la résistance ?

¹³⁰ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.380.

¹³¹ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.167.

¹³² Baumer, *Modern European Thought*, pp.284.

¹³³ G. Boas, *French Philosophies of the Romantic Period* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1925), p.64.

1.1.1.2. *L'œuvre romantique : fragments et obscurité*

To be miscellaneous, to be indefinite, to be unfinished is essential to the romantic life.¹³⁴

Biran et Coleridge ont tous deux le projet de laisser à la postérité un ouvrage unique, témoignage complet de leurs pensées, opinions et thèses philosophiques. Ainsi Biran songe-t-il, le 1^{er} mai 1815, que

Je serais plus à l'abri des sollicitudes, de l'inconstance de la fortune, si je pouvais consacrer maintenant les facultés, les années qui me restent, à un seul objet philosophique propre à servir de monument honorable de mon passage sur cette terre et d'une existence si tourmentée par les vicissitudes du temps, par les révolutions qui m'ont successivement élevé et abaissé...¹³⁵

De même Coleridge ressent-il 'an intense craving after a resting-place for [his] Thoughts in some principle, that was derived from Experience, but of which all other Knowledges should be but so many repetitions under various limitations, even as circles, squares, triangles &c are but so many positions of space'¹³⁶.

Il est significatif que tous deux formulent ce vœu un peu plus d'une dizaine d'années avant leurs décès respectifs, à un moment où le sentiment d'être pressé par le temps se fait de plus en plus prégnant. Il est également significatif que, malgré ce vœu pieux, leurs œuvres respectives soient généralement considérées comme inachevées, aujourd'hui encore.¹³⁷

A priori, rien ne rapproche la forme de l'œuvre de Coleridge, notoirement fragmentaire, décousue et inachevée, de celle de Biran, inlassable répétition, reformulation, déclinaison des mêmes principes, des mêmes faits. Pourtant, les deux quêtes se rejoignent dans leur impossibilité, dans la conscience profonde de leur nécessaire insuffisance.

¹³⁴ J. H. Randall, *The Making of the Modern Mind. A Survey of the Intellectual Background of the Present Age* (1926; revised ed., Columbia: Houghton Mifflin Company, 1940), p.401.

¹³⁵ Maine de Biran, *Journal*, I, p.73.

¹³⁶ Letter to Thomas Allsop, 29 June 1822, in Coleridge, *Letters*, V (1956), p.239.

¹³⁷ La nature fragmentaire d'un grand nombre des œuvres de Coleridge est incontestable et incontestée, comme le prouvent les paragraphes et notes suivants. Mais il est également acquis que Biran n'a pas mené son projet à terme. Selon le mot célèbre de Henri Gouhier, 'Maine de Biran est l'homme d'un seul livre, et ce livre, il ne l'a jamais écrit.' (Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p.6). Aldous Huxley confirme, utilisant une expression qui évoque Coleridge lui-même : 'when he died, this *magnum opus* was still an unrealised dream' (A. Huxley, *Themes and Variations* (London: Chatto & Windus, 1954), p.15).

Dans ce sens, les œuvres de Biran et de Coleridge sont toutes deux romantiques : leur objet étant la vie même, et dans une certaine mesure son mystère, il ne peut que leur échapper, toujours.

Mais c'est lorsque l'on se penche sur la forme en tant que méthode, manière d'observer et de décrire, que l'on perçoit de véritables différences : les digressions de Coleridge sont fameuses, et il suffit au lecteur de la *Biographia Literaria*, ou de *The Friend*, de se remémorer les passages hasardeux d'un chapitre, voire d'un paragraphe à l'autre, pour admettre que le poète-philosophe anglais était la plupart du temps davantage soumis à ses illuminations fulgurantes qu'à un plan préalablement établi – ce qui ne doit pas occulter ses multiples tentatives de rationaliser, d'organiser sa pensée, projets que l'on trouve souvent dans les *Notebooks* et qui impressionnent par leur cohérence et leur étendue. Cela étant, la lumière projetée par Coleridge sur certains sujets est toujours accompagnée de sa part d'ombre, comme d'un potentiel secret jamais complètement exploité ; et c'est précisément cela qui, d'après un certain nombre de commentateurs, leur donne cette énergie contagieuse, plus stimulante que les tentatives du dernier disciple du penseur, Joseph Henry Green, d'exposer consciencieusement la doctrine du maître dans ses moindres détails.¹³⁸

La fascination qu'exercent les écrits coleridgéens serait donc pour partie tributaire de leur incomplétude, reconnue comme une de leurs caractéristiques les plus saillantes et parfois comprise comme touchant d'autres aspects de la vie de l'auteur.¹³⁹

A l'inverse, les écrits philosophiques de Biran sont marqués par une volonté d'éclairer, de rendre compréhensible les moindres détails de son objet et de son analyse. Si cela ne réussit pas toujours, la filiation avec l'école condillacienne, voire l'école empirique tout entière, est avérée. Biran étudie comme un penseur du XVIIIème siècle un phénomène du XIXème siècle.

¹³⁸ Ainsi Thomas McFarland remarque-t-il, en lisant l'ouvrage de Green (*Spiritual Philosophy: Founded on the Teaching of the Late Samuel Taylor Coleridge*, ed. by John Simon, 2 vols (London & Cambridge: Macmillan and Cie, 1865)), que 'despite the honourable accuracy of its formulations, [...] the *Spiritual Philosophy* is inert. It is wholly without the unique intensity that raised Coleridge's systematical network of abstractions to an insistent pertinence; and that made his intellectual existence, despite the fragmentation and pathos of his physical existence, so cohesive and vital'. La voix de Coleridge 'cannot, sadly, be heard in Green at all'. (T. McFarland, 'Prolegomena', in *Opus Maximum*, in Kathleen Coburn (ed.), *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16 vols (Princeton: Princeton University Press), xv (2002), p.ccxl.

¹³⁹ Ainsi Virginia Woolf suggère-t-elle dans son essai sur l'unique fille de Coleridge que 'like so many of her father's works, Sara Coleridge remains unfinished'. (V. Woolf, 'Sara Coleridge', in *The Death of the Moth and Other Essays* (London: Penguin Books, 1961), p.98.

Comme le remarque John C. O'Neal,

Biran espouses an integrated view of the human mind that reflects if not actual harmony then a certain sense of order or, at the very least, a lack of discontinuity in its operations. It is a view that suits well the reasoning of the thinkers of the French Enlightenment and their immediate successors, who saw limitless possibilities open to them if they could only work out the causal chain governing human thought.¹⁴⁰

Biran succombe en effet dans une certaine mesure au réductionisme de ses prédécesseurs, en cherchant à rattacher tous les phénomènes de la conscience et du corps à un certain nombre de faits, de manière à créer un ensemble cohérent et, pour ainsi dire, fonctionnel.

L'incomplétude et la fragmentation sont pourtant, chez Biran, tout aussi présentes que chez Coleridge. Car, en dépit de tous ses efforts, le philosophe de Bergerac ne peut échapper aux équivoques propres à son sujet (qui n'est en fait autre que lui-même). Ainsi que le souligne Anne Devarieux, 'l'intuition qui anime l'œuvre (la découverte du principe actif de l'effort) mime sans cesse son avènement et [rend] impossible l'écriture, ou la fixation dans l'extériorité des signes, du fait primitif inexplicable, c'est-à-dire indécomposable'¹⁴¹.

Cela dit, si Biran demeure l'apôtre d'une 'métaphysique positiviste', comme ne manque pas de le rappeler Henri Gouhier¹⁴², il paraît sensé de ne pas voir dans son inachèvement le choix d'une simple suggestion, comme parfois chez Coleridge, mais au contraire le résultat frustrant de tentatives inlassables pour justement fixer l'infixable.

En conclusion, il paraît sensé d'avancer que si Coleridge est à bien des égards un représentant authentique du mouvement romantique, la position de Biran est plus ambiguë ; son lecteur assidu serait tenté de penser qu'il n'est romantique, lorsqu'il l'est, que par accident. Le sens de la clarté et de la distinction, chez lui, l'emporte sur celui du mystère et de la fusion.

¹⁴⁰ J. C. O'Neal, *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996), p.235.

¹⁴¹ Devarieux, 'Introduction', *De l'aperception immédiate*, p.7.

¹⁴² Gouhier justifie son choix de travailler sur Biran après avoir étudié Auguste Comte par le fait que 'l'un et l'autre souhaitent établir une connaissance vraiment scientifique de l'homme'. (H. Gouhier, 'Inspiration scientifique et création philosophique : les cas d'Auguste Comte et de Maine de Biran', in *Henri Gouhier se souvient... Ou comment on devient historien des idées, cinq entretiens avec Jean-Maurice de Montremy* (1989), ed. Giulia Begioso and Marie-Louise Gouhier (Paris: Vrin, 2005), p.61).

1.1.2. Maine de Biran, Samuel Taylor Coleridge et la modernité

Il aura bien fallu un événement fondamental – un des plus radicaux sans doute qui soit arrivé à la culture occidentale pour que se défasse la positivité du savoir classique, et que se constitue une positivité de laquelle nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis. Cet événement, sans doute parce que nous sommes pris encore dans son ouverture, nous échappe pour une grande part.¹⁴³

Foucault suit l'évolution de trois disciplines, qui selon lui muent littéralement au cours de la période 1775-1825 : l'économie, la biologie, et l'analyse du langage. Toutes trois, durant l'ère classique, se voyaient cantonnées au domaine de la pure représentation ; leur objet – le travail, l'être vivant et le langage – n'avait de sens qu'en tant qu'il remplissait son rôle au cœur d'un système entièrement constitué autour des idées d'ordre, de classification, de causalité simple. Le cadre comptait alors plus que ses éléments. Les distinctions entre ceux-ci étaient fondées sur les différences visibles ; le tableau organisateur était foncièrement unidimensionnel.

Les idéologues poussèrent cette logique jusqu'au paroxysme, provoquant sans doute son déclin par la même occasion :

L'Idéologie n'interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation ; elle parcourt le domaine des représentations en général ; elle fixe les successions nécessaires qui y apparaissent ; elle définit les liens qui s'y nouent ; elle manifeste les lois de composition et de décomposition qui peuvent y régner. (...) Elle est en un sens le savoir de tous les savoirs. Mais ce redoublement fondateur ne la fait pas sortir du champ de la représentation ; il a pour fin de rabattre tout savoir sur une représentation à l'imédiateté de laquelle on n'échappe jamais (...).¹⁴⁴

La rupture épistémologique se fait peu à peu, à l'aide de petites révolutions comme celles d'Adam Smith (économie), de Jussieu de Lamarck et de Cuvier (biologie), ou encore de Cœurdoux et de Court de Gébelin (grammaire). Toutes vont dans le même sens : celui d'une émancipation de l'objet du savoir, qui prend de l'épaisseur, de la profondeur, et révèle sa logique interne, dans son mystère et sa partielle inintelligibilité, jusqu'à crever, puis déchirer le mince tableau classique, qui laisse place à un éparpillement à la limite du chaotique, une véritable diversité de natures et de fins.

Retirées vers leur essence propre, siégeant enfin dans la force qui les anime, dans l'organisation qui les maintient, dans la genèse qui n'a cessé de les produire, les choses échappent, en leur vérité fondamentale, à l'espace du tableau : (...) elles s'enroulent en elles-mêmes, se donnent un

¹⁴³ Foucault, *Les mots et les choses*, p.232.

¹⁴⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, pp.253-254.

volume propre, se définissent un espace interne qui, pour notre représentation, est à l'extérieur. C'est à partir de l'architecture qu'elles cachent, (...) c'est du fond de cette force qui les fait naître et demeure en elles comme immobile mais encore vibrante, que les choses par fragments, profils, morceaux, écailles, viennent se donner, bien partiellement, à la représentation.¹⁴⁵

'Essence propre', 'vérité fondamentale', 'force', 'espace interne', ces mots ou formules sont comme des échos plus ou moins lointains du vocabulaire romantique typique.

La correspondance / ressemblance s'étend à la réflexion sur le sujet, qui pour Foucault naît en même temps que l'objet. En effet, les choses, dans ce contexte nouveau, 's'annoncent toujours partiellement à une subjectivité, à une conscience, à l'effort singulier d'une connaissance, à l'individu 'psychologique' qui du fond de sa propre histoire, ou à partir de la tradition qu'on lui a transmise, essaie de savoir'.¹⁴⁶ 'Conscience', 'effort', 'individu psychologique', cette fois-ci c'est directement à Biran que les mots de Foucault font songer. Pourtant, durant toute la diatribe que l'archéologue des sciences humaines lance contre l'Idéologie, aucune mention n'est faite du philosophe de Bergerac. Foucault n'avait-il jamais entendu parler de lui ? On a peine à le croire. Peut-être, comme d'autres avant et après lui, ne voyait-il en Biran qu'un idéologue qui n'aurait que légèrement dévié de la trajectoire générale de ses pairs, sans jamais cependant s'en écarter franchement. Quoi qu'il en soit, il a manqué une occasion de montrer comment la ruine du système classique a pu parfois venir de ses bastions apparemment les plus solides. Chez Biran, en effet, un élément renvoie directement au paradigme moderne décrit par Foucault : la 'force hyperorganique', ou volonté, que l'idéologue repenté constate sans jamais l'expliquer, pointant en cela vers le profond mystère de l'existence humaine, la réalité irréductible de la vie.

Au lieu de s'intéresser à cette contestation de l'intérieur, Foucault se contente, de manière un peu décevante peut-être, de se référer à la Critique kantienne comme point de rupture, à la manière des historiens des idées les plus soumis à la chronologie traditionnelle, qui place inmanquablement le philosophe de Königsberg en tête des modernes. Si la *Critique* 'permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIXème siècle va déployer'¹⁴⁷ à foison, Kant n'est pas, à

¹⁴⁵ Foucault, *Les mots et les choses*, pp.252.

¹⁴⁶ Foucault, *Les mots et les choses*, pp.252.

¹⁴⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, pp.256.

en croire Biran justement, et Coleridge dans une certaine mesure, un philosophe de l'activité, de la volonté comme dynamique humaine. Son rôle est davantage d'ouvrir la brèche que de s'y introduire. La Critique est avant tout une architecture de l'entendement humain, et une reconnaissance des limites de cette architecture, et en ce sens elle n'est pas une philosophie de la vie humaine¹⁴⁸. Or c'est bien de la naissance de l'homme, comme être vivant, sujet et objet de sa propre connaissance, que parle Foucault. Il est sans doute plus difficile de lui reprocher l'absence de Coleridge, dont le statut en philosophie, ou même dans les sciences humaines en général, demeure, nous l'avons évoqué plus d'une fois, problématique, surtout en France. Malgré cela, de manière générale, insistance sur l'individualité, la personnalité, et bien sûr la personnalité, dans la métaphysique coleridgienne, correspond tout à fait aux tendances remarquées par Foucault.

1.1.3. Romantisme et modernité : destins croisés

Il y a tant de croisements et de recoupements entre eux, qu'il est difficile de rendre à chaque 'mouvement', celui décrit par Foucault et le mouvement romantique, ce qui lui appartient en propre. La différence se situe peut-être davantage au niveau des limites : le romantisme, tel que présenté par Gusdorf et d'autres critiques, est limité dans le temps et dans l'espace ; Gusdorf, en particulier, montre qu'il est impossible de croire à une 'époque' romantique, tant le début du XIX^{ème} siècle est marqué du sceau de l'utilitarisme et du matérialisme triomphant, dans un certain nombre de régions européennes. Dans le même sens, le romantisme, s'il a 'ajouté une dimension à la conscience humaine'¹⁴⁹, n'a pas perduré jusqu'à envelopper la société en son entier, loin de là.

Les limites de la rupture foucauldienne sont elles plus théoriques : l'auteur de l'Archéologie des sciences humaines s'intéresse nous l'avons vu en priorité à l'économie, à la biologie et au langage, et s'il insiste sur la transformation de l'objet et l'appropriation du sujet, il ne va pas pour autant jusqu'à parler d'absolu dans le sens d'une indifférence entre sujet et objet. Ce qu'il décrit, c'est un paradigme nouveau, pas une conception révolutionnaire de l'être et de la connaissance, pas 'une

¹⁴⁸ Cette conclusion ne nous semble pas en contradiction avec l'idée selon laquelle Kant affirme, en face de Hume, que 'the mind or intellect, so far from being passive or negative, contains the organizing principles which impose order on experience'. (Stromberg, *An Intellectual History*, p.216).

¹⁴⁹ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.53.

inspiration, enjeu ou foyer imaginaire d'une recherche, (qui) ne se confond (pas) avec un âge de l'humanité dans son ensemble.'¹⁵⁰

Au-delà des différences, les idées de profondeur, de mystère, d'individualité et de dynamisme propre se retrouvent au cœur des deux développements, et l'on peut considérer que ces idées sont toujours présentes à l'esprit moderne, fussent-elles juste une partie de la 'dimension' ajoutée par le romantisme à notre conscience.

La rupture épistémologique identifiée par Gusdorf ou Foucault laisse cependant le monde la connaissance divisé en deux camps distincts : celui pour lequel le savoir est nécessairement objectif et s'organise naturellement rationnellement, que cela soit de manière inductive ou déductive, et celui pour lequel le savoir est inséparable de la vie, et de ce qui en est le témoignage le plus prégnant, en termes de mouvement et de durée, à savoir la conscience de soi. Les deux chapitres suivants s'emploieront à étudier les mouvements souvent considérés comme les plus représentatifs de ces deux positions – les lumières et l'idéalisme allemand – à travers le regard croisé de Biran et de Coleridge eux-mêmes. Le but de ces expositions critiques est de montrer que ces deux penseurs s'inscrivent dans la rupture de manière singulière, c'est-à-dire sans jamais se confondre avec le kantisme ou le postkantisme. Le dernier chapitre de cette partie sera ainsi consacré à ce qui les distingue des deux mouvements, à savoir le fait d'exprimer sa pensée sous forme systématique.

¹⁵⁰ Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, p.23.

1.2. La cristallisation classique. Les lumières : le contre-modèle

Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge sont tous deux de grands lecteurs, et l'étendue de leurs connaissances et réflexions philosophiques, dans les deux cas, prévient toute tentative de réduire leurs sources d'inspiration à un auteur ou un mouvement unique. Pourtant, force est de constater que certains philosophes, de l'aveu même des intéressés, ont pu avoir l'ascendant à un moment déterminant de leur formation intellectuelle et spirituelle. Plus précisément, certains penseurs ou courants d'idées ont pu jouer le rôle de pivot, d'axe par rapport auquel les opinions de nos deux philosophes ont évolué et se sont construites ; et ce sont ces penseurs ou courants d'idées qui doivent nous intéresser en premier lieu. A cet égard, un fait qui vient sans doute renforcer l'intérêt d'une comparaison entre Biran et Coleridge est certainement que les paradigmes dont ils ont tenté respectivement de se dégager correspondent à des doctrines pour ainsi dire parentes : le sensualisme et l'associationnisme. Ceux-ci, s'ils ne peuvent être confondus, peuvent être reliés à une même conception de la nature de l'esprit humain, et il est tentant d'y voir deux formulations différentes d'un même principe. En effet, dans les deux cas, l'esprit humain est conçu comme un réceptacle, où les sensations ou vibrations viennent se loger. Et, dans les deux cas, c'est le principe d'une soumission totale de l'individu à son environnement qui est défendu : l'homme est le produit de son expérience.

Il s'agit cependant de replacer les deux doctrines dans deux contextes bien distincts : celui, mentionné plus haut, des lectures et des intérêts philosophiques variés de Biran et Coleridge, et celui, plus général, d'un siècle dont la forme est à la fois une et multiple.

Ainsi et en premier lieu, si le jeune Biran de la fin des années 1790 peut sembler tout entier plongé dans l'Idéologie de Cabanis et de Destutt de Tracy, eux-mêmes baignés de sensualisme condillacien, et si Coleridge reconnaît, dans sa *Biographia Literaria*, avoir été profondément marqué, au milieu des mêmes années, par les *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* de David Hartley, considérées comme l'expression définitive de l'associationnisme, il ne faut pas oublier pour autant que le philosophe français est aussi lecteur des stoïciens, de Montaigne, Fénelon, le philosophe anglais également lecteur de Ralph Cudworth, George Berkeley, Spinoza, et tous deux lecteurs de Platon, tout cela dès le début des années

1790. Ces autres influences, nous l'avons suggéré, méritent une étude séparée, dans la mesure où l'on peut avancer que leur potentiel ne sera pleinement exploité qu'au moment de la sortie du paradigme qui nous occupe ici, appartenant par nature à un ou à des autres paradigmes. Les limites de cette comparaison ne nous permettent cependant pas d'initier cette étude autrement qu'indirectement, ce que nous ferons dès le chapitre suivant.

En second lieu, Biran et Coleridge entretiennent avec le dix-huitième siècle un rapport complexe. Pour le premier, il est le lieu d'avancées cruciales, en termes de méthode, et Biran ne se lasse pas, dans les parties introductives de ses *Mémoires*, de rendre hommage à tous les penseurs qui, depuis Bacon, ont aidé la science à s'émanciper des préjugés qui en faisaient une *méta*-science. Le second oscille pour sa part entre condamnation sans appel des *philosophes* et absolution de théoriciens tels Hartley, dont il ne peut que constater la foi et la piété, malgré les erreurs et incohérences.

Ce qui est certain, c'est que nos deux penseurs, du fait de leurs racines intellectuelles multiples, et du fait d'une relation aux Lumières qui s'apparente à celle de l'élève qui juge avoir dépassé le maître, tendent à généraliser et à caricaturer les idées des générations qui les précèdent d'une manière que d'aucuns pourraient qualifier de réductrice, voire d'injuste. C'est pourtant leur vision des lumières qui doit nous intéresser ici le plus, et c'est celle-ci qui transparaîtra tout au long de ce chapitre, particulièrement dans sa seconde partie ; ce n'est pas ici le lieu de mettre au jour l'infinie diversité du siècle qui s'achève, il s'agit plutôt de demeurer au niveau de la subjectivité de nos sujets, pour en mieux comprendre la dynamique interne.

1.2.1. La formation des idées au dix-huitième siècle : l'empire des sens

Pierre F. Daled, dans son ouvrage *Le matérialisme occulté ou la genèse du sensualisme*, affirme que le 'concept classificatoire', ou la 'catégorie doctrinale' du sensualisme ne sont apparus qu'en 1801¹⁵¹, avec Charles François Dominique de Villers et Joseph-Marie Dégérando, pour se voir popularisés par Victor Cousin dans ses *Cours de l'histoire de la philosophie*. Cousin y définit le sensualisme comme une doctrine pour laquelle 'toutes nos connaissances, toutes les idées dérivent de la

¹⁵¹ P. F. Daled, *Le matérialisme occulté ou la genèse du sensualisme* (Paris: Vrin, 2005), p.9.

sensation, et il n'y a pas dans la conscience un phénomène qui ne soit réductible à cette origine'¹⁵², et contribue à présenter les travaux de Condillac comme l'expression achevée de cette doctrine.

Le nom d'«associationnisme», pour désigner la doctrine anglo-saxonne cousine du sensualisme, émerge de son côté dès le dix-huitième siècle. Si les idées de vibration et d'association sont déjà présents chez un certain nombre de philosophes, notamment David Hume, c'est David Hartley qui en fait une théorie organisée, auto-suffisante, et destinée à avoir une grande influence sur la réflexion psychologique des décennies à venir. Selon Robert Woodworth, «Hartley developed associationism into an all-round theory, a theory which, though vigorously opposed in certain quarters, was widely accepted and influential for the hundred years following»¹⁵³.

1.2.1.1. Les racines communes du sensualisme et de l'associationnisme.

Le sensualisme et l'associationnisme partagent un certain nombre de caractéristiques, et on peut supposer que ces points communs tiennent en grande partie à l'atmosphère philosophique de leur époque, marquée par le renouveau de l'empirisme, l'émergence de la question matérialiste et la volonté d'expliquer un certain nombre de phénomènes physiologiquement. Parmi les initiateurs de ce mouvement, on trouve entre autres Isaac Newton, Robert Boyle, et, bien sûr, John Locke. Ces trois penseurs forment une sorte de «triumvirat» à l'aube du dix-huitième siècle, si l'on en croit G. A. J. Rogers :

Boyle, Locke and Newton were, in their different areas, the leading intellectual figures of their time, united in their common commitment to the aspirations of the Royal Society. And Locke was a friend to both of them, as junior research partner to Boyle and his literary executor at his death, and as one of the few persons with whom Newton enjoyed a close personal and intellectual relationship.¹⁵⁴

Locke, particulièrement, selon Ian Tipton, «stands at a crucial point in the development of the history of philosophy, epitomizing the shift from ways that have become largely foreign to us, to ways that seem familiar».¹⁵⁵ Si l'on ne peut

¹⁵² V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie* (Paris: Didier, 1841), p.125.

¹⁵³ R. S. Woodworth, *Contemporary Schools of Psychology* (London: Methuen & Co, 1931), p.43.

¹⁵⁴ G. A. J. Rogers, «Science and British philosophy: Boyle and Newton», in S. Brown, (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment, Routledge History of Philosophy*, 10 vols (London and New York: Routledge, 1996), v, p.60.

¹⁵⁵ I. Tipton, «Locke: knowledge and its limits», in Brown (ed.), *British Philosophy*, p.89.

confondre la pensée de Locke avec celles de Boyle et de Newton, il est donc malgré tout possible d'avancer que le premier représente, dans une certaine mesure, les deux autres ; ou, tout du moins, que c'est à travers Locke que certaines de leurs idées, plus ou moins cantonnées au domaine de la physique, ont trouvé une expression proprement philosophique, en termes épistémologiques.

Cela dit, Peter Jimack nous invite à ne pas oublier que souvent, les philosophes des lumières

picked up and developed ideas that had been expressed by sometimes lone voices in previous centuries. They themselves often emphasized their links with the Ancients as a way of stressing their rejection of the Christian tradition, though if their declared hero was Socrates, a more specific inspiration was probably provided by the materialism and evolutionary ideas of Lucretius.¹⁵⁶

Socrate, Lucrèce, bien sûr, mais aussi Aristote : d'après John O'Neal, auteur d'un ouvrage sur la *Sensationist Theory in the French Enlightenment*, 'it was Aristotle's notion of the sensory origin of ideas that first gave sensationism prominence as a philosophy'.¹⁵⁷ C'est aussi ce que dit Coleridge lui-même, dans le chapitre V de sa *Biographia Literaria*, où il entreprend de retracer 'l'histoire (de la loi d'association) depuis Aristote jusqu'à Hartley'.¹⁵⁸ Néanmoins, dit O'Neal, 'it was especially Locke's *Essay Concerning Human Understanding* that directly influenced thinkers across the Channel and inspired them to develop their own view of experience based on sensation'.¹⁵⁹

L'*Essay* de Locke s'ouvre sur une réfutation célèbre de l'innéisme¹⁶⁰, réfutation qui correspond à l'aspect négatif d'une doctrine supposée régler le problème de l'origine des idées. Pour Locke, celles-ci ont deux sources : la sensation et la réflexion. S'il est tentant de voir dans la seconde l'empreinte, ou encore l'ombre de la volonté, il ne

¹⁵⁶ P. Jimack, 'The French Enlightenment I: science, materialism and determinism', in Brown (ed.), *British Philosophy*, p.229.

¹⁵⁷ O'Neal, *The Authority of Experience*, p.2, n.2.

¹⁵⁸ Il s'agit en fait du titre du chapitre : 'On the law of association – Its history traced from Aristotle to Hartley', Coleridge, *Biographia Literaria*, p.55.

¹⁵⁹ O'Neal, *The Authority of Experience*, p.2, n.2.

¹⁶⁰ C'est ce rejet des idées innées qui contribuera grandement à faire de la question de l'influence physique du corps sur l'esprit une des questions les plus cruciales de l'ère des lumières. Remarquons ici que, bien que Biran et Coleridge se prononcent pour la réhabilitation de la volonté dans le processus de perception, l'un comme l'autre resteront toujours hostiles à l'innéisme. A cet égard, Coleridge, dans le chapitre IX de sa *Biographia Literaria*, fait preuve d'une certaine ironie : parlant du premier chapitre de l'*Essay* de Locke, il se demande «if the supposed error which it labours to subvert (is) not a mere thing of straw, an absurdity which no man ever did or indeed ever could believe. » in *Biographia Literaria*, pp.79-80.

faut rien en faire, ainsi que nous le conseille Anne Devarieux, rapportant les propos de Biran lui-même :

La distinction de Locke entre les idées simples de la réflexion et celles simples de la sensation (ou la 'double origine' de nos modifications et idées) constitue un réel progrès dans l'analyse. Cependant, son sens intérieur est passif, car bien que Locke oppose le canal des sens à l' 'internal sense', il s'agit toujours de recevoir des idées. Si on lui doit la notion de sens interne, par opposition aux sens externes, la conscience qu'a l'esprit de ses représentations est pensée par lui sur le modèle de l'affection, au contraire de Biran qui en fait un sentiment actif. (...) La réflexion est marquée de réceptivité. C'est que Locke, tributaire de la division généralement admise entre entendement et volonté, n'a pas su, aux dires de Biran, rattacher l'activité de l'esprit au vouloir proprement dit.¹⁶¹

Ian Tipton, lui aussi, semble douter de l'existence d'une faculté active quelconque dans le système lockéen :

Dealing with the notion that what is innate is a natural capacity, he argues that 'if the Capacity of knowing be the natural Impression contended for, all the Truths a Man ever comes to know, will, by this Account, be, every one of them, innate', for, trivially, we must always have had the capacity to acquire any knowledge we eventually acquire, so that 'this great point will amount to no more, but only to a very improper way of speaking.'¹⁶²

Reste que, nous allons le voir, là où Locke prend au moins la précaution de parler de la réflexion comme source secondaire des idées, certains de ses disciples, plus hardis, ne prennent pas cette peine.

Locke et le sensualisme

L'influence de Locke se fait donc ressentir tout au long du dix-huitième siècle, et ce pas uniquement en Angleterre. En France, nombreux sont les relais de la pensée du philosophe anglais, à commencer par Voltaire dans ses *Lettres philosophiques* (Lettre XIII), ou encore De Prades, philosophe dont la thèse se voit rejetée par le jury de la Sorbonne pour cause d'incitation au matérialisme. John W. Yolton, dans son ouvrage *Locke and French Materialism*¹⁶³, rend compte de l'imprégnation progressive de la philosophie française par les idées lockéennes : deux ans après qu'une version abrégée en est parue, en 1688, l'*Essay concerning Human Understanding* se voit publié en son intégralité, en anglais ; il faut cependant attendre 1700 pour le voir traduit en français, par Pierre Coste. Cette traduction est rééditée en 1729, après avoir

¹⁶¹ Devarieux, 'Introduction', *De l'aperception immédiate*, p.29.

¹⁶² Tipton, 'Locke: knowledge and its limits', p.75.

¹⁶³ J. W. Yolton, *Locke and French Materialism* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

été piratée de nombreuses fois, et l'ampleur de la réception est mesurable au grand nombre de compte-rendus et d'articles qui apparaissent dans des journaux aussi divers que la *Bibliothèque choisie*, la *Bibliothèque raisonnée*, la *Bibliothèque britannique* et le *Journal helvétique*. Si bien que Yolton peut affirmer que 'by the 1720's, Locke's reputation in France was well established; he was considered to be an important author'.¹⁶⁴ Ses idées sont souvent mises en débat, notamment cette suggestion plus ou moins consciente selon laquelle la matière pourrait être pensante, suggestion dont le destin français intéresse particulièrement Yolton. Mais 'the one doctrine of Locke's thought most often cited when discussing eighteenth-century French philosophy is the stress on sensation as the origin of ideas. The so-called 'sensualism' or 'sensationalism' of Locke's doctrine has been taken as characteristic of "empiricism.'" ¹⁶⁵ Peter Jimack affirme de son côté que 'the sensationalism of Locke was widely accepted' en France à cette époque, et que même si

The doctrine that all our knowledge originates in sense-experience was of course an ancient one, going back at least to Aristotle, (...) its development and analysis in Locke's *Essay concerning human understanding* went far beyond any previous version of it, and can truly be said to have laid the foundations of modern empirical psychology.¹⁶⁶

On notera ici une subtile différence d'évaluation du 'sensualisme' de Locke, entre Yolton et Jimack. En effet, si le premier nuance ce sensualisme et par là ses implications réelles, le second semble lui convaincu de sa 'pureté', pour ainsi dire – ce que, nous allons le voir, il nuancera à son tour. L'équivoque est certainement due en grande partie à Condillac, qui a donné la prééminence à l'explication sensorielle de la naissance des idées dans son

Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746) and in his more detailed *Traité des sensations* (1754). These two works are filled with references to and discussions of various Locke doctrines.¹⁶⁷

Condillac est généralement perçu comme le fondateur, ou du moins le théoricien le plus important du sensualisme français, comme en témoigne la définition de cette doctrine par Jean-Michel Besnier, citée plus haut. Et sa dette envers Locke est évidente : Stuart Brown, éditeur du cinquième volume de la *Routledge History of*

¹⁶⁴ Yolton, *Locke and French Materialism*, p.5.

¹⁶⁵ Yolton, *Locke and French Materialism*, p.4.

¹⁶⁶ Jimack, 'The French Enlightenment I', p.237.

¹⁶⁷ Yolton, *Locke and French Materialism*, p.5.

Philosophy, voit en lui ‘le disciple français de Locke’¹⁶⁸, alors que Peter Jimack, dans le même ouvrage, le présente comme ‘his principal heir’¹⁶⁹, et que Maine de Biran, lui-même, parle de ‘Locke, Condillac et leurs disciples’.¹⁷⁰ Comme nous l’avons évoqué, cependant, Condillac exagère en quelque sorte certains aspects de la pensée du philosophe anglais, et en ignore d’autres. Jimack, justement, remarque que

[The] tendency to eliminate Locke’s crucial distinction between sensation and reflexion, and to see all the operations of the mind as psychologically determined responses to the experience of the senses. (...) is to some extent epitomized in the thought of [Locke’s] principal heir, Condillac.¹⁷¹

De plus, dit Yolton, ‘one difference between Locke and Condillac (...) is that Condillac identifies the operations of the mind as also being simple sense perceptions. After the fall, at birth, the soul is without ideas and faculties.’¹⁷² Non seulement, donc, la réflexion n’est-elle pas, chez Condillac, productrice d’idées, mais son existence même est en outre soumise à la sensation. Cette nuance, nous le verrons, contribuera d’autant plus à établir la passivité de l’esprit humain, qui apparaîtra alors, à l’origine, comme fondamentalement inerte, et simplement disposé à recevoir les diverses empreintes des impressions. Nous pouvons observer par ailleurs que Maine de Biran a conscience des points communs entre le fondateur du sensualisme et celui de l’associationnisme :

Dans le *Traité des sensations*, Condillac avait également considéré la mémoire comme la suite d’un ébranlement matériel persistant ou se renouvelant dans l’organe (...)... comme si un fait de pur sens intime ou une idée réflexive de cette sorte pouvait se représenter par quelque image, ou se traduire, pour ainsi dire, en mouvements de fibres. On peut faire le même reproche à Hartley, dans son *Explication physique des idées et des sens*.

Coleridge ne passe pas non plus à côté de cette connexion évidente ; à deux reprises, dans sa *Biographia Literaria*, il évoque ‘Hartley and Condillac’ : d’abord lorsqu’il remonte la piste de la théorie de l’association, ensuite lorsqu’il en vient à critiquer

¹⁶⁸ ‘Locke’s French disciple, Condillac’, in S. Brown, ‘Introduction’, in Brown, (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, p.12.

¹⁶⁹ Jimack, ‘The French Enlightenment I’, p.238.

¹⁷⁰ Maine de Biran, *De l’aperception immédiate, Mémoire de Berlin*, p.61.

¹⁷¹ ‘There was an increasing tendency to eliminate Locke’s crucial distinction between sensation and reflexion, and to see all the operations of the mind as psychologically determined responses to the experience of the senses. (...) This shift away from Locke is to some extent epitomized in the thought of his principal heir, Condillac.’ Jimack, ‘The French Enlightenment I’, p.238.

¹⁷² Yolton, *Locke and French Materialism*, p.73.

proprement (cette idée commune aux deux penseurs, qui leur vient d'Aristote : "nihil in intellectu quod non prius in sensu."¹⁷³

Locke et l'associationnisme

La plupart des présentations de la philosophie de David Hartley insistent sur sa dette à l'égard de deux des penseurs les plus influents au début du dix-huitième siècle : Newton et Locke. Et Hartley lui-même reconnaît, dans ses *Observations on Man*, avoir voulu concilier deux de leurs théories respectives : la vibration (Newton) et l'association (Locke) : 'One may expect, that vibrations should infer association as their effect, and association point to vibrations as its cause.'¹⁷⁴ Il est intéressant de constater que, relativement à l'œuvre de Locke, ce n'est ni du rejet des idées innées, ni même de l'idée de sensation à proprement parler dont se réclame ici Hartley. Cela peut sans doute s'expliquer par l'atmosphère philosophique de l'époque, plutôt hostile à l'innéisme et favorable à ce qui explique la pensée par un certain nombre de phénomènes corporels. Hartley, dans ce contexte, n'aurait pas eu besoin de se référer directement à Locke, par ailleurs l'un des premiers formulateurs de ce nouvel empirisme. Le fait, en outre, que Hartley voie dans la vibration l'origine des idées, permet de le replacer aisément dans cette situation, dans la mesure où Locke était assez proche de Newton, et que tous deux, avec Boyle, sont reconnus comme pour ainsi dire être les inspirateurs du dix-huitième siècle philosophique en Grande-Bretagne.

Quoi qu'il en soit, en d'autres endroits, Hartley affirme par exemple que les 'sensations are those internal feelings of the mind, which arise from the impressions made by external objects upon the several parts of our bodies.'¹⁷⁵, ce qui en amène certains à affirmer que 'he accepts (...) Locke's explanation of the formation of simple ideas of sensation as the effects of external objects whose impulses on the organs of sense are transmitted to the brain'.¹⁷⁶ En outre, on retrouve chez certains commentateurs de Hartley un discours similaire à celui que nous avons mentionné à propos de la réception de Locke par Condillac : ainsi chez Peter Gay, pour lequel

¹⁷³ 'There is nothing in the intellect which has not been in the senses', Coleridge, *Biographia Literaria*, p.79, and n.1.

¹⁷⁴ D. Hartley, 'Observations on man: his frame, his duty, and his expectations', in D. D. Raphael (ed.), *British Moralists, 1650-1800*, 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1969) II, p.117.

¹⁷⁵ D. Hartley, 'Observations on man: his frame, his duty, and his expectations', p.116.

¹⁷⁶ V. L. Nuovo, 'Hartley, David', in J. W. Yolton, J. V. Price, J. Stephens (eds), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, 2 vols (Bristol: Thoemmes Press, 1999), I: A-J, p.407.

Like Condillac, Hartley was intent on simplifying Locke. 'Excellent' as Locke's Essay was, he noted, it had wrongly taken reflection as a 'distinct source of ideas'; in fact, all ideas come from sensations, and simple ideas are gathered into complex ideas by association alone.¹⁷⁷

1.2.1.2. Deux branches distinctes ?

Condillac et Hartley, donc, passent avec plus ou moins de subtilité des deux sources d'idées lockéennes à une seule et même source : la sensation. Ce qui est peut-être l'ironie du sort est que ces auteurs, bien qu'ayant fait beaucoup pour le matérialisme, demeurent tous deux chrétiens et attachés à l'idée d'une divinité 'organisatrice', à l'instar de Voltaire, Newton ou Locke. Tous deux cherchent à réconcilier les lois du corps avec celles de l'esprit, l'un en défendant un occasionalisme qui, comme l'observe Yolton, ne l'empêche pas de dépeindre l'âme humaine, après la chute, comme complètement vide, et l'autre en tentant de prouver que Dieu nous a soumis aux sensations pour mieux nous amener, au terme d'un cercle vertueux, à la perfection morale dont nous sommes capables.

Les idées de Condillac et de Hartley en tant que telles sont très proches, et il n'est pas surprenant de voir, dans l'ouvrage de O'Neal cité plus haut, le nom de Hartley associé au sensualisme¹⁷⁸.

Condillac et les idéologues en France

C'est dans le *Traité des sensations* (1754) que Condillac remonte la piste des idées en imaginant la fameuse statue, qui s'éveille au fur et à mesure que ses sens sont sollicités¹⁷⁹. 'Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres.'¹⁸⁰ Nous retrouvons cette recherche du plaisir et cette répugnance à la douleur chez Hartley et le groupe de philosophes qui évoluent autour de lui, et, plus tard, dans l'utilitarisme de Jeremy Bentham.

¹⁷⁷ P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, 2 vols (London: Wildwood House, 1966-1969), II: *The Science of Freedom* (1969), p.184.

¹⁷⁸ O'Neal, *The Authority of Experience*, p.2, n.2.

¹⁷⁹ Il est intéressant d'observer que Biran suivra un schéma similaire lorsqu'il écrira son *Mémoire de Berlin sur l'aperception immédiate*, en 1806-1807 : la deuxième partie de cet ouvrage est ainsi consacrée à une étude successive des sens et de leurs implications. Le philosophe de Bergerac, comme l'ont remarqué bien des commentateurs, conserve une méthode plutôt classique, celle de ses anciens maîtres ; mais c'est pour mieux faire surgir quelque chose de tout à fait nouveau.

¹⁸⁰ Condillac, *Traité des sensations*, p.11.

Chez Condillac, cependant, les objets ne sont en théorie que les véhicules dont se sert Dieu pour insuffler sa volonté à l'homme. Mais le système condillacien lui-même fait semble-t-il craquer cette croyance, ou son affectation.

Condillac, néanmoins, n'est pas nécessairement le plus dangeureux de tous les disciples français de Locke. De Prades, que nous avons mentionné plus haut, est selon Yolton plus radical et moins embarrassé des réserves de son prédécesseur. Parmi les philosophes 'majeurs', on trouve Helvétius, d'Holbach ou encore La Mettrie, qui ne laissent aucune place au hasard ou à la volonté divine. Et, plus généralement, le dix-huitième siècle est également une époque à laquelle l'idée d' 'influence physique' prend de plus en plus d'importance, comme en témoignent les écrits d'auteurs sans doute moins connus que ceux qui viennent d'être cités, mais dont l'audience, de leur vivant, ne peut être négligée.

In the eighteenth-century in France, Locke is always linked with the system of physical influence. It might be thought that there are two sides to the system of physical influence, one side dealing with the fact that I can move my limbs and body – an influence of mind on body – the other side being the causal theory of perception – an influence of body on mind. Most eighteenth-century discussions in France focus almost exclusively on this second aspect; it was that relation of body on mind that was strictly physical influence.¹⁸¹

Yolton cite un nombre impressionnant de penseurs étonnamment proches, encore une fois, de Hartley, en ce qu'ils remarquent tous 'the close and specific dependence of mental states and processes on particular brain states and the condition of particular nerve fibres'¹⁸² : Antoine Le Camus, Jean Astruc, François-Joseph Collet, le docteur Maubec, Elie Luzac ou encore François Gigot de La Peyronie.

Mais ce qui doit nous intéresser le plus, ici, c'est bien sûr le sensualisme tel que reçu, accepté et développé par les idéologues, ce groupe de philosophes dont Biran fait partie, au moins au début de sa carrière. O'Neal consacre à ce sujet le dernier chapitre de son *Authority of Experience*, et remarque que si les idéologues adoptent presque sans recul, au début, les idées condillacienes, notamment 'because it corroborated their attitude toward progress through education'¹⁸³ (comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre), ils s'en détachent néanmoins

¹⁸¹ Yolton, *Locke and French Materialism*, p.86.

¹⁸² Yolton, *Locke and French Materialism*, p.192.

¹⁸³ O'Neal, *The Authority of Experience*, p.227.

progressivement, à mesure qu'ils prennent conscience des limites du déterminisme qu'elles impliquent. Maine de Biran est bien sûr l'un des acteurs de ce changement, mais il faut reconnaître que c'est dans l'œuvre de Destutt de Tracy (le même qui, dans son *Traité de la volonté*, affirme que 'la faculté de vouloir est un mode et une conséquence de la faculté de sentir'¹⁸⁴) lui-même que Biran voit des allusions – conscientes ou non - à ce principe actif dont il ne cessera de chercher à prouver l'existence.

Edmund Law, John Gay, David Hartley en Angleterre

Si Hartley attribue la paternité de la théorie de l'association à Locke, c'est semble-t-il l'utilisation qu'en préconise John Gay dans sa Dissertation qui lui a inspiré l'écriture de ses Observations. 'About eighteen years ago I was informed, that the Rev. Mr. Gay, then living, asserted the possibility of deducing all our intellectual pleasures and pains from association. This put me upon considering the power of association.'¹⁸⁵, dit-il dans la *Preface* de son ouvrage majeur. En fait, certains critiques vont jusqu'à affirmer que 'Gay's essay was the first exposition of associationism'. Pourtant, c'est bien Hartley qui en sera le vulgarisateur : '(Gay) almost certainly knew Hartley at Cambridge and his influence via Hartley and ultimately via Paley on the future course of eighteenth-century ethics was immense, even if his own reputation gradually dissipated itself'.¹⁸⁶

L'importance de Hartley, elle, est avérée et reconnue, ne serait-ce que par Coleridge, pendant et après son engouement remarquable d'intensité pour l'auteur des Observations.

Et l'auteur de l'article qui lui est consacré dans *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers* propose même 'to supplement the standard course of eighteenth-century philosophy from Locke through Berkeley and Hume to Kant with another, from Locke through John Gay and Edmund Law to Priestley'.¹⁸⁷

¹⁸⁴ A. L. C. Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets* (Genève et Paris : Slatkine, 1984), p.47.

¹⁸⁵ Hartley, 'Observations on man', p.115.

¹⁸⁶ J. Stephens, 'Gay, John', in Yolton, Price and Stephens (eds), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, I, p.349.

¹⁸⁷ V. L. Nuovo, 'Hartley, David', in Yolton, Price and Stephens (eds), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, I, p.411.

Des deux côtés de la Manche, forte est donc la conviction que l'empirisme britannique et son extension sensualiste dominant l'esprit des lumières. Cela dit, il est injuste et dangereux de réduire un siècle aussi prolifique à une seule forme de pensée, même si c'est celle-ci qui tend à demeurer représentative dans l'esprit de Biran et de Coleridge.

1.2.1.3. Les dangers du réductionnisme

Par réductionnisme, nous entendons ici deux choses : d'une part, la réduction d'un ensemble complexe d'idées à un ensemble uniforme, et d'autre part la réduction de l'expérience humaine à une forme unique, celle du mécanisme. Le but de cette sous-partie est de montrer que, si en effet le siècle des lumières ne se réduit pas au couple sensualisme/associationnisme, il tend malgré tout, sous un certain nombre de ses formes, à réduire la nature humaine à un simple dispositif, qui n'a pour lui qu'une complexité plus marquée. Cela étant dit, il s'agit aussi de noter la place particulière réservée par Biran et, même si à un degré moindre, par Coleridge, à un penseur qui moins que tout autre ne peut être réduit à son époque : Jean-Jacques Rousseau.

Empirisme et rationalisme : une convergence au service de la science

François Picavet l'affirme dès la fin du dix-neuvième siècle dans son ouvrage *Les idéologues* : la philosophie du dix-huitième siècle est 'à tort personnifiée dans Condillac'. Ce que veut dire Picavet, ici, est sans doute que les lumières ne se limitent pas au renouveau de l'empirisme, et encore moins au sensualisme. D'où sa longue digression, dans son introduction, sur Descartes, Malebranche et le rationalisme, qui, par sa propension à tirer des conclusions abstraites de réflexions non fondées sur l'expérience, peut sembler s'opposer directement à la tradition philosophique de l'empirisme, qui pour sa part se nourrit non seulement d'hypothèses mais aussi d'observations et de vérifications. Le dix-huitième siècle serait donc pour lui le lieu de bien d'un grand nombre de réflexions, allant dans un grand nombre de directions ; et non le monolithe que l'on cherche à nous présenter.

Mais cela ne l'empêche ni de mettre au jour les rapports d'influence et d'inspiration entre Descartes et les empiristes français (et il apparaît que beaucoup parmi les

seconds ont ‘connu et apprécié’¹⁸⁸ le premier ; d’Alembert affirme même que ‘l’Angleterre nous doit la naissance de cette philosophie que nous avons reçue d’elle’¹⁸⁹, faisant sans doute référence ici à l’influence présumée de Descartes sur Locke), ni de noter plus généralement un certain nombre de particularités dans ce dix-huitième siècle si varié à première vue. L’impression que l’on a, à la lecture de l’introduction des Idéologues, est plutôt que le mouvement est à la fois varié et homogène¹⁹⁰. Ainsi, en premier lieu, ‘les sciences et la philosophie sont complètement unies’¹⁹¹ à cette époque, reconnaît lui-même Picavet. Cette assertion est reprise par un grand nombre d’universitaires, tels Peter Jimack : ‘the knowledge that interested the thinkers of the Enlightenment was not metaphysical, but scientific, knowledge of the material world of nature’.¹⁹²

Les Lumières, plus que le triomphe de l’empirisme seul, marqueraient donc sa convergence avec un certain rationalisme, dans une tentative d’intégration des forces déductives et abstraites de la science à ses forces inductives et concrètes.

L’anthropocentrisme¹⁹³ dont Jimack fait également état - le fait que la plupart des philosophes, en France comme ailleurs, ont à cœur de transformer la société pour libérer l’être humain, et par là-même de le rendre véritablement heureux, correspond au versant moral de cette entreprise. Ces deux impératifs – le scientisme et la mesure de toutes choses à l’aune de l’humain – peuvent sembler contradictoires, tant il est vrai que le savoir des lumières tend à l’objectivité, alors que le jugement humain implique une certaine subjectivité. La clef de cette relation se trouve en fait dans le dessein d’en finir avec l’obscurantisme, et ce qui de manière générale compromet la liberté humaine ; la conviction des philosophes du temps est qu’en mettant en lumière la façon dont la nature humaine fonctionne, en la purifiant de tout ce qui vient embrouiller sa mécanique, on réussira enfin à émanciper l’être qui en est le dépositaire. C’est précisément à cette aporie que s’attaquent Biran et Coleridge : la

¹⁸⁸ F. Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l’histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses etc... en France depuis 1789* (New York: Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1973), p.6.

¹⁸⁹ Cité in Picavet, *Les Idéologues*, p.6.

¹⁹⁰ Ce qu’avance également Jimack dans les premières pages de son chapitre sur ‘The French Enlightenment I’, cf. pp.228-230.

¹⁹¹ Picavet, *Les Idéologues*, p.18.

¹⁹² Jimack, ‘The French Enlightenment I’, p.233.

¹⁹³ ‘The emphatic anthropocentrism that was characteristic of the Enlightenment.’ Jimack, ‘The French Enlightenment I’, p.230.

liberté, ainsi conçue et défendue, est nécessairement négative, et ne peut être que partielle, voire inexistante. Négative, parce qu'il ne s'agit que de soulever un joug extérieur ; partielle ou inexistante, parce qu'il n'est question que de remplacer un joug – celui de l'obscurantisme – par un autre – le déterminisme. Le danger est alors de réduire la morale elle-même à un assortiment de rouages déterminés et identifiables, ce qui a lieu lorsque, en accord avec les prémisses sensualistes, on fait dériver toutes idées du bien et du mal des stimuli de plaisir et de peine.

Biran et Coleridge, une fois dépassée l'étape sensualiste/associationiste, vont ainsi plus loin qu'une simple condamnation des deux mouvements ; ils tendent à stigmatiser le *Zeitgeist* des Lumières, et le foyer d'où elles s'élancent. Si ainsi Coleridge est naturellement tout autant touché par George Berkeley, Leibniz et Spinoza que par Hartley et la pensée française du siècle qui le précède, il tend à tous les relier à un 'système de philosophie' qui s'apparente à, tout au plus, une 'classification'.¹⁹⁴ De la même façon, Biran, s'il distingue bien entendu entre Locke, les empiristes (Hume, Condillac), et les auteurs de 'systèmes abstraits de métaphysique'¹⁹⁵ (Descartes, Leibniz), et admet avoir été influencé, de manières et à des degrés divers, par chacun d'entre eux, finit toujours par les disqualifier pour une seule et même raison : le fait de n'avoir pas voulu prêter attention au témoignage du sens intime, et de lui avoir préféré des constructions rationnelles mais trop éloignées du monde réel, qui un système supposément fondé sur l'expérience, mais, toujours, une explication se calquant plus sur fonctionnement extérieur de la nature et du corps que sur leurs faits intérieurs.

Au-delà de la philosophie : Jean-Jacques Rousseau

Il est cependant au moins un penseur du dix-huitième siècle auquel Biran ne peut reprocher d'être demeuré sourd aux appels de son sens intime, et auquel Coleridge lui-même ne peut s'empêcher de reconnaître une certaine originalité, c'est Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

¹⁹⁴ 'After I had successively studied in the schools of Locke, Berkeley, Leibniz and Hartley, and could find in neither of them an abiding place for my reason, I began to ask myself: is a system of philosophy, as different from mere history and historic classification, possible?' Coleridge, *Biographia Literaria*, p.79.

¹⁹⁵ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, p.95.

Si l'influence de Rousseau sur Biran a été cruciale, et s'est vue largement documentée et évaluée par la plupart des spécialistes, de Henri Gouhier à Anne Devarieux, son impact sur Coleridge est plus malaisé à définir. Toujours est-il que l'on s'accorde aujourd'hui à identifier, dans les quelques passages que Coleridge consacre au philosophe de Genève, des signes, sinon de sympathie, du moins de compréhension.

Rousseau, nous dit Biran, 'parle à mon cœur'. Entre les deux hommes, comme le remarque Henri Gouhier, c'est d'abord une affaire d'affinités : tout comme Rousseau, Biran se sent exister de manière aigue, douloureuse lorsqu'en société, et plus sereine lorsque seul avec la nature. Tout comme Rousseau, il est agnostique, avec cette nuance que chez lui le doute tend à neutraliser l'optimisme. Tout comme Rousseau, enfin, il aspire à établir une 'morale sensitive' ou un 'matérialisme du sage', qui lui permettrait d'atteindre à une connaissance quasi exhaustive de ses penchants les plus triviaux et d'ainsi se diriger avec justesse dans les circonstances les plus diverses¹⁹⁶.

Si Biran tend à aller plus loin que Rousseau sur un certain nombre de sujets, ou même parfois à déplorer ses erreurs, il est impossible de ne pas voir entre les deux penseurs un lien indestructible, dont la nature profondément intime dépasse la philosophie et la notion d'influence elle-même.

Par contraste, les apparitions de l'auteur du *Contrat Social*, dans les écrits de Coleridge, sont si rares que, comme le dit Edward Duffy, 'a suspicion *ex silentio* seems permissible:

Coleridge neglected Rousseau not so much despite the latter's continental reputation as because of it. He would know all he needed to know about Rousseau once he knew that he was a *philosophe*, pursuing abstract reason with an eloquent obsessiveness impractical in act but disastrous in consequence.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Sur tous ces sujets, voir en particulier Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, pp. 16-63. Relevons ici que Gouhier indique que Rousseau a influencé Biran jusque dans sa réflexion sur le vouloir : 'activité et intelligence sont liées pour Rousseau comme elles le seront pour Biran. [...] Cette dualité de la "faculté de sentir" et de la "puissance active", ce n'est pas encore la psychologie de Biran : c'est du moins sa préface et Biran n'oubliera jamais qu'elle est de Jean-Jacques' (pp.57-58).

¹⁹⁷ E. Duffy, *Rousseau in England: The Context for Shelley's Critique of the Enlightenment*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979), p.60.

Cela étant dit, Duffy et, après lui, Julie Ellison perçoivent, dans le plus long texte que Coleridge ait jamais consacré à Rousseau, quelque chose s'apparentant à une faiblesse de l'un pour l'autre. Ainsi lorsque *The Friend*, après avoir comparé Erasme et Voltaire, rapproche Luther et Rousseau¹⁹⁸, Duffy remarque que si, pour Coleridge, ce qui oppose les deux premiers est une différence de nature, ce qui oppose les seconds est avant tout une différence de contexte : là où Luther, doté d'un caractère aussi irritable que celui de Rousseau, a pu bénéficier d'un milieu plus strict et austère, et a été en dernier ressort sauvé par la grâce, le genevois, dans le dix-huitième siècle décadent, ne pouvait rien trouver qui puisse contenir sa paranoïa et calmer sa sensibilité exacerbée, et la transformer en une morale plus saine et constructive.

Thus obliquely critical of Luther, the passage is likewise obliquely respectful of Rousseau. [...] Behind Coleridge's constant tirades against the licentious minds and manners of the French, there thus emerges hints of a more ambivalent attitude toward "crazy Rousseau" – a not unadmiring demonization, a sensitivity to the seemingly raw and unleashed energy of Rousseau's personality.¹⁹⁹

Julie Ellison va jusqu'à parler d'une 'affinity between Coleridge and his portrait of Rousseau' pointant que 'Rousseau's pity, that so easily passed into rage'²⁰⁰, entre autres traits d'un caractère maladif identifiés par Coleridge, évoquent le portraitiste lui-même.

Il est donc possible – même si cela n'est pas avéré – que Coleridge n'ait jamais tout à fait complètement relégué Rousseau au rang des simples 'philosophes' qu'il méprisait tant²⁰¹.

Le parallèle entre les deux penseurs, aussi improbable puisse-t-il paraître, peut être poursuivi au niveau des idées elles-mêmes. Si Coleridge voit dans le *Contrat Social*

Voir 'The Friend', n.8, Oct.5, 1809. (S. T. Coleridge, 'The Friend, II', in K. Coburn (ed.), *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16 vols (London: Routledge and Kegan Paul, 1969-2002), IV (1969), pp.112-116.).

¹⁹⁹ Duffy, *Rousseau in England: The Context for Shelley's Critique of the Enlightenment*, p.63.

²⁰⁰ J. Ellison 'Rousseau in the Text of Coleridge: The Ghost-Dance of History,' in *Studies in Romanticism*, 28:3 (1989:Fall) 417-136 (p.424).

Même si Coleridge ne se prive pas, dans le numéro suivant du *Friend*, de dénoncer chez Rousseau ses 'universal principles', qui 'as far as they are Principles and Universal, necessarily suppose uniform and perfect Subjects, which are to be found in *Ideas of Pure Geometry* and (I trust) in the *Realities of Heaven*, but never, never, in *Creatures of Flesh and Blood*. Voir S. T. Coleridge, 'The Friend, II', in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, p.133.

l'expression ultime de la tendance des lumières à l'abstraction pure, il apparaît que sa conception de la nature humaine, au terme de laquelle le moi est un potentiel à réaliser qui peut aussi être gâché, évoque étrangement celle de Rousseau, telle qu'interprétée par de nombreux critiques, comme Jean Lacroix : ‘ ‘L'homme est naturellement bon’ ’ signifie qu'il est bon par nature, tel qu'il sort des mains du créateur. Le don de Dieu est une possibilité, une virtualité, une capacité. La caractéristique de l'homme, ce qui le distingue des autres créateurs, c'est qu'il n'est pas un être tout fait mais qui a à se faire.’²⁰² Nous verrons, dans la deuxième partie de cette étude, combien ce positionnement de l'humain au cœur d'un choix moral est proche de celui qu'opère Coleridge, particulièrement dans ses *Aids to Reflection*.

Lacroix remarque également que chez Rousseau, ‘entre [la raison] et le sentiment existe une profonde intimité’²⁰³. Pour le genevois, dit Lacroix, la conscience se développe chez l'enfant grâce aux lumières de la raison, mais non pas de manière purement rationnelle : ‘la raison n'agit pas sur le sentiment de l'extérieur, mais de l'intérieur.’²⁰⁴ Cette intimité est préparée par le potentiel du sensitif lui-même : ‘il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience’²⁰⁵, dit Rousseau. Certes, ‘la raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoiqu'indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle.’²⁰⁶ Mais

On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner ? [...] Dans le fond leur prétendu principe est un pur jeu de mots ; car je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral là où il y a sentiment et intelligence.²⁰⁷

J. Lacroix, ‘La conscience selon Rousseau’, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 Septembre 1978* (Paris: Beauchesne, 1980), p.82.

Lacroix, ‘La conscience selon Rousseau’, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, p.95.

Lacroix, ‘La conscience selon Rousseau’, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, p.95.

J.-J. Rousseau, ‘Emile’, in *Œuvres complètes*, 4 vols (Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1969), IV (1969), p.598.

²⁰⁶ Rousseau, ‘Emile’, in *Œuvres complètes*, p.288.

²⁰⁷ Rousseau, ‘Emile’, in *Œuvres complètes*, p.602.

Ici encore, Rousseau semble anticiper un autre principe coleridgéen, dont il sera également question dans la seconde partie de ce travail, le principe de la réconciliation entre l'esprit et le cœur.

Ces points communs, ainsi que d'autres tels que le dualisme, dans le sens d'une confrontation incessante entre l'esprit et le corps ('pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée à ce corps qui l'asservit et le gêne ? [...] Je me dis : si l'esprit de l'homme fut resté libre et pur [...], il serait heureux, il est vrai ; mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi'²⁰⁸), peuvent sans doute s'expliquer en partie par l'influence exercée par Rousseau sur certains des transcendentalistes allemands – et en particulier, sur Kant lui-même –, et l'influence exercée par ces mêmes transcendentalistes sur Coleridge, influence qui sera traitée dans le chapitre suivant.

Toujours est-il que Rousseau, par lui-même et par la relation spéciale qu'il entretient avec nos deux penseurs, fait figure d'exception dans le portrait qu'ils dressent du dix-huitième siècle.

Dans ce portrait, le thème le plus récurrent est celui de la dépendance, une dépendance accrue à mesure que ce qui est du ressort du sujet se voit affaibli. Cette sujétion est au cœur des 'trois hypothèses' qui d'après Yolton²⁰⁹ se disputent la domination intellectuelle de la première moitié du dix-huitième siècle – celle de 'l'influence physique' (Locke et Condillac), l'hypothèse occasionaliste (Descartes, Malebranche) et celle de l'harmonie préétablie (Leibniz) – toutes trois promeuvent toutes une conception de l'être humain comme soumis à une réalité ou force extérieure, qu'il s'agisse des objets, de Dieu ou de principes qui le dépassent. C'est donc dans un contexte acquis à cette idée de dépendance que la première de ces hypothèses étendra son empire, au nom de l'émancipation du genre humain.

1.2.2. L'individu et son environnement au dix-huitième siècle : le progrès dans la dépendance

La libération de l'individu, au dix-huitième siècle, est en fait avant toute chose la libération des individus. L'individu n'est jamais considéré seul, isolé, pour lui-même, et cela même lorsque l'on quitte le domaine de la philosophie politique et qu'on entre

²⁰⁸ Rousseau, 'Emile', in *Œuvres complètes*, p.603.

²⁰⁹ Yolton, *Locke and French Materialism*, 199, p.10.

dans celui de l'épistémologie. Il en va de la validité du modèle universaliste ; reconnaître les différences individuelles reviendrait à accepter l'ancien modèle, celui de la particularité, de la singularité, et donc de l'inégalité. L'égalité, donc, est au cœur du projet, et l'on pourrait présumer qu'elle postule la systématisation autant que celle-ci la postule. Et la systématisation, à son tour, postule l'interdépendance. Cette interdépendance et la conception restrictive de l'individu qui y est liée renvoient à deux traits que Maine de Biran et Coleridge prêtent aux lumières et abhorrent particulièrement : la pensée 'mécanistique' et la préférence donnée à l'extérieur sur l'intérieur.

1.2.2.1. Moi et système : une (inter)dépendance nécessaire

Le progrès individuel et la dépendance sont indissolublement liés au dix-huitième siècle. Roger Texier rappelle le rôle crucial joué par le sensualisme dans l'actualisation de la foi dans les potentialités humaines : 'dans la philosophie des Lumières, l'idée de perfectibilité naît au carrefour et, pour ainsi dire, au croisement de deux courants d'idées : la doctrine du progrès et le sensualisme'²¹⁰. Dans le même sens, John C. O'Neal affirme que le sensualisme 'represented the veritable cornerstone of the edifice (the Enlightenment thinkers) were attempting to construct in order to achieve progress in a multitude of ways'²¹¹.

Le sensualisme répond à un désir de simplifier au maximum le fonctionnement individuel, en vue de maximiser la possibilité d'un progrès individuel et social.

If, as the materialists argued, man's behaviour is no more than the product of his physical organization and environmental conditioning, then it is clearly possible to modify it by modifying the conditioning.²¹²

L'éducation est un véritable leitmotiv sous les lumières. En France, l'*Emile*, l'*Encyclopédie* la promeuvent autant qu'ils la servent, et préparent à leur manière la tentative de 'normalisation' du savoir de l'ère révolutionnaire, lorsque les futurs idéologues se mettent en tête de centraliser, organiser et classifier les connaissances,

²¹⁰ R. Texier, *L'idée de perfectibilité en éducation au XVIIIe siècle*. In *Education and pédagogies au siècle des Lumières*, Actes du Colloque 1983 de l'Institut des Sciences de l'Education Universitaire Catholique de l'Ouest. (Angers: Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985), p.257.

²¹¹ O'Neal, *The Authority of Experience*, p.15.

²¹² Jimack, 'The French Enlightenment I', p.259.

ou plutôt de ‘raisonner ensemble sur la manière de connaître en général’.²¹³ Les propos de certains d’entre eux sont sans ambiguïté : ‘Bacon, Locke et leurs disciples, en approfondissant la nature de l’esprit humain, y ont trouvé ses moyens de direction’²¹⁴, dit Lakanal ; ‘il s’agit de cultiver l’instrument universel’²¹⁵, dit Mirabeau. ‘Direction’, ‘instrument’, les mots parlent d’eux-mêmes. L’éducation est capitale, mais elle ne peut venir que d’une seule source, celle des lumières. Et elle fait partie d’un plan d’ensemble : ‘ainsi organisé et contrôlé, le savoir était censé devenir le moyen privilégié d’une transformation révolutionnaire de la société’.²¹⁶ La transformation de la société est sans conteste l’un des enjeux principaux de la réflexion philosophique au dix-huitième siècle ; bien que, nous dit Jimack, ‘(The Revolution) has inevitably affected the way the intellectual movement itself is perceived – often as more revolutionary, and particularly as more political, than it actually was’.²¹⁷ Si la prudence s’impose, il ne faut pas non plus ignorer le nombre et l’ampleur de ces travaux qui, de *l’Essay on Man* de Pope à la *Theory of Moral Sentiments* et *The Wealth of Nations* de Adam Smith, en passant par les *Observations on Man* de Hartley, la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville et les œuvres des physiocrates (Quesnay, Turgot...), proposent un chemin unique vers la perfection, une complète harmonie entre le moi et le système, qui implique que le premier se réalise dans le second et que celui-ci prenne sens avec l’incorporation et la réalisation de celui-là en son sein. Michael G. Cooke, dans *The Romantic Will*, contraste cette intégration éminemment néo-classique de la volonté dans un ensemble qui à la fois la fait exister et la dépasse, et qui va bien au-delà de Corneille, Milton, Addison, Steele, Pope et Swift, avec la ‘metaphysics of surprise’²¹⁸, qui caractérise la volonté romantique, et dans laquelle ‘perceiving is not end and triumph, but signpost and uncertain promise.’²¹⁹ Au terme d’un chapitre sur Coleridge, Cooke observe également que, ‘in the open system of romanticism, the will is the subject and center of the emergent situation.’²²⁰ Cette insistance sur l’expérience vécue (Cooke dit de

²¹³ P. Macherey, ‘L’idéologie avant l’idéologie : l’Ecole normale de l’an III’, in F. Azouvi (ed.), *L’Institut de la raison. La révolution culturelle des idéologues* (Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992), p.45.

²¹⁴ P. Macherey, ‘L’idéologie avant l’idéologie’, p.44.

²¹⁵ F. Azouvi, ‘L’Institut national : une encyclopédie vivante ?’ in Azouvi (ed.), *L’Institut de la raison*, p.55.

²¹⁶ Macherey, ‘L’idéologie avant l’idéologie’, p.48.

²¹⁷ Jimack, ‘The French Enlightenment I’, p. 230.

²¹⁸ M. G. Cooke, *The Romantic Will* (New Haven and London: Yale University Press, 1976), p.x.

²¹⁹ Cooke, *The Romantic Will*, p.x.

²²⁰ Cooke, *The Romantic Will*, p.29.

Coleridge qu'il est un 'empiriste idéalisant'²²¹), contre l'absorption de celle-ci dans un système s'auto-justifiant, on la retrouve également chez Biran, un philosophe 'qui ne sacrifie jamais l'expérience au système, qui bouleverse celui-ci lorsque celle-là se modifie'.²²²

Maine de Biran et Coleridge vivent et écrivent à une époque où, si les limites des lumières commencent à se dessiner, la pensée mécaniciste héritée de Boyle et de Newton trouve de son côté à s'incarner dans au moins deux phénomènes d'une ampleur considérable : la révolution industrielle, et la doctrine utilitariste (dont on doit l'expression pure à Jeremy Bentham) qui l'accompagne. Le mécanicisme, pour G. A. J. Rogers, se voit introduit en philosophie dès les Principes de philosophie de Descartes, et le Léviathan de Hobbes. Gassendi en pose clairement les bases en 1654, lorsqu'il affirme que l'investigation scientifique doit toujours s'accorder aux vérités suivantes : tout effet a une cause, toute cause agit via un mouvement, et il ne peut y avoir d'action à distance. Newton, mais surtout Boyle, appliquent ces préceptes à leur étude de la nature, et de ce fait popularisent une manière de penser qui, de Montesquieu (*Les lettres persanes*) à nos jours, fera fortune.

Remarquons néanmoins que ni Biran ni Coleridge ne sont anti-scientifiques ; tous deux sont au contraire passionnés par les découvertes médicales, psychologiques de leur époque, pour ne citer qu'elles. Ce qu'ils remettent en cause, c'est une manière de penser qui éteint toute spontanéité du moi, dans laquelle celui-ci n'est guère qu'un des éléments d'une chaîne de causes et d'effets, que ce soit en épistémologie, en psychologie ou en philosophie politique et sociale.

1.2.2.2. La circonscription externe de l'individu.

Nous l'avons suggéré, l'intégration de l'individu dans un système qui le dépasse implique nécessairement une certaine forme de refus : celui de voir ce qui, à l'intérieur de l'individu en question, constitue son unicité, son originalité, sa singularité propre. L'individu, dans le contexte de la pensée mécaniciste comme dans celui plus général du systématisme des lumières, n'est pas défini par ce qui lui appartient en propre, mais par ce qui appartient à son genre, au dénominateur

²²¹ Cooke, *The Romantic Will*, p.x.

²²² F. Azouvi, 'Henri Gouhier et Maine de Biran', in M. Sacquin (ed.), *Henri Gouhier, historien des philosophes français (1898-1994)* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2002), p.60.

commun de celui-ci. C'est-à-dire que l'on commence par la totalité, et que l'on fragmente celle-ci jusqu'à parvenir à l'unité indivisible qui la constitue, suivant en cela exactement le modèle corpusculaire, appliqué et défendu, entre autres, par Boyle. Le sensualisme et l'associationnisme font partie intégrante de cette tendance, au dix-huitième siècle, à ne prendre en compte que les traits généraux de l'individualité ; en expliquant l'intérieur par l'extérieur, ils s'épargnent un travail voué à ne jamais finir. La réduction qui en résulte est partiellement instrumentale, nous l'avons vu, mais, pour des penseurs tels que Biran et Coleridge, elle se fait à un prix exorbitant, qui est aussi celui d'un paradoxe : sous prétexte de faciliter l'accès au bonheur, elle retire à l'individu tout ce qui peut lui procurer ce bonheur : le libre-arbitre, la connaissance de soi, le développement personnel.

Ce que les deux penseurs perçoivent ici, ce sont les liens étroits entre le sensualisme et l'associationnisme d'une part, et l'utilitarisme d'autre part. Le glissement entre une approche physiologique de la pensée et une approche physiologique de la morale leur apparaît d'autant plus clairement qu'ils comprennent que les deux approches se fondent sur les mêmes présupposés : d'un côté, on accepte que les idées ne soient que des sensations transformées, de l'autre, on accepte que la morale ne soit que recherche de plaisir et évitement de la douleur. Des deux côtés, l'explication est garantie par l'inscription du phénomène expliqué dans un lien de cause à effet lui-même inscriptible dans une chaîne de causes et d'effets déjà mis en évidence. Et le principe utilitariste n'est d'ailleurs qu'une conséquence particulière du principe sensualiste, comme le montrent certains passages du *Traité des sensations*²²³ ou des *Observations on Man*²²⁴.

Coleridge, qui est sans doute le plus prompt des deux penseurs à lier explicitement problèmes épistémologiques et questions morales, pénètre les implications d'un tel rétrécissement, dans les domaines de l'éducation, de la politique et de l'économie, avec une grande acuité, et ce particulièrement dans son ouvrage *On the Constitution*

²²³ Le plaisir et la douleur sont en effet régulièrement cités comme mobiles exclusifs des actions de la statue, dans l'ouvrage majeur de Condillac. Voir ainsi, dans le seul Chapitre VII, qui porte 'conclusion des chapitres précédents' : §1 : 'Avec un seul sens l'âme a le germe de toutes ses facultés' ; §2 : 'La sensation renferme toutes les facultés de l'âme' ; §3 : 'Le plaisir et la douleur en sont le seul mobile' ; §4 : 'On peut appliquer aux autres sens tout ce qui vient d'être dit sur l'odorat.' (Condillac, *Traité des sensations*, pp.57-58).

²²⁴ La référence faite à Edmund Gay et à 'the possibility of deducing all our intellectual pleasures and pains from association' dans la préface de l'ouvrage majeur de Hartley, est à cet égard déjà très claire.

of the Church and State, qui est aussi un véritable pamphlet contre les conséquences néfastes d'une application de 'the Mechanico-Corpuscular Theory'²²⁵ à l'expérience humaine en son entier.

Dans un contexte utilitariste, l'éducation ne sert plus que des intérêts individuels, eux-mêmes identifiés aux désirs individuels, de puissance et de plaisir : 'knowledge being power, those attainments, which give a man the power of doing what he wishes in order to obtain what he desires, are alone to be considered as knowledge, or to be admitted into the scheme of National Education.'²²⁶ Et ce genre d'éducation résulte dans des 'talents without genius: a swarm of clever, well-informed men: an anarchy of minds, a despotism of maxims. Despotism of finance in government and legislation – of vanity and sciolism in the intercourse of life – of presumption, temerity, and hardness of heart, in political economy.'

Il y a dans cet avertissement un élément visionnaire qui n'est pas sans anticiper l'Alexis de Tocqueville de la *Démocratie en Amérique*. Coleridge déplore plus précisément que ce qu'il y a de proprement humain et moral, dans la société, se voie en son temps jugé à l'aune de mesures inappropriées. Ainsi stigmatise-t-il 'the guess-work of general consequences substituted for moral and political', faisant ici référence à William Paley, dont il critique plus avant la doctrine morale, focalisée non sur les intentions mais sur les résultats des actions humaines, dans ses *Aids to Reflection*. Ainsi met-il également en garde, dans ses *Lay Sermons*, contre la tendance de plus en plus affirmée, dans son pays, à tout évaluer à travers le prisme du marché, et donc de l'utilité et de la rentabilité :

We are (...) a busy, enterprising, and commercial nation. The habits attached to this character must, if there exist no adequate counterpoise, inevitably lead us, under the specious names of utility, practical knowledge, and so forth, to look at all things through the medium of the market, and estimate the worth of all pursuits and attainments by their marketable value²²⁷.

Ces façons d'appréhender toutes choses, y compris les choses humaines, qui procèdent d'une approche mécaniciste du savoir et du monde, ne peuvent mener qu'à

²²⁵ Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of the Church and State According to the Idea of Each* (London: J. M. Dent & Sons, 1972), p.51.

²²⁶ Coleridge, *Church and State*, pp.49-50.

²²⁷ S. T. Coleridge, *Lay Sermons*, edited by R. J. White, in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16 vols (Princeton: Princeton University Press), VI (1972), p.216.

un seul état, qu'on serait tenté d'appeler 'Life-in-Death', en référence au poème le plus connu de Coleridge :

'The leading differences between mechanic and vital philosophies may all be drawn from one point: namely, that the former demanding for every mode and act of existence real or possible visibility, knows only of distance and nearness, composition (or rather juxta-position) and decomposition, in short the relations of unproductive particles to each other; so that in every instance the result is the exact sum of the component quantities, as in arithmetical addition. This is the philosophy of death, and only of a dead nature can it hold good.'²²⁸

Biran, s'il s'épanche moins que Coleridge sur les dérives morales de ses contemporains, dans ses ouvrages théoriques, est tout aussi explicite que son homologue anglais dès qu'il prend son Journal : 'Nous sommes dans un siècle où les beaux sentiments sont éteints dans presque toutes les âmes, et où l'on ne considère plus les actions humaines que sous le rapport d'utilité ou d'avantages matériels.'²²⁹ Le lien entre cet état de fait et l'opposition théorique, entre volonté et sensations, sur laquelle il ne cesse de revenir, est pour lui avéré : '[...] il n'y a plus que des besoins d'amour-propre et de domination d'intérêts et d'opinions ; une sorte d'instinct universel d'agitation qui repousse tout ordre constant comme monotone, [un] besoin d'impressions nouvelles'.²³⁰ Tout comme les propos de Coleridge sur les 'hommes de talent sans génie', ces allusions à une disposition morale dont les caractéristiques les plus marquées sont une complaisance envers ses propres tendances égotiques et une insatisfaction chronique annoncent Tocqueville.

1.2.2.3.. Une philosophie incomplète ?

On a souvent observé le caractère volontariste des Lumières²³¹. Il s'agit de libérer l'individu et la société des contraintes physiques et métaphysiques qui leur ont été imposées depuis la nuit des temps, par une caste dont le seul véritable but est de conserver le pouvoir. Pour Kant, qui ne voit pas dans cette caste un ennemi mais une continuation de la classe opprimée, l'ennemi est en nous, et c'est une tendance à se complaire dans l'ignorance et l'assujettissement :

²²⁸ Coleridge, *Lay Sermons*, p.89.

²²⁹ Maine de Biran, *Journal*, I, p.52.

²³⁰ Maine de Biran, *Journal*, II, p.282.

²³¹ 'Les Lumières sont orientées vers l'avenir : c'est une histoire prospective et volontariste'. B. Schlieben-Lange, *Idéologie, révolution et uniformité de la langue* (Liège: Mardaga, 1996), p.188.

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre.²³²

Il faut donc avoir le courage de faire usage de sa raison, en vue de se libérer de cette tutelle. Mais, serait-on tenté de demander, pour être libre, ne faut-il pas *pouvoir* l'être, et de ce fait, paradoxalement, *déjà* l'être ? La liberté ne peut venir que d'elle-même en effet – elle implique le contrôle de son propre principe – ou elle ne peut pas venir du tout. C'est ce qui semble être le sens des propos de Kant, au moins de manière implicite. Or, comment cela est-il possible dans un contexte où il est acquis que l'individu n'est ni plus ni moins que le produit de son environnement ?

On voit ici se profiler le conflit insoluble entre les deux principes cardinaux des Lumières, et de la Révolution : la liberté et l'égalité. Ce conflit émerge ici non pas tant dans le cadre d'une mise en pratique des deux principes, que dans celui de leurs fondements théoriques. L'égalité *demande* la substitution de l'acquis à l'inné, tandis que la liberté *demande* l'indépendance à l'égard de ce qui n'est pas elle.

La seule réconciliation possible passe par l'établissement d'un principe d'auto-détermination dont chaque individu serait le dépositaire à *égale mesure*, sans que cela ne porte préjudice à l'idée d'*acquisition* de la connaissance. C'est précisément ce que Biran et Coleridge proposent, chacun à leur manière et selon les traditions dont ils se réclament. Ainsi est-il possible de voir, dans l'œuvre des deux auteurs, une complétion du travail entrepris par les Lumières, davantage qu'une simple condamnation.

La question est maintenant de savoir dans quelle mesure Kant et ses successeurs fournissent un modèle à Biran et Coleridge, et plus précisément une inspiration cruciale dans leur passage d'une conception de la nature humaine à l'autre. Cette question est l'objet du chapitre suivant.

²³² E. Kant, cité in M. Foucault, *Qu'est-ce que les lumières ?* (Rosny: Bréal, 2004), p.49.

1.3. La Brèche intérieure

La ‘brèche’ dont il est question ici est celle qui se fait dans l’esprit de Coleridge, puis dans celui de Maine de Biran, aux moments où ils commencent à se distancer de l’associationnisme et du sensualisme. Ce chapitre s’intéressera à l’influence possible ou avérée de Kant et des idéalistes allemands sur Biran et Coleridge, dans cette période cruciale pour leur évolution intellectuelle. Il se focalisera en premier lieu sur la manière dont le moment kantien continue à ce jour d’incarner la transition entre les deux siècles (1), pour ensuite analyser les liens avérés ou présumés entre les conceptions de la volonté et de la nature humaine de nos deux penseurs et les théories de Kant, de Fichte et de Schelling (2).

1.3.1. Le point de rupture : aspects du changement, monopole kantien

Dans *Les mots et les choses*, Michel Foucault trace la ligne de démarcation entre la conception classique de la connaissance et sa conception moderne exactement entre l’Idéologie et la Critique kantienne. Alors que la première, maturation extrême du principe qui la gouverne, ‘a pour fin de rabattre tout savoir sur une représentation à l’immédiateté de laquelle on n’échappe jamais’²³³, la seconde ouvre ‘la possibilité d’une autre métaphysique qui aurait pour propos d’interroger tout ce qui en est la source et l’origine ; elle permet ces philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIX^{ème} siècle va déployer dans le sillage de la critique’.²³⁴ Les verbes ‘ouvrir’ et ‘permettre’ renvoient clairement à la notion d’initiation, de commencement, et il est intéressant de constater qu’ici Foucault ne diffère pas de nombre d’historiens des idées, pour lesquels Kant est l’un des premiers responsables du changement de paradigme épistémologique, à l’orée du dix-neuvième siècle.

D’un autre côté, nulle part dans l’*Archéologie des sciences humaines* de Foucault, n’est-il fait mention de Maine de Biran ni de Coleridge. Pourtant, comme nous l’avons vu, leurs philosophies respectives, s’intègrent semble-t-il au moins pour partie dans le paradigme émergent. Faut-il croire que Foucault n’avait ni une connaissance réelle des œuvres théoriques de Coleridge, ni une connaissance suffisante des écrits de Biran pour le distinguer des autres idéologues ? Cette dernière

²³³ Foucault, *Les mots et les choses*, pp.253-254.

²³⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, p.256.

hypothèse est tout simplement intenable, dans la mesure où il est su que Foucault a très tôt - dès ses premières années à l'Ecole normale – rencontré Biran :

En 1947, Foucault avait suivi avec ferveur un cours, professé rue d'Ulm par Merleau-Ponty, sur l'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson. Il en avait conçu un premier sujet de thèse sur la naissance de la psychologie chez les postcartésiens. En 1952, il lit Malebranche et Maine de Biran et commence à travailler à ce projet, pour l'abandonner assez vite.²³⁵

L'absence de distinction entre Biran et les autres idéologues, dans *Les mots et les choses*, est donc d'autant plus surprenante. Sans doute Foucault, qui choisit de se concentrer sur les sciences économiques, de la vie et du langage, n'y est-il pas en position de mettre en lumière les moindres nuances, ou de relever tous les contributeurs au mouvement qu'il accompagne.

L'intégration de Biran et de Coleridge à ce mouvement se fait à la faveur d'autres études, plus récentes.

Frederick Worms, dans un entretien accordé au *Nouvel Observateur*, propose une interprétation philosophique de la dernière période étudiée dans l'archéologie des sciences humaines qui se restreindrait à la période 1789-1914, et, à la question de savoir quels en sont les temps forts en France, répond : 'D'abord le 'moment 1800' avec Maine de Biran, mais aussi des penseurs romantiques comme Chateaubriand, ainsi que les 'idéologues' français comme Destutt de Tracy'.²³⁶

A la journaliste qui l'interroge sur la stérilité supposée de la philosophie française d'après les Lumières, en comparaison avec la fertilité des allemands, Worms répond qu' 'il y a là un effet de perspective. Pas plus que le siècle des Lumières n'est seulement français (ne culmine-t-il pas aussi avec Kant ?), le XIX^e siècle n'est exclusivement allemand. (...) Il y a en France une pépinière de philosophes

²³⁵ M.-C. Granjon, 'Penser autrement avec Michel Foucault. La méthode 'historico-critique', usages théoriques, heuristiques et politiques', in M.-C. Granjon (ed.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques* (coll. 'Recherches internationales', Paris: Karthala, 2005), p.12.

²³⁶ Aude Lancelin, 'La pépinière française' (Entretien avec F. Worms), *Le Nouvel Observateur*, n° 2250, 20/12/2007 <<http://hebdo.nouvelobs.com/sommaire/dossier/075682/la-pepiniere-francaise.html>> (accessed 15 December 2008).

importants et trop oubliés (...).²³⁷ Et parmi eux, bien sûr, Biran, ‘l’un des plus puissants philosophes du siècle’.²³⁸ :

Il cherche à montrer comment, même en s’en tenant au sensible selon les exigences des Lumières, on rencontre les traces et les actes d’un ‘moi’ agissant. Ainsi dans l’expérience fondamentale de ‘l’effort’. Ce ‘sujet’ que Kant trouve dans la morale, le voici dans l’expérience même du corps, du monde, de la vie. Voilà pourquoi son influence souterraine est fondamentale. Maine de Biran, c’est le chaînon manquant entre Rousseau et Bergson.²³⁹

De la même manière, Denis Bonnecase, dans son étude de certains poèmes de Coleridge, qualifiés pour l’occasion de Poèmes de l’expérience vive, montre comment

Entre la première moitié du dix-huitième siècle et son ultime décennie il y a, en effet, continuité des problèmes mais aussi, corrélativement (ainsi que l’a montré Michel Foucault), une discontinuité frappante dans la façon dont deux discours réfèrent au monde. Face à l’épistémé ‘taxinomiamathesis’ (privilegiant une traduction directe, plane et syntaxique du réel, celle de la nappe de l’être dont le déploiement obéit à la mise en tableau et à la concaténation), le romantisme fait entrer dans sa discursivité la mobilité, la labilité, la profondeur de la structure d’un réel qui reste fondamentalement caché. Il consacre l’ordre du fondement enfoui et l’effort problématique de sa représentation. Chez Coleridge, l’imagination, faculté unifiante qui fabrique le symbole, est, certes, jugée apte à représenter la vraie réalité ; mais cet espoir repose sur la clause de l’obscureté du discours symbolique, qui, par l’écart, restaure l’accès au fondement. Le postulat d’une telle théorie du discours est celui de la projection : l’expression vraie et adéquate de l’objet est aussi l’expression pure du sujet.²⁴⁰

Au lu de ces remises en contexte, qui se répondent tout en soulignant les orientations propres à nos deux penseurs, on se sent fondé à conclure que Biran et Coleridge participent pleinement au changement de paradigme mis au jour par Foucault, et, plus encore, en incarnent des aspects spécifiques : l’imagination, qui ‘restaure l’accès au fondement’, et l’expérience corporelle du sujet.

Le problème posé par l’absence de Biran et de Coleridge dans *Les mots et les choses* n’est pas tant qu’elle fait obstacle à une intégration de leurs efforts à l’érection de ‘l’Age de l’Histoire’, mais l’espace qu’elle laisse à la Critique kantienne : celle-ci devient l’acte de naissance de la philosophie de l’ère nouvelle, le seul et unique passage vers ses perspectives insoupçonnées.

²³⁷ Lancelin, ‘La pépinière française’.

²³⁸ Lancelin, ‘La pépinière française’.

²³⁹ Lancelin, ‘La pépinière française’.

²⁴⁰ D. Bonnecase, *S. T. Coleridge : Poèmes de l’expérience vive* (Grenoble : ELLUG, 1992), pp.110-111.

Partant, Foucault et les historiens des idées qui tendent à donner à Kant un rôle tout aussi crucial contribuent à présenter la plupart des penseurs travaillant dans le même sens comme tributaires du philosophe allemand.

Il est vrai que Les trois Critiques de Kant (Critique de la raison pure, Critique de la raison pratique, Critique de la Faculté de juger) paraissent respectivement en 1783, 1788 et 1790, c'est à dire au moins dix ans avant les 'conversions' respectives de Biran et de Coleridge à la philosophie de la volonté que nous leur prêtons. Il est vrai également que chez Coleridge, les symptômes de cette conversion n'apparaissent avec quelque clarté qu'après son séjour à Göttingen, et après qu'il a commencé à lire les ouvrages ramenés d'Allemagne, parmi lesquels on compte certaines œuvres de Kant, de Fichte et de Schelling. Tout aussi vrai est le fait que la première mention de Kant par Biran (dans une lettre à un ami) date de 1802, c'est à dire environ deux ans avant sa découverte du fait primitif de sens intime.

La question qui se pose dès lors à qui travaille sur la postérité des philosophies de la volonté de Maine de Biran et Coleridge est triple : peut-on dire que la réponse kantienne à l'empirisme et à sa réduction de la nature humaine à une 'tabula rasa' est la seule réponse possible, et, si ce n'est pas le cas, qu'elle est alors la meilleure ? La lecture de Kant et des idéalistes post-kantiens a-t-elle effectivement aidé Biran et Coleridge à sortir du modèle sensualiste ? Cette même lecture a-t-elle contribué, de manière évidente, à donner à la volonté un rôle déterminant dans leur philosophie ?

Alors que les deux dernières questions seront ici abordées directement, la réponse à la première devrait, nous l'espérons, ressortir de l'étude comparative entre Biran, Coleridge et les idéalistes allemands, comme des chapitres portant exclusivement sur nos deux penseurs. Ce qui nous intéresse de prime abord, ici, c'est la supposée originalité de leurs conceptions de la volonté. En effet, s'il est avéré que Biran ou Coleridge, ou mêmes les deux philosophes, doivent tout ou presque à l'idéalisme transcendantal et à ses diverses interprétations, alors la difficulté de leur postérité s'en trouvera éclairée.

1.3.2. Le tournant : inspirations et révélations

Nous l'avons vu dans l'introduction, c'est de mars 1801 que datent les premiers symptômes écrits de la conversion de Coleridge. Les deux fameuses lettres à Thomas

Poole, souvent citées pour marquer le tournant décisif²⁴¹, sont imprégnées de la lecture d'Emmanuel Kant, dont Coleridge a rapporté un certain nombre d'ouvrages, au terme de son séjour en Allemagne. De la proclamation 'I have (...) completely extricated the notions of time and space'²⁴² à l'inclusion, dans ses 'prédécesseurs'²⁴³, de Kant lui-même, la présence du philosophe de Königsberg se fait partout sentir. Mais cette transparence, ajoutée à la conviction de ce qu'il succède à Kant, doit nous amener à considérer que Coleridge se distingue déjà complètement de ce dernier, en tant que penseur original. Ce fait est d'importance, dans un contexte académique où il est acquis que l'auteur de la *Biographia Literaria* et de la *Logic* n'en est en réalité pas complètement l'auteur, et doit partager ce titre avec, respectivement, Schelling et Kant. Bien sûr, cela fait longtemps que l'avis de Coleridge sur la question n'est plus jugé déterminant²⁴⁴, mais il demeure essentiel de chercher à comprendre ses intentions, ne serait-ce que pour savoir où le situer, philosophiquement. D'autre part, il s'agit de relever que ses allégeances aux transcendantalistes allemands ne sont pas inébranlables, et qu'en ce domaine, plusieurs bouleversements de hiérarchie se produiront. Il semble bien que ce soit Kant qui ait réveillé Coleridge de sa 'torpeur' déterministe. Mais très tôt, nous le verrons, Fichte donne une autre épaisseur à la doctrine kantienne, plus adaptée aux préoccupations coleridgées : '[Coleridge] was profoundly impressed by Fichte's belief that reality is seized not through speculative knowledge but by active will, that is to say, the world of objects can only be deduced from the free activity of the moral, creative I'²⁴⁵, dit ainsi Gerald McNiece. Cette fascination ne peut être dissociée de l'importance que Coleridge accorde à la notion de personnalité, et à l'idée de réalisation de celle-ci par la créativité. Ce qui n'était donc jusque-là que des 'hints and insinuations referring to ideas which Kant either did not think prudent to avow, or which he considered as consistently left behind in a pure analysis, not of human nature in toto, but of the speculative intellect alone'²⁴⁶, se voit enfin

²⁴¹ Par exemple par B. Willey, 'S. T. Coleridge, (1772-1834)', in *The English Moralists* (London: Chatto & Windus, 1964) ou A. Lovejoy, 'Coleridge and Kant's two worlds', in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1948).

²⁴² Coleridge, *Letters*, p.706.

²⁴³ Coleridge, *Letters*, p.707.

²⁴⁴ Depuis au moins 1840 et l'article de James Ferrier sur *The Plagiarisms of S. T. Coleridge* dans *Blackwood's Edinburgh Magazine*, article sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie de cette étude.

²⁴⁵ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.26.

²⁴⁶ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.84.

concrétisé par la doctrine fichtéenne, qui ajoute ‘the key-stone of the arch (...) commencing with an act, instead of a thing or substance’.²⁴⁷ Un tel commencement peut cependant facilement devenir sa propre fin, si l’on n’y prend garde, et Coleridge ne s’y trompe pas :

His theory degenerated into a crude Egoismus, a boastful and hyperstoic hostility to nature as lifeless, godless and altogether unholy: while his religion consisted in the assumption of a mere ordo ordinans, which we were permitted exoterically to call God; and his ethics in an ascetic and almost monkish mortification of the natural passions and desires.²⁴⁸

Que l’on se souvienne des mots d’Isaiah Berlin, pour lequel Biran serait un ‘Fichte français’, et cette triple critique de la Wissenschaftslehre touche alors de près notre comparaison : comme nous le verrons en effet plus en détail dans la deuxième partie de cette étude, l’orientation stoïque du biranisme, dans sa concrétisation physique de l’opposition entre force hyperorganique et résistance corporelle, tend à isoler le moi et à le disposer contre tout ce qui est d’ordre affectif.

Coleridge se distingue de Biran et de Fichte en ce que sa conception même de l’individualité implique, dès le début, une participation à une réalité qui la dépasse. Jerrold Seigel, à la suite de John Muirhead, avance ainsi que :

Both as a Christian and a modern he held that there was something irreducibly individual about experience, but because he simultaneously insisted that humans could only find realization and fulfilment in unity with others and with the divine spirit that ruled the world, he sought to present individuality as requiring, even for its own existence, connections with some higher whole.²⁴⁹

Dans ces conditions, la pensée de Schelling pouvait paraître, finalement, la plus susceptible d’offrir à Coleridge un prolongement à ses intuitions premières. Et en effet, la *Biographia Literaria* nous révèle que ‘in Schelling’s *Natur-Philosophie, and the System des transcendentalen Idealismus*, I first found a genial coincidence with much that I had toiled out for myself, and a powerful assistance in what I had yet to do’.²⁵⁰ Coleridge évoque la question du plagiat et insiste sur le fait qu’il s’agit bien d’une coïncidence, et que par ailleurs il ne cherche pas à dérober au philosophe

²⁴⁷ Coleridge, *Biographia Literaria.*, p.85.

²⁴⁸ Coleridge, *Biographia Literaria.*, p.86.

²⁴⁹ Seigel, *The Idea of the Self*, p.428.

²⁵⁰ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.86.

allemand l'honneur d'avoir le premier formulé la 'Philosophie de la nature.' Nous reviendrons sur cette question déterminante. Il est d'abord important de remarquer que Schelling lui-même ne pouvait demeurer au premier plan des maints modèles de Coleridge ; un certain nombre d'éléments laissent en effet à penser que le poète-philosophe se serait détaché de son mentor dès 1817, c'est-à-dire dès la publication de la *Biographia*, qui pourtant symbolise et même fige une loyauté à la fois féconde et fatale. Coleridge serait, dans ses dernières années, revenu à Kant, dont la rigueur logique avait selon lui la vertu de discipliner son esprit, et de lui rendre une certaine vivacité mentale.

La conversion de Biran au biranisme survient, nous l'avons évoqué également, quelques trois années après la lettre de Coleridge à son ami Poole. Après la perte de son épouse en octobre 1803, Biran abandonne la rédaction de son *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, destiné à l'Institut. Or celui-ci remet le sujet au concours l'année suivante (le 23 mars 1804), faute d'avoir reçu un traité pleinement satisfaisant ; décidé à se donner une occupation, 'Biran reprend ses notes... "En jetant les yeux sur mes cahiers, je me suis nettement convaincu de la révolution totale qui s'est faite dans mes idées et mes sentiments. Je ne me conçois plus : il faut que j'apprenne de nouveau ce que je savais." Ces lignes ont été écrites le 25 avril 1804. C'est donc entre le 23 mars et le 25 avril 1804 que Maine de Biran est devenu biranien.'²⁵¹

Or, à cette époque, cela fait presque deux ans que Biran a mentionné, pour la première fois à l'écrit, le nom de Kant, en même temps qu'un mémoire de son ami Destutt de Tracy portant sur l'un des premiers ouvrages visant à faire connaître la *Critique* au grand public, l'Essai d'une exposition succincte de la *Critique de la raison pure*, de Johannes Kinker (1801). Biran a sans doute également connaissance, en ce temps-là, de la 'synthèse' de Charles Villers, *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (1801). Notons que dans la mesure où seules trois œuvres de Kant sont alors disponibles en français – les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1796), le *Projet de paix perpétuelle* (1796), et l'*Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les*

²⁵¹ Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p.169.

vues d'un citoyen du monde (1798) – et où il ne lit pas l'allemand, Biran ne connaîtra jamais la Critique qu'indirectement.

1.3.3. L'aide externe

1.3.3.1. Critique et Critique du sensualisme

A priori et expérience : Kant et Biran

Ces faits pourraient ainsi nous amener à conclure que la 'conversion' de Biran à ce que l'on appelle désormais le biranisme, a pu être facilitée par la découverte de certaines idées de la Critique, dont l'un des buts avoués était d'opérer la synthèse entre empirisme et rationalisme, en distinguant entre la matière de la connaissance, fournie par les sens, et sa forme, due aux catégories a priori de l'expérience. L'idée de l'influence naturelle de l'esprit sur le processus d'acquisition de la connaissance peut en effet paraître assez proche de l'idée de rencontre entre volonté et sensation.

Or, les travaux de Biran comme l'ouvrage de Henri Gouhier nous donnent au moins trois raisons de ne pas surestimer l'influence possible de Kant sur Biran autour du point charnière que constitue le mois de mars 1804.

En premier lieu, il semble que Biran ait mis un certain temps avant de voir clairement l'originalité de la doctrine de Kant et ce qu'elle pourrait lui apporter ; Henri Gouhier, comme plus récemment François Azouvi, regardent les considérations de Biran sur la substance et la croyance, au milieu des années 1810, comme devant beaucoup à la distinction kantienne entre phénomène et noumène. Avant cela, Biran insère naturellement Kant dans une tradition ancestrale, celle des philosophies a priori : 'ainsi Kant intervient dans le biranisme non comme un nouveau Copernic mais comme le représentant d'une très ancienne tradition et, à l'intérieur de cette tradition, il ne semble pas faire figure de révolutionnaire ; les schèmes permettant de penser ses problèmes et ses solutions conviennent à d'autres systèmes.'²⁵² Kant, placé de la sorte dans la lignée des Descartes et des Malebranche, est pour ainsi dire neutralisé.

²⁵² Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p.264.

En second lieu, le biranisme, pour son auteur comme pour ses commentateurs, résulte de constatations et d'une méthode tout à fait différentes de celles qui fournissent l'armature de la Critique. Ce point sera examiné plus avant dans la seconde partie de ce chapitre.

Enfin, la conversion de Biran à ce qui deviendra sa pensée propre se fait pour ainsi dire inconsciemment, lorsque le philosophe de Bergerac s'en aperçoit, elle est déjà consommée.

Le maître et l'étudiant : Kant et Coleridge

Les références, dans les lettres à Thomas Poole déjà citées, à ce qui chez Kant correspond aux deux formes a priori de l'expérience, ainsi qu'à Kant lui-même comme son 'prédécesseur', suggèrent que Coleridge s'est déjà bien imprégné du philosophe de Königsberg, et que c'est cela qui l'a 'réveillé' de son sommeil matérialiste.

Une note de décembre 1800-janvier 1801 confirme cette familiarité : 'Space – is it merely another word for the perception of a capability of additional magnitude – or does this very perception presuppose the idea of Space? – The latter is Kant's opinion.'²⁵³ La lettre de mars 1801 à Thomas Poole peut donc être vue comme l'aboutissement d'une réflexion impulsée par la lecture de Kant.

La question de l'étendue de l'influence de Kant et de ses successeurs sur la philosophie de Coleridge est aussi ancienne que les critiques de ses œuvres à leur parution, et prend un tour problématique avec un article de James Frederick Ferrier publié en 1840, sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie de cette étude. L'ouvrage de G. N. G. Orsini, *Coleridge and German Idealism*, représente la position la plus radicale à cet égard :

The fact that Coleridge, who was after all a contemporary of Kant, saw at once the greatness and the importance of Kant's philosophy, at a time in which there were no lucid expositions, no historical and textual

²⁵³ S. T. Coleridge, *Notebooks*, ed. by K. Coburn, 6 vols (London: Routledge and Kegan Paul, 1957-1990), I: 1794-1804 (1957), # 886 21.96.

commentaries, nor the perspectives of later philosophies to go by, is greatly to Coleridge's credit as a student of philosophy²⁵⁴

Pour Orsini, Coleridge ne peut être pris au sérieux, en philosophie, qu'en tant qu' 'étudiant' ; étudiant brillant certes, mais dont les travaux ne vont jamais jusqu'à former une œuvre véritablement unique, et novatrice. Il s'ensuit, logiquement, que Kant et ses successeurs, qui finissent par supplanter Hartley, Berkeley et Spinoza, sont à l'origine de la plupart de ceux de ses projets de synthèse philosophique qui sont construits autour de la notion d'une individualité responsable et capable de s'autodéterminer.

Mais est-ce pour autant que l'on peut attribuer l'émergence de l'idée d'une nature humaine active dans la pensée de Coleridge uniquement à la découverte de la Critique ? Un certain nombre d'éléments nous invitent à rester prudent à ce sujet.

Premièrement, il apparaît que Coleridge était tout à fait familiarisé avec l'idée de volonté avant même de prendre le bateau pour l'Allemagne. Dans les registres de la bibliothèque de Bristol, où Coleridge a vécu avec Southey et quelques amis dans l'attente d'un départ pour l'Amérique de plus en plus hypothétique, Orsini a pu remarquer que le 'complete necessitarian' qui allait bientôt baptiser son fils 'Hartley' empruntait régulièrement des ouvrages de Ralph Cudworth, ce 'platonicien de Cambridge' qui opposait à l'empirisme matérialiste de Hobbes une vision de l'homme et de Dieu imprégnée des idées de Raison et de volonté. Si pour Orsini faire de Cudworth, qui était clairement un rationaliste pur, un précurseur de Kant, qui voulait opérer la synthèse entre empirisme et rationalisme tout en les contournant tous les deux, a autant de sens que faire de Hobbes un précurseur de Hume, il reconnaît néanmoins que le métaphysicien helped to release Coleridge from associationism and necessitarianism in which Hartley had involved him²⁵⁵, en le familiarisant davantage avec le néo-platonisme, par exemple.

Coleridge était donc sensible à d'autres courants de pensée pendant sa phase la plus matérialiste. Et ce n'est pas tout ; il est également probable qu'il soit demeuré réceptif à l'associationnisme après mars 1801 ; une entrée de ses Notebooks, datant

²⁵⁴ G. N. G. Orsini, *Coleridge and German Idealism. A Study in the History of Philosophy with Unpublished Materials from Coleridge's manuscripts* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969).

²⁵⁵ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, p.27.

de septembre 1801, évoque sa vision nocturne d'un visage de femme éclairé à la chandelle, et le souvenir de cette vision, emportant avec elle un ensemble de petits détails matériels (couleurs, disposition des draps, etc...); il finit par cette phrase : 'Power of association – that last Image how lovely to me now –²⁵⁶. A plusieurs reprises, Coleridge parlera d'une refondation du système de Hartley, jusqu'à ce que, dans la *Biographia Literaria*, il le condamne pour ainsi dire définitivement.

De ces observations, nous pouvons tirer au moins deux conclusions : d'abord, il semble qu'il faille revenir sur cette idée d'une rupture bien nette entre 'deux' Coleridge, l'un empiriste et l'autre rationaliste ; ensuite, et ce constat devrait pouvoir mettre cette absence de rupture en perspective, il faut admettre que Coleridge n'était pas l'homme d'une pensée, établie, systématisée et défendue comme telle, mais un chercheur passionné, curieux et constamment à l'affût, qui pouvait entretenir plusieurs réflexions, dans plusieurs domaines, en même temps. Un lecteur partial de Coleridge pourrait même être tenté de voir dans cette règle de conduite intellectuelle, suivie dès le plus jeune âge, l'application pratique du principe de croissance organique de la connaissance que le poète-philosophe est supposée avoir héritée des idéalistes post-kantiens (Fichte, Schelling). Dans un certain sens, Coleridge a toujours considéré et pratiqué le savoir comme une progression, dynamique et organique, vers une meilleure compréhension du monde. Dans un certain sens, il a toujours cru en la volonté, celle de se construire au travers des différentes lectures, observations, etc... menées jour après jour.

Ce sont sans doute de telles constatations qui, une quinzaine d'années après les affirmations péremptoires de Orsini, ont amené David Newsome, dans *Two Classes of Men*, à s'interroger ainsi :

At the very end of the century, when Coleridge had mastered the German Language, he began to learn from Kant and Schelling, but precisely what he learnt is very difficult to say. He owed nothing to the Germans for his Neo-Platonism (...). My own belief is this: the influence of Kant and Schelling on Coleridge was twofold. In the first place, Coleridge was brought back by them to his earliest intellectual enthusiasm, after a temporary flirtation with Necessitarianism. (...). This is surely what Coleridge meant when he wrote of Kant's influence upon him, that it was 'more formal than material – to have resided rather in the scientific statement of convictions previously attained than in the acquisition of new truths.' Secondly, Coleridge learnt from Kant and Schelling a

²⁵⁶ Coleridge, *Notebooks*, ed. by K. Coburn, 6 vols (London: Routledge and Kegan Paul, 1957-1990), II: 1794-1804 (1962), # 985 21.137.

philosophical terminology – the distinction between reason and Understanding, the peculiar sense which he attached to the word Imagination – and then applied this terminology to a structure of thought, basically Platonist in its principles, which owed little or nothing to the Germans.²⁵⁷

Newsome semble bien loin de penser, comme Orsini, que la philosophie de Coleridge n'est qu'un calque des œuvres de Kant, de Fichte et de Schelling. Est-elle alors une énième déclinaison des thèmes majeurs du néo-platonisme ? C'est l'avis de John Muirhead²⁵⁸, et c'est une question que le récent ouvrage de James Vigus, *Platonic Coleridge*, traite avec beaucoup de subtilité.²⁵⁹

En tous les cas, avant Newsome, et même avant Orsini, Arthur O. Lovejoy, dans son essai 'Coleridge and Kant's two worlds'²⁶⁰, réfute dans le principe l'attribution à Kant de 'the abandonment of necessitarianism' qui fut 'the turning-point in (Coleridge's) mental history'.²⁶¹ Selon lui, ce que dit Kant, en réalité, c'est que le 'matériel' fourni à l'esprit via les sens est comme 'classé' au moyen de ses catégories. Ainsi, s'il y a là activité, 'it is an 'activity' without freedom'.²⁶² En effet, selon Kant, l'esprit fonctionne dans un cadre de règles, de causes et d'effets qui marquent davantage le déterminisme que la liberté. 'Thus the effect of the kantian arguments for the 'activity of the mind' should have been to confirm Coleridge in his necessitarianism'.²⁶³

Basil Willey, de son côté, affirme que l'aide de Wordsworth a précédé celle de Kant, pour ce qui concerne l'abandon du sensualisme. L'auteur du *Prelude* lui aurait fait

²⁵⁷ D. Newsome, *Two Classes of Men. Platonism and English Romantic Thought* (London: John Murray, 1974).

²⁵⁸ Voir Muirhead, *The Platonic Tradition*.

²⁵⁹ James Vigus refuse de jouer le jeu d'Orsini, et de ne voir en Coleridge qu'un étudiant en philosophie: 'Rather than attempt a McFarland-like defence of Coleridge's erudition, I subordinate the question of influences on Coleridge. Instead my study is a comparison of ideas, though grounded at every point in an investigation of Coleridge's own reading and criticism of Plato' (J. Vigus, *Platonic Coleridge* (Oxford: Legenda, 2008), p.3).

²⁶⁰ Lovejoy, 'Coleridge and Kant's two worlds', p.257.

²⁶¹ Lovejoy, 'Coleridge and Kant's two worlds', p.255.

²⁶² Lovejoy, 'Coleridge and Kant's two worlds', p.256.

²⁶³ Lovejoy, 'Coleridge and Kant's two worlds', p.257. Cette réduction du kantisme à une autre philosophie de la passivité ne va pas dans le sens de l'interprétation d'Orsini, pour lequel 'Kant rejects for good the empiricist doctrine of the passivity of the mind (...). In doing this Kant was not just making another psychological theory, but stating an epistemological necessity: there are factors in our mind that cannot be accounted for by experience, so they must be generated by the mind itself.' (Orsini, *Coleridge and German Idealism*, p.76.).

entrevoir la possibilité de percevoir la réalité dans son unité véritable, et d'interpréter activement le matériel brut de l'expérience.²⁶⁴

1.3.3.2.. Idéalisme et Volonté

Du refus de la passivité, nous passons naturellement à l'affirmation de la volonté, comme faculté distincte et jouant un rôle plus ou moins crucial dans la personnalité humaine. La question est ici : dans quelle mesure les idéalistes allemands ont-ils pu contribuer à la définition, par Biran et Coleridge, de leurs conceptions respectives de la volonté ?

Biran, la troisième voie

Jules Lachelier, nous disent, l'un après l'autre, Henri Gouhier et François Azouvi – qui se fient eux-mêmes au témoignage de A. de La Valette Monbrun -, aurait un jour dit 'Maine de Biran, c'est notre Kant'.²⁶⁵ Isaiah Berlin, pour sa part, présente dans ses *Roots of Romanticism* le philosophe de Bergerac comme un 'Fichte français'.²⁶⁶

Qui croire ? Le lecteur du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, ouvrage fondateur du biranisme et définitif quant au rôle du fait primitif de l'effort voulu, serait porté à répondre : ni l'un ni l'autre. La 'critique de la critique', c'est ainsi qu'Henri Gouhier se réfère aux remarques sur la philosophie du maître de Königsberg faites ça et là par Biran, marque très exactement la frontière entre biranisme et kantisme, alors que, d'autre part, la confusion potentielle entre le moi biranien et le moi fichtéen ou même schellingien est devancée par Biran lui-même

Les apparences de l'activité

De manière intéressante, Biran anticipe la critique, évoquée plus haut, que Lovejoy adresse à Kant au nom de Coleridge :

Dans ce point de vue comme dans celui de Descartes, il n'y a point de force, ni de facultés actives intelligibles ; l'entendement comme la sensibilité se trouvent réduits à un certain nombre de formes ou de modes passifs ; ces modes substantifiés dans les signes du langage sous le nom

²⁶⁴B. Willey, 'S. T. Coleridge, (1772-1834)', in *The English Moralists* (London: Chatto & Windus, 1964), pp.300-304.

²⁶⁵ Cf. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran* pp.269-270, et F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p.11.

²⁶⁶ Berlin, *The Roots of Romanticism*, p.97.

de catégories y sont étudiés, classés en dehors, pour ainsi dire, du sujet pensant et des facultés ou puissances réelles qui les effectuent.²⁶⁷

Et la sensation, qui chez Biran est double puisqu'elle est le fruit de la rencontre entre l'objet et l'effort, se retrouve finalement aussi simple que chez Condillac :

En effet, dire que le temps et l'espace sont des formes inhérentes à notre sensibilité, et dont elle revêt tous les phénomènes, c'est dire que l'acte d'aperception est également inhérent à toutes les impressions passives et immédiates de la sensibilité. Or s'il n'y a aucune exception ni différence, comment savons-nous que la forme et la matière sont deux, quand au contraire elles ne font qu'un dans nos modes affectifs, ou notre expérience continuelle (ici l'on voit un rapprochement surtout entre Kant et Condillac) ?²⁶⁸

Kant et Condillac, en dépit de tous leurs efforts pour s'approcher de la réalité, tombent dans le même écueil, celui de l'abstraction : 'on peut donc dire dans ce système comme dans celui de Condillac : Soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne contemplons jamais que notre pensée.'²⁶⁹

Henri Gouhier note de son côté qu'avec Kant, 'on a quitté 'l'ordre des existants' : parce qu'elle n'est pas une psychologie, cette théorie de la connaissance est une logique'.²⁷⁰ Dans le même sens, François Azouvi observe que les 'idées simples de la réflexion' du moi sur lui-même, l'unité, l'identité, la permanence, etc... si elles se déploient naturellement, chez Biran, dans l'exercice de l'effort voulu, dépendent, chez Kant, d'un raisonnement : 'immédiatement lisibles en lui lorsque le moi est réduit à la pure aperception interne, elles n'ont pas à faire l'objet d'une déduction, comme chez Kant, pour être établies dans leur nécessité propre'.²⁷¹

Les perspectives kantiennes et biraniennes sont donc bien différentes, au point que Gouhier peut avancer que '(le) seul sens acceptable (de l'expression de Lachelier) serait que le biranisme dispense du kantisme. Elle traduirait donc un jugement plus philosophique qu'historique et portant sur la vérité de la nouvelle anthropologie'.²⁷²

Mais qu'en est-il de la philosophie de la volonté de Kant, à proprement parler ? Ici, la différence est telle qu'elle fournit un exemple frappant de ce que l'expression

²⁶⁷ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.67.

²⁶⁸ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, pp.70-71.

²⁶⁹ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.219 n.

²⁷⁰ Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran*, p.267.

²⁷¹ Azouvi, François, *Maine de Biran : La science de l'homme*, p.241.

²⁷² Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran.*, p.270.

‘philosophie de la volonté’ peut recouvrir des réalités presque opposées. En effet, la volonté kantienne est essentiellement une volonté morale, dans la mesure où elle est postulée par la possibilité de s’imposer une règle de conduite conforme aux instances de la raison pratique. En d’autres termes, la volonté kantienne dépend de la raison, c’est à dire de cette faculté qui ne peut être constitutive (produire de la connaissance), mais a pour fonction de réguler le comportement individuel, en accord avec les principes qu’elle se fixe. ‘La raison, dans une loi pratique, détermine la volonté immédiatement et non par l’intermédiaire d’un sentiment de plaisir ou de déplaisir venant s’interposer entre les deux (...).’²⁷³ La volonté se voit donc libérée du joug des sentiments pour mieux se trouver enchaînée à la raison, et, pour le dire clairement, pour mieux se trouver complètement dévitalisée. Tout autre est la volonté biranienne, qui correspond à la première réalité sentie par l’individu, et à une réalité à travers laquelle toute la vie intellectuelle de cet individu – conscience, réflexion – se réalise. Plus encore, nous l’avons dit, la volonté kantienne ne peut être, en tant que volonté ‘libre’ (mais paradoxalement nécessaire et déterminée), que lorsqu’elle est morale. Dès lors qu’elle quitte le champ éthique, qu’elle échappe au cadre de l’impératif catégorique, elle redevient désir et ‘asservissement.’ La volonté biranienne est elle purement existentielle, et si, contrairement à ce qui a pu être dit et écrit, elle implique une certaine éthique, ou du moins peut l’impliquer, elle dépasse, ou déborde le champ moral, pour ainsi dire. Elle précède la réflexion morale comme tout le reste.

Les excès de l’activité

Biran avait par contre conscience de ce que les termes de sa philosophie de la volonté étaient très proches de ceux employés par Fichte et Schelling, et ce dès le début des années 1800. Ce qu’il savait des deux ‘kantistes’, comme il les appelait, il le devait à son ami Dégérando, auteur d’une *Histoire comparée des systèmes de philosophies* (1803). Biran nous dit dans son *Mémoire sur la décomposition de la pensée* que

J’ai été si frappé à la lecture de cette partie de l’Histoire des systèmes, en voyant que la méditation et la réflexion m’avaient conduit seules jusqu’à la porte et presque dans l’enceinte de l’école kantienne, m’avaient présenté à peu près les mêmes questions fondamentales à traiter, les mêmes difficultés à résoudre (sans que pourtant la méthode particulière dont je fais usage m’eût permis de suivre ces philosophes dans leurs

²⁷³ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trans. by François Picavet (Paris : Presses Universitaires de France, 1989), p.24.

excursions au-delà des faits de conscience), j'ai été si surpris, dis-je, de me rencontrer quelquefois avec eux jusque dans l'expression de certains principes, que je n'ai pu résister au désir de noter ces analogies, cette rencontre singulière et d'en faire servir l'exposé comme d'introduction et de préparation à un point fondamental de la doctrine à laquelle j'ai été conduit.²⁷⁴

Il est intéressant de constater qu'alors qu'une telle apologie n'a jamais été remise en cause dans le cas de Biran, les propos étrangement similaires de Coleridge sur le fait qu'il est arrivé à des conclusions proches de celles des idéalistes kantien avant même de lire ces derniers sont précisément ce qui a pu déclencher la suspicion de plagiat à son égard.

Mais quelles sont donc les analogies entre Biran et les 'kantistes' ? Précisément celles qui ont pu faire penser à Isaiah Berlin que Biran était un 'Fichte français'.

Fichte et Schelling sont cités à deux reprises dans le Mémoire de 1805, et l'on sent presque un certain plaisir, chez Biran, à proposer à son lecteur des extraits qui, à quelques détails près, ressemblent à s'y méprendre à sa vision d'un moi n'existant que par et dans sa volonté. Mais les détails en question sont en réalité ce qui fait basculer la pensée d'un côté ou de l'autre, du côté des faits primitifs ou du côté de la pensée pure. Le principe peut sembler le même, mais il est énoncé 'dans un sens plus absolu et bien plus indéterminé (...)'.²⁷⁵ Et en effet lorsque Fichte affirme que 'la pensée (...) est une action ; que le principe de cette action se replie sur elle-même, voilà le sentiment de moi pur et absolu'²⁷⁶, Biran ne peut s'empêcher de remarquer qu'il y a une grande contradiction à faire dépendre le sentiment de moi de l'exercice d'une action, et à le considérer d'un autre côté comme absolu'.²⁷⁷ De la même façon, lorsque Schelling avance que 'l'esprit (...) ne peut avoir la conscience de son action comme telle, qu'autant qu'il s'élève au-dessus de tout ce qui est objectif', et que c'est seulement 'en s'isolant de tout objet (que) l'esprit ne trouve plus que lui-même'²⁷⁸, Biran lui reproche de croire que 'le sujet de l'action qui est moi (...) peut être isolé de son terme (...)'.²⁷⁹ Fichte et Schelling, chacun à leur manière, ignorent le caractère dualiste de l'aperception ; la force hyperorganique que Biran assimile à la volonté ne peut être conçue ou exercée (ce qui est la même chose) que dans son

²⁷⁴ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.107.

²⁷⁵ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.393.

²⁷⁶ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.108.

²⁷⁷ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.108.

²⁷⁸ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.108.

²⁷⁹ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.108.

rapport intime et nécessaire au corps, qui rend toute expérience individuelle particulière, située, subjective en un mot. On sait qu'un certain nombre de post-kantiens, parmi lesquels Fichte et Schelling, bien sûr, refusent la distinction du maître entre noumènes et phénomènes, et voient dans le moi qui se pose lui-même volontairement le seul véritable noumène, la seule véritable 'ding als sich.' Pour Biran, substituer une 'chose en soi' au sentiment de l'existence subjective et immédiate est tout simplement abusif. Peut-être aurait-il changé d'avis si, en plus de voir que, chez Fichte et Schelling, le sujet change de nature, et passe du statut de phénomène à celui de noumène, il avait vu que c'est également le noumène lui-même qui change de nature, en se confondant avec la conscience. Mais Biran respectera la distinction kantienne toute sa vie, et, pour relier le phénomène de l'existence au noumène présumé du moi, il finira par s'en remettre à la croyance, dès le milieu des années 1810.

Coleridge, formes et discipline

Orsini, dans *Coleridge and German Idealism*, dresse la liste des idées coïncidant presque exactement avec celles que l'on trouve exprimées dans les Critiques, les Principes fondamentaux de la Doctrine de la science, les Idées pour une philosophie de la nature ou le Système de l'idéalisme transcendantal. Qu'il s'agisse des catégories, des jugements ou de la logique kantienne, de l'idée de progression infinie de la connaissance (Fichte et Schelling) ou de l'indifférence entre sujet et objet dans l'absolu (Schelling), de la distinction entre Raison et Entendement (Kant) ou de celle entre Imagination et Fancy (Schelling), qu'il s'agisse enfin de l'organicisme ou de l'unité fondamentale de toutes choses, on y retrouve la plupart des outils théoriques dont le poète-philosophe anglais se servira jusque dans ses œuvres posthumes, telles son traité sur la Logique ou son *Essay on Faith*.

Spontanéité de la pensée

Le 'système' coleridgéen d'après 1801 se construit donc avec des matériaux d'emprunts, semble-t-il. Pourtant, si l'on ignore les injonctions d'Orsini à rejeter 'the notion of a "total Coleridge"'²⁸⁰, c'est à dire un Coleridge dont l'étude 'results in the notion of a philosophy that is not philosophy, a poetry that is not poetry, a religion

²⁸⁰ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, p.vi.

that is not religion, but a mixture of all these, each participating in the others and losing its own character', on s'aperçoit que c'est justement entre les lignes de démarcation des disciplines susmentionnées, là où leur rigidité cesse, que la pensée de Coleridge s'exprime dans toute son authenticité. Les *Notebooks*, les lettres, les écrits de circonstances du poète-philosophe, tout autant que ses œuvres 'finies', pointent vers un ensemble de préoccupations qu'Orsini ne semble pas voir, préoccupé qu'il est de philosophie pure. Gerald McNiece, au contraire, comme s'il avait voulu contrebalancer le poids des affirmations d'Orsini (qu'il n'évoque que dans sa bibliographie, sans jamais le citer), écrit dans son ouvrage *The Knowledge that Endures. Coleridge, German Philosophy and the Logic of Romantic Thought* que

Coleridge thought of himself as a mediator, able to do justice to both the sense of fact and the claims of the mind. He wished to avoid the speculative excesses of system-makers, and he searched for a vital knowledge which would connect thought to the facts and pressures of actual existence, to our central awareness of our personal existence and being. (...) He wanted to account for our solid 'empiric' sense of reality, the feeling that this is a tree, this is a stone, I am myself, and he labored to preserve a measure of distinction between subject and object against the reductions of thinkers like Fichte who would account for things as mere modifications of mind and self-consciousness. Therefore, while he acknowledged his own personal sense of existing 'in thoughts rather than in things', Coleridge could not be an insistent or one-sided idealist. Self, reality and knowledge are all major mysteries. That is why Cartesian assurance must yield to patient examination of the dim and obscure flow of consciousness.²⁸¹

De ce commentaire ressort l'idée d'une attention particulière au réel et à ses limites, ainsi qu'aux relations entre celles-ci et l'esprit. Coleridge est un 'empiriste' en ce qu'il n'entend pas, dans sa pratique journalière de penseur, sacrifier la réalité à son image mentale, mais au contraire cherche à comprendre, à vivre même les tensions qui animent l'incessante confrontation entre pensée et matière.

Les réflexions sur le fonctionnement psychologique et sentimental de l'individu constituent un motif récurrent des *Notebooks*, et proviennent le plus souvent d'observations faites sur le vif, dans un contexte précis²⁸².

²⁸¹ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.5.

²⁸² Kathleen Coburn évoque ainsi son 'gift for minute and searching observation, an intellectual but not merely cerebral exercise that gave the mental and emotional thrusts inward a quality such as the world has seldom seen, even among poets'. (*Experience into Thought*, p.18.).

L'idée d'activité elle-même revient sous plusieurs formes, par exemple dans une entrée de décembre 1797 : 'Doing nothing ends in being nothing.'²⁸³, ou encore, deux ans plus tard (alors que Coleridge n'a pas encore commencé sa lecture de Kant), avec ce jeu sur les mots où l'on décèle des nuances précoces à l'associationnisme, théoriquement encore dominant dans l'esprit de Coleridge : 'Mind-min-meinen-mahnen-mahen. Vibratory yet progressive motion.'²⁸⁴ Plus étonnant, on découvre certaines visions qui annoncent certains penseurs discutés dans notre étude (à moins qu'elles ne soient des visions ancestrales, adaptées par chaque penseur). 'Love transforms the souls into a conformity with the object loved'²⁸⁵, par exemple, fait songer à la coïncidence entre sujet et objet qui se trouve au cœur de la pensée épistémologique de Schelling. Et cette courte phrase a été écrite en 1796. Dans une autre note, non datée mais pouvant avoir été écrite entre 1795 et 1800, on retrouve une distinction entre trois vies, formulée de la sorte :

Brutal Life – in which we pursue mere corporeal pleasures & interests.
 Human Life – in which for the sake of our own Happiness & Glory we pursue studies and objects adapted to our intellectual faculties. Divine Life – when we die to the creatures and to self and become deiform by following the eternal Laws of order from the pure Love of Order & God.²⁸⁶

Cette distinction rappelle étonnamment celle que Biran établira quelque vingt ans plus tard, entre vie animale, vie humaine et vie divine.

Consistance de la volonté

Pour revenir à la volonté, une série d'entrées de décembre 1803, véritable trésor de réflexions critiques sur le kantisme, annonce les jugements plus définitifs que contiendra, 14 ans plus tard, la *Biographia Literaria*. Coleridge se déclare déjà mécontent de la volonté 'pratique' kantienne :

My will & I seem perfect Synonimes – whatever does not apply to the first, I refuse to the latter/ - Any thing strictly of outward Force I refuse to acknowledge, as done by me/ it is done with me. Now I do not feel this perfect synonymousness in Reason & the Wille. I am sure, Kant cannot make it out. Again & again, he is a wretched Psychologist.²⁸⁷

²⁸³ Coleridge, *Notebooks*, I, # 319 21.21.

²⁸⁴ Coleridge, *Notebooks*, I, # 378 21.4.

²⁸⁵ Coleridge, *Notebooks*, I, # 189 G.185.

²⁸⁶ Coleridge, *Notebooks*, I, # 256 G.253.

²⁸⁷ Coleridge *Notebooks*, I, # 1717 16.104.

Dans le chapitre IX de la *Biographia*, l'auteur se montre plus indulgent : 'here therefore [dans son épistémologie] he was constrained to commence at the point of reflection, or natural consciousness: while in his moral system he was permitted to assume a higher ground (the autonomy of the will) as a postulate deducible from the unconditional command, or (in the technical image of his school) the categorical imperative of the conscience.'²⁸⁸ Contraint par les limites du champ qu'il s'est lui-même attribué, suppose Coleridge, Kant n'a pu que faire des 'hints and insinuations'.²⁸⁹ Et 'Fichte's Wissenschaftslehre, or Lore of Ultimate Science, was to add the key-stone of the arch'²⁹⁰, en posant le moi comme un acte qui s'autodétermine.

Mais Fichte est trop absorbé par le moi, dit Coleridge, et tout le reste est réduit à l'ensemble indéterminé du non-moi, chez lui. Schelling répare l'erreur de son prédécesseur avec sa Naturphilosophie, qui prend en compte la vie partout où elle se trouve, et même partout où elle pourrait se trouver. Mais il finit par tomber dans l'écueil du panthéisme, que Coleridge redoute terriblement, en faisant se confondre matière et esprit. A cet égard, comme le remarque Gerald McNiece, Coleridge restera toute sa vie un dualiste, non moins persuadé de la nécessité de distinguer entre sujet et objet que de leur interdépendance. En fait, même si, comme le prouve Orsini, la plupart des dix fameuses thèses du chapitre XII de la *Biographia* sont 'empruntées' à Schelling, il est également clair aujourd'hui que Coleridge finira par considérer le système schellingien comme une succession de 'subjective fictions'²⁹¹ dans lesquelles 'individual minds, "the percipient Foci", were quite left out of the picture'.²⁹² 'Driven by his organicist passion for unity, Schelling defined his absolute merely as ground, dismissing any real development of the idea of an intelligent, personal cause, and thereby ignored the necessary dimension of "Alterity" in philosophy.'²⁹³ Coleridge, tout comme Biran, déplorera l'absence de réflexion sur

²⁸⁸ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.84.

²⁸⁹ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.84.

²⁹⁰ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.85. 'He was profoundly impressed by Fichte's belief that reality is seized not through speculative knowledge but by active will, that is to say, the world of objects can only be deduced from the free activity of the moral, creative I.', nous dit McNiece (*The Knowledge that Endures*, p.26.).

²⁹¹ McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.38.

²⁹² McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.38.

²⁹³ McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.38.

l'individu concret dans les pensées de Fichte et de Schelling, et reviendra vers Kant au moins pour sa logique 'saine et rafraîchissante.'

La volonté coleridgeenne est donc le produit de la lecture des idéalistes allemands et de préoccupations et réflexions personnelles. Il est assez intéressant de constater que même Orsini – et c'est avec lui que nous terminerons ce chapitre – n'attribue pas explicitement et exclusivement l'insistance sur volonté, chez Coleridge, à Kant et aux post-kantiens : passant en revue les dix thèses déjà mentionnées, Orsini s'arrête sur la thèse VII et note que

a very important new concept is here introduced, that of the Will, which Schelling also introduces later in the System (...), and had already introduced in the Essays (...). It will assume increasing importance in both Schelling's and Coleridge's later speculations.²⁹⁴

Ailleurs, il observe que

Certainly all these notes, and others that no doubt could be quoted, point to a deep interest in the Will as a metaphysical principle. This conception of Will has its roots in Kant's discovery of a noumenon in the ethical will of man, a discovery not lost upon the post-kantian idealists, including Schelling. Indeed, students of the later phases of Schelling's speculations have often spoken of his voluntarism, to the extent of seeing in him a forerunner of Schopenhauer. However Coleridge seems to have been ignorant of the later works of Schelling published within Coleridge's own lifetime (Schelling survived him by twenty years), and at the most a parallel might be drawn between them, not a derivation.²⁹⁵

La réflexion de Coleridge sur la volonté semble ainsi être pour partie relativement indépendante de sa compréhension de Schelling.

Cette dernière référence aux *Notebooks*, et plus particulièrement à une note que nous avons déjà citée ailleurs et qui permet un rapprochement inattendu entre Coleridge et Biran, peut achever de nous en convaincre :

In December 1803, before the earliest reference to Schelling, but after the study of Kant's theory of Space and Time, Coleridge was speculating on space, time, and motion. After a curious experiment which he describes, Coleridge came to the conclusion that 'our consciousness of motion' arises 'from the interruption of motion', i.e. 'the acting of the Soul resisted. Free unresisted action (the going forth of the Soul) Life without

²⁹⁴ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, p.208. Notons que pour C. M. Wallace "the character of the will occupies most of chapters V to IX. (...) The relation between human will and divine knowledge occupies chapter IX, parts of chapter X, and all of chapters XII and XIII."²⁹⁴ And speaking of the relations between the key terms appearing in each chapter: "one idea controls all these relations: the center of the circle is will." (C. M. Wallace, *The design of Biographia Literaria* (London : George Allen & Unwin, 1983), p.31.

²⁹⁵ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, pp.236-237.

Consciousness, i.e., unlimited – for whatever resists, limites, and vice versa. This is (psychologically speaking) SPACE. The sense of resistance or limitation TIME – and MOTION is a synthesis of the Two.’ This bears a distant resemblance to Schelling’s theory of sensation as a self-limitation of the Absolute spirit (...), the act of limiting being subsequently forgotten and sensation falsely attributed to an external cause. Schelling deduces also space and time from this process of self-limitation. (...) However, according to Coleridge’s hypothesis the ‘action of the Soul’ is resisted presumably by something external – there is no hint of self-limitation, as in Schelling. Furthermore, Schelling’s theory concerns sensation and not ‘consciousness of motion’, and the process is purely metaphysical, whereas Coleridge is ‘speaking psychologically.’ There is no real anticipation of Schelling.²⁹⁶

Le fait qu’il n’y ait pas ici d’‘anticipation réelle’ de Schelling est précisément ce qui nous intéresse : Coleridge exprime dans ces lignes une conception de la volonté en phase avec la préoccupation que McNiece lui reconnaît – celles d’un réel perçu et vécu comme limitation mais aussi possibilité ; plus encore, la compréhension du mouvement comme synthèse de l’action de l’âme dans l’espace et de la résistance que lui oppose, dans le temps, ce qui est externe, et l’idée implicite que cette synthèse est aussi le lieu de la conscience, entrent en une singulière résonance avec le sens intime de l’effort voulu biranien.

Nous verrons dans la seconde partie de cette étude que, si la volonté coleridgienne conservera toujours cette dimension psychologique en filigrane, sa formulation s’orientera de plus en plus vers une spiritualisation de son contenu et de ses implications.

Il ressort de notre examen de l’évolution des pensées de Biran et de Coleridge, sur fond d’idéalisme kantien et postkantien, que, si les dettes de l’un et l’autre penseur envers Kant, Fichte et Schelling ne sont pas d’une égale ampleur, ni l’un ni l’autre ne peut être considéré comme un simple traducteur des grandes lignes du transcendantalisme allemand. Certes, la terminologie, et, dans une certaine mesure, les sujets de prédilection de Coleridge en métaphysique sont beaucoup plus aisément assimilables à ce mouvement que ceux de Biran. Mais, dans les deux cas, on retrouve une certaine défiance à ce qui demeure de l’ordre de la pensée, sans se fonder aussi sur l’expérience vécue. Cela n’empêchera pas Coleridge de passer de plus en plus souvent du constat au postulat, comme nous le verrons, mais toute synthèse de sa

²⁹⁶ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, pp.217-218.

volonté qui ne prendrait pas en compte cet aspect 'empirique', pour reprendre le terme de McNiece, serait nécessairement incomplet.

Les deux derniers chapitres (1.2. et 1.3.) nous ont présenté Biran et Coleridge aux prises avec ce qu'ils retiennent des Lumières et ce qu'ils puisent ou rejettent dans l'idéalisme allemand. Il est intéressant de constater que, dans les deux cas, ce sont l'abstraction et la perte du point de vue individuel contre lesquelles les deux penseurs s'inscrivent en faux. Ces abstractions sont le prix d'une certaine cohérence 'mécanique', elle-même la caractéristique première du système. Cette question du système demande à être étudiée plus avant, particulièrement dans son rapport au concept philosophique du vrai. Notre prochain chapitre sera le lieu de cette étude.

1.4. *Le systématique et l'arbitraire*

Ce chapitre propose une réflexion sur le rapport entre vérité philosophique d'une part, et systématisme et arbitraire d'autre part. Il commencera par un examen de l'aspect systématique d'un grand nombre de théories philosophiques, des débuts de ce que Foucault nomme 'l'ère classique' à nos jours (A), puis présentera une compréhension alternative de la vérité, fondée sur l'expérience du sujet (B). Il se terminera enfin par une reconnaissance de ce que ce qui sépare, au final les deux conceptions est une différence extrêmement subtile.

1.4.1. **Système et vérité**

Chaque philosophie importante rencontrée jusqu'ici (celle de Locke, celle de Hartley, celle de Condillac, celle de Kant, celles de Fichte et de Schelling) est dotée d'une vision du monde qui ne laisse aucun pan de celui-ci tout à fait isolé, dans le sens de ce qui ne serait pas domestiqué et intégré, même à titre de mystère. Chacun des éléments ou phénomènes traités ou évoqués trouve sa place au sein d'un ensemble où tout se répond, se déclenche réciproquement ; dans la mesure où aucun phénomène ne peut être 'vrai' s'il ne comprend pas toutes les relations qu'il entretient avec les phénomènes qui lui sont connexes, l'analyse de tel objet doit nécessairement s'inscrire dans l'analyse du tout auquel il est relié. Le système est alors l'une des formes inévitables de la vérité.

L'aspect systématique des philosophies les plus emblématiques et influentes du dix-huitième siècle participe certainement de la réaction de ces philosophies contre un ensemble de conceptions du monde fondées sur des considérations, au contraire, 'arbitraires.' L'arbitraire peut se manifester, aux yeux des philosophes des Lumières, dans le choix d'un principe qui ne serait justifié par aucune constatation ou relation préexistante. Il en est ainsi, entre autres, de la monarchie de Droit Divin. Celle-ci est de plus en plus considérée comme une invention servant les intérêts d'une minorité, et, de Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651) à Paul Henry Thiry D'Holbach (*Politique naturelle*, 1773, et *Système social*, 1773), en passant par John Locke (*Two Treatises of Government*, 1689) et Jean-Jacques Rousseau lui-même (*Du contrat social*, 1762), nombreuses sont les esquisses d'un gouvernement calqué sur le système de la nature, celui-ci incluant l'humain et ses potentialités.

Sur le plan de la connaissance pure, Diderot et les encyclopédistes entendent substituer aux ‘systèmes abstraits’ édifîés par des métaphysiciens tels que Descartes, Malebranche, Leibniz ou Spinoza, de ‘vrais systèmes’, qui ‘sont fondés sur des faits’.²⁹⁷ Cette opposition, ainsi que le caractère arbitraire des premiers systèmes sont annoncés par le *Discours préliminaire* de l’*Encyclopédie* :

Ce n'est donc point par des hypothèses vagues et arbitraires que nous pouvons espérer de connaître la Nature ; c'est par l'étude réfléchie des phénomènes, par la comparaison que nous ferons des uns avec les autres, par l'art de réduire, autant qu'il sera possible, un grand nombre de phénomènes à un seul qui puisse en être regardé comme le principe.²⁹⁸

Cette réduction à un principe unique est la fin de tout système, comme le confirme l'article ‘Système (métaphysique)’ de l’ouvrage : ‘le système est d’autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu’on les réduise à un seul.’²⁹⁹

L’arbitraire est ainsi présenté comme contraire à ce qui tient du véritable système. Il est par ailleurs défini comme ce qui est laissé ‘uniquement au jugement et à la discrétion des particuliers’³⁰⁰, ce qui renforce cette idée que la vérité est indépendante de l’esprit humain, et que son critère est sa justification par d’autres principes, eux-mêmes justifiés par d’autres principes, ad infinitum.

Le systématique renvoie dans ces conditions à ce qui est intégré ; l’arbitraire à ce qui n’a ni principe, ni connexions – en un mot, la liberté prise dans son sens extrême.

Mais la systématisation, comme voie d’accès au vrai, n’est pas l’apanage des lumières ou de leurs prédécesseurs : bon nombre de philosophies de la fin du dix-huitième siècle et du dix-neuvième siècle s’y essaient encore.

Ainsi la *Critique* kantienne n’est pas exempte de telles remarques, tant il est vrai que son ambition avouée est d’extirper les mécanismes ‘réels’ de la perception des préjugés qui leur en avaient superposés des illusoires. Certains postkantien, et

²⁹⁷ Article ‘Système’ de l’*Encyclopédie*, in D. Diderot, *Œuvres*, 16 vols (Paris: J. L. J. Brière, 1821-1834), VIII (1821), p.167.

²⁹⁸ J. Le. R. D’Alembert, *Discours préliminaire de l’Encyclopédie* (Paris: Vrin, 2000), p.93.

²⁹⁹ D. Diderot, *Œuvres*, p.163.

³⁰⁰ Article ‘Arbitraire’ de Toussaint, cité in J. Chouillet and L. Perol, ‘De l’*Encyclopédie* à la Déclaration des Droits de l’Homme : rupture ou continuité?’ *Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie*, 8 (1990), 53-78 (p.77).

surtout Fichte, en remettant à l'honneur l'esprit en tant que puissance d'auto-affirmation, se distancent de l'orientation systématique qui animait encore le philosophe de Königsberg. Cela dit, Schelling et Hegel, en affirmant l'indifférence entre nature et esprit, ou la dialectique de tous leurs aspects au service de la Raison, renouvellent les notions d'adéquation et de correspondance qui caractérisaient les systèmes du siècle précédent, davantage qu'ils ne les remettent en cause.

Le lien intime – sinon indéfectible – entre vérité et système transparait dans la plupart des 'théories de la vérité' formulées ou reformulées au cours des deux derniers siècles. Parmi celles-ci, celle dite 'de cohérence' est sans doute la plus ouvertement en faveur de ce lien. 'Selon cette théorie traditionnelle, dit Francis Jacques, dire qu'un énoncé est vrai ou faux c'est dire qu'il est cohérent ou non avec un ensemble d'autres énoncés, qu'il appartient ou non à un système dont les éléments sont reliés par un rapport d'implication logique. Contrôler la vérité d'un énoncé serait contrôler sa cohérence dans le système.'³⁰¹ Michael P. Lynch, éditeur d'une collection de textes représentatifs en la matière, confirme que dans cette conception, 'a judgment is true when and only when it is a member of an ideally coherent system of judgments'³⁰², et avance que 'coherence theories of truth rose to prominence at the end of the nineteenth century under the influence of the neo-Hegelian absolute idealists H. H. Joachim and F. H. Bradley.'³⁰³

Lynch contraste ces théories avec le réalisme des théories fondées sur l'idée de correspondance entre une proposition et l'état réel des choses, idée dont les racines remontent jusqu'à Aristote. Mais, nous croyons l'avoir juste montré, la compréhension de la vérité comme fondamentalement extérieure, et connaissable empiriquement uniquement, n'empêche pas qu'elle soit exposée sous une forme systématique ; au contraire, elle postule une telle exposition, au moins en ce qu'elle implique une certaine logique, et, à travers elle, un certain fonctionnement.

De manière générale, les autres grandes théories ne se dégagent jamais complètement de cette combinaison de systématisme et de fonctionnalité ; le pragmatisme de

³⁰¹ F. Jacques, *Communicabilité et référence*, in *La vérité*, Coll. *Philosophie*, ed. by Jean Greisch, 18 vols (Paris: Beauchesne, 1976-1999) VIII (1983), pp. 231-256 (p.233).

³⁰² M. P. Lynch (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives* (Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2001), p.99.

³⁰³ Lynch (ed.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, p.99.

Charles Sanders Peirce et de William James, celui d'Hilary Putnam et de Richard Rorty, qu'ils s'accompagnent de doutes sur la capacité de l'esprit humain à percevoir la vérité ou non, reposent sur le même idéal d'intégration de tous les éléments de la vérité dans un système qui leur donne leur raison d'être, et donc leur véritable identité, et se voit en retour justifié par eux. Il en est de même des théories 'sémantiques' telles que celles d'Alfred Tarski et de ses successeurs ou détracteurs, ou de la plupart des théories dites 'déflationnistes', qui, pour refuser à la vérité une nature quelconque, n'en sont pas moins naturellement portées vers l'étude du rôle et des effets, encore une fois logiques, que l'appel à la vérité respectivement endosse et produits au sein du discours.

1.4.2. Sujet et vérité

1.4.2.1. Dynamique du saut

Dans un essai intitulé *La vérité est de devenir sujet*, François Bousquet suit la réflexion de Søren Kierkegaard, au milieu des diverses tentatives, ici rationalistes, là idéalistes, d'enfermer le sujet et la vérité qui lui est propre dans un objet ou un système. Kierkegaard essaie de rendre compte du sujet chrétien 'en devenir', pour qui temporalité et éternité sont les deux faces d'une même vérité paradoxale, et devant être vécue comme telle. Bousquet montre comment le philosophe danois reprend à son compte une image avancée plus négativement par Lessing, celle de 'saut' :

Il faut se rendre attentif, dans le passage du devenir, à sa qualification comme effort ; et donc regarder le qualitatif dans l'histoire de la liberté, le 'saut' et les ruptures. La médiation peut bien vouloir absorber le négatif au plan de la spéculation : on ne dépasse pas de paradoxe, car c'est sa tension maintenue qui est motrice. (...) S'il faut parler de saut, c'est que s'il peut y avoir un système logique, 'il ne peut y avoir de système de l'existence.' La métaphore du saut doit être comprise comme il faut, et non comme à un recours à l'irrationnel. Le 'saut' en philosophie, c'est le refus du terre à terre empirique, et en même temps le refus de l'idéalisme absolu. Le saut n'est pas la tombée dans l'abîme du philosophe aux yeux bandés, c'est le pas du danseur, conjoignant nécessité et liberté, dans l'exultation, au terme d'un effort difficile, de la reconquête de sa condition humaine. 'Sauter, c'est essentiellement appartenir à la terre et respecter les lois de la pesanteur ; le saut n'est ainsi que momentané' ; mais sauter n'est pas non plus voler.³⁰⁴

³⁰⁴ F. Bousquet, 'La vérité est de devenir sujet', in *La vérité*, pp.157-178 (pp.168-169).

De façon intéressante, l'idée de 'saut' est présente chez Coleridge, au détour d'une page de sa *Biographia Literaria* où il évoque implicitement la volonté.³⁰⁵ Et le terme même d'effort nous renvoie directement à Biran. Ces faits nous fournissent d'autant plus de raisons de croire que ce passage, inspiré par Kierkegaard, s'applique tout à fait à nos auteurs, malgré les différences de perspectives entre les trois philosophes. Biran et Coleridge partagent de plus avec Kierkegaard une insistance constante sur l'individu et son expérience, que celle-ci soit volontaire, perçue, ou sentie.

Laurent Cournarie, dans l'article 'Philosophie de l'existence' du Dictionnaire des Idées de l'*Encyclopaedia Universalis*, rejoint François Bousquet dans l'assimilation existentialiste entre sujet en devenir et vérité :

Aussi la vérité 'sub specie temporis' est-elle subjective et tout sauf désintéressée, puisqu'elle consiste dans l'intensité de la relation du sujet à son être, portée par une passion infinie de soi dans le temps par l'effort pour se réaliser intérieurement dans la tension entre des déterminations opposées (fini-infini, temps-éternité, individuel-général, possible-réel).³⁰⁶

Cournarie utilise un vocabulaire et des notions similaires, sinon pareils à ceux de Bousquet, et surtout insiste comme lui sur les rôles de la passion et des tensions fondamentales dans l'entreprise humaine, deux aspects voués à l'atténuation, voire à l'effacement, dans les exposés objectivants ou systématiques de la vérité. Car enfin ni la passion ni la tension, dans ce qu'elle a d'irréductible et d'essentiellement bancal, ne sont mesurables, quantifiables et classables. La vérité, si elle échappe donc à ces cadres et résolutions logiques, ne peut être alors que paradoxale. Bousquet en est convaincu :

Si l'existence est passion, la vérité est paradoxe. Le premier mouvement de la pensée objectivante est de se méfier du paradoxe, en cherchant toujours à le rabattre sur la contradiction, alors qu'il pourrait bien être ce qui justement donne à penser. Or le paradoxe est d'abord et avant tout, dans l'existence du sujet, tension d'éléments d'ordres différents, et en particulier dans l'instant le temps et l'éternel, ou dans le réel le nécessaire et le possible. De telle sorte que la dialectique paradoxale reste toujours ouverte ; la synthèse est sans cesse tâche à reprendre. Exister en vérité

³⁰⁵ 'Let us consider what we do when we leap. We first resist the gravitating power by an act purely voluntary, and then by another act, voluntary in part, we yield to it in order to light on the spot, which we had previously proposed to ourselves' (Coleridge, *Biographia Literaria*, 72).

³⁰⁶ L. Cournarie, 'Philosophie de l'existence', in *Dictionnaire des Idées*, (Paris: Encyclopaedia Universalis, 2005), 278-281 (p.280).

n'est pas dissoudre le paradoxe, mais l'accomplir sans renoncer à rien de ses tensions salutaires.³⁰⁷

Cournarie souligne de son côté que le paradoxe s'étend jusqu'à la pensée de l'existence même, qui ne peut se voir exprimée sans perdre en même temps ce qu'elle a de plus essentiel, ou existentiel :

Tout le paradoxe d'une telle pensée, si elle ne veut pas se réduire à la protestation irrationaliste du sentiment contre la logique, est de thématiser ce qui est pourtant irréductible au concept d'un objet, puisque le sujet ne peut opposer à soi l'existence sans la supprimer.³⁰⁸

Si l'on considère que Biran et Coleridge, chacun à leur manière, participent de ce mouvement qui rend à l'existence sa part de vérité, alors cette dernière observation est susceptible de fournir des éléments de réponse à la question de savoir pourquoi leurs écrits sont si souvent insatisfaisants et/ou incomplets. Que la vérité dépasse toutes ses représentations, cette opinion est partagée par bon nombre de ceux qui la cherchent. Mais qu'elle s'enfuie, dès l'émergence de la moindre intention de la représenter, voilà qui est particulier à une compréhension du monde dont la vocation n'est pas de la 'fixer', mais de la 'parcourir', pour ainsi dire, de grandir avec elle. Cela n'est pas contradictoire avec l'écriture ; au contraire, comme le suggère Cournarie, la philosophie de l'existence elle-même est prise dans une tension entre impossibilité de s'écrire et nécessité de le faire, au moins pour ne pas se limiter à 'la protestation irrationaliste du sentiment.' Nous serions même tentés d'avancer que, plus que tout autre type de philosophie, celle-là est astreinte à son propre récit. Dans la mesure où son rôle n'est pas de proposer un nouvel objet, à ranger parmi les autres sur les rayons de la philosophie, mais de s'adresser à cette même âme qui est à la fois sa source et son sujet, et de l'inspirer, il lui faut s'exprimer.

1.4.2.2. L'Un et l'autre

Cette défiance à l'égard du système, ainsi que le rapport particulier à l'écriture qu'elle amène à entretenir, peuvent être rapprochés de la réflexion d'Yves Bonnefoy

³⁰⁷ Bousquet, 'La vérité est de devenir sujet', p.171. Il est possible de rapprocher cette déclaration d'une note de Coleridge, dans son ouvrage *On the Constitution of the Church and State* : 'let me call attention to the essential differences between "opposite" and "contrary". Opposite powers are always of the same kind, and tend to union, either by equipoise or a common product. Thus the + and - poles of the magnet, thus positive and negative electricity, are opposites. Sweet and sour are opposites; sweet and bitter are contraries. [...] Even so in the present instance, the interest of permanence is opposed to that of progressiveness; but so far from being contrary interests, they, like the magnetic forces, suppose and require each other.' (Coleridge, *Church and State*, 25).

³⁰⁸ Cournarie, 'Philosophie de l'existence', p.279.

sur la poésie et la vérité, ou, pour reprendre ses termes, sur la ‘vérité poétique.’ Au terme de cette réflexion, Bonnefoy distingue entre usage conceptuel de la langue et usage poétique. Le premier, nous dit le poète, est voué à demeurer fragmentaire, puisqu’il se limite forcément à des ‘aspects’ de l’objet qu’il est censé représenter, tandis que le second tire sa légitimité, et même sa nécessité, de ce qu’il est le seul à pouvoir véhiculer la présence des choses, et à nous rendre présent à elles. La poésie fait pour ainsi dire craquer la surface étroite et fonctionnelle du concept, et par là-même libère à la fois l’individu et sa faculté de communiquer avec l’autre, et de faire ‘l’expérience de l’Un’.³⁰⁹

Le concept tel que défini par Bonnefoy peut certainement rappeler notre pensée ‘objectivante’, ou ‘systématisante’ :

Qu’est-ce que le concept, ou même simplement la notion la plus vague que nous ayons des choses ? Ce sont essentiellement des représentations, c’est-à-dire des vues partielles, obtenues par prélèvement de certains aspects de l’objet aux dépens d’autres qui ne sont donc négligeables que dans cette sorte de perspective. Ce sont ces prélèvements, ces choix qui permettent les définitions, les énoncés de propriétés ou de lois, mais il en découle aussi bien que l’on ne peut obtenir de cette façon qu’une image de ce qui est, fidèle ou non : et c’est aux dépens d’une intimité avec la chose, et le monde, qu’on sent pourtant, au moins en des instants, accessible.³¹⁰

Le concept est donc un découpage, dans l’objet, de ce qui s’encastre dans un ensemble de ‘propriétés ou de lois.’ Il est intéressant de constater que Bonnefoy, là où nous parlions de complétude – artificielle, il est vrai –, parle de fragmentation ; est-ce à dire qu’un écrit fragmentaire – nous pensons bien sûr ici à nos deux penseurs – dont la vocation est de rendre compte de la présence irreprésentable doit se voir instantanément disqualifié ? Le poète ne dit jamais cela, et évoque même par endroits la force du mot comme une force quasi-‘matérielle’, irréductible à tous les rapports syntaxiques qui créent le sens tel que nous le comprenons généralement, et les concepts.

Pour autant, les écrits de Biran et de Coleridge peuvent-ils être considérés comme ‘poétiques’ ?

³⁰⁹ Y. Bonnefoy, ‘Y a-t-il une vérité poétique ?’, in Y. Bonnefoy, A. Lichnérowicz et M.-P. Schützenberger (eds.), *Vérité poétique et vérité scientifique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1989), p.57.

³¹⁰ Bonnefoy, ‘Y a-t-il une vérité poétique ?’, p.47.

Certains spécialistes de Coleridge, tels Kathleen Coburn, en sont convaincus pour ce qui concerne leur sujet d'étude. Biran, au contraire, est régulièrement critiqué pour sa prose redondante et supposément peu élégante ; et il est vrai que ses Mémoires sont tant empreints d'un certain didactisme – hérité sans nul doute des lumières – que leur lecture peut difficilement être assimilée à un plaisir esthétique. Cela dit, il nous semble qu'il est possible d'accorder le pouvoir que Bonnefoy réserve à la poésie à d'autres formes langagières, et notamment la prose philosophique, lorsqu'elle s'essaie à suggérer ce qui dépasse ses propres formes. Bonnefoy lui-même distingue entre la présence et 'la simple richesse sensorielle'³¹¹, ou 'cette activité en somme moderne qu'on peut appeler esthétique.'³¹² Celles-ci ne sont que 'le complément du nouveau regard scientifique'³¹³ du dix-huitième siècle, et ne se confondent pas avec 'd'autres façons, elles éternelles, de regarder, d'écouter, et d'être'.³¹⁴

Le vrai problème que soulèvent les observations de Bonnefoy, pour ce qui se rapporte à nos deux penseurs, est dans ces derniers mots, et particulièrement dans 'regarder' et 'écouter.' En effet, pour autant que les volontés respectives de Biran et de Coleridge permettent un certain accomplissement existentiel, et a priori un véritable engagement avec la présence de l'autre, elles sont également susceptibles de nier cette altérité, comme nous l'avons suggéré au commencement de cette étude.

1.4.3. Une limite ténue

Le fait que nous ayons placé Coleridge du côté des penseurs dont la pensée est hostile au système relève d'un parti pris qui, pour ne pas être assimilé à une malhonnêteté intellectuelle, nécessite d'être explicité. En effet, il est généralement acquis que le but ultime de Coleridge, dans son entreprise philosophique, était d'établir, et de formuler un système cohérent et, précisément, rendant compte de l'univers en son entier. Ainsi, dit McFarland, 'for Coleridge, system was not a fashion but almost an obsession. Indeed, at one point he says that "All system so far

³¹¹ Bonnefoy, 'Y a-t-il une vérité poétique ?', p.47.

³¹² Bonnefoy, 'Y a-t-il une vérité poétique ?', p.49.

³¹³ Bonnefoy, 'Y a-t-il une vérité poétique ?', p.49.

³¹⁴ Bonnefoy, 'Y a-t-il une vérité poétique ?', p.49.

is power” [...]’.³¹⁵ ‘And we must guard against mistaking the fragmentary nature of the magnum opus as in any was implying doubt about the necessity of system.’³¹⁶

Les propos de McFarland, représentatifs d’une opinion largement partagée, contredisent entièrement notre interprétation du coleridgéalisme comme fondamentalement opposé au système. Nous confirmons cependant cette interprétation, en affirmant que l’écriture de Coleridge révèle, au contraire de ce qu’avance McFarland, son véritable fond, celui d’une nature prompte à s’émerveiller des phénomènes du vivant à chaque instant de son existence, et rétive à la domination d’une volonté objective, celle de s’inscrire dans un système ordonné, sans surprises – comme la seconde partie de cette étude le montre, la volonté coleridgéenne est partiellement inconsciente, ou spontanée.

Le second point à examiner concerne la différence subtile entre le systématique et ce que Bonnefoy appelle ‘l’Un’. Nous avons vu que chez les encyclopédistes, plus le système est parfait, moins il a de principes – c’est-à-dire, plus il est intégré, et unificateur. Dans ces conditions, on est en droit de se demander ce qui distingue ‘l’Un’, que Biran et Coleridge voyaient à l’œuvre dans l’individu et/ou dans l’univers, du système parfait. La réponse est simple, et nous renvoie aux considérations de la sous-partie précédente, sur l’aspect paradoxal de la vérité prise comme subjectivité vivante. Là où le système est essentiellement ‘mécanique’, et donc animé, jusque dans ses plus petits éléments, d’une vie qui n’est pas la sienne, ‘l’Un’ s’anime de lui-même, de toutes parts, en vertu de polarités qui demeurent mystérieuses.

Ces considérations nous invitent à examiner plus avant deux paradoxes, celui, mentionné par François Bousquet et Laurent Cournarie, de l’expérience personnelle à la fois libre et nécessaire, et celui, que nous venons de tirer des réflexions d’Yves Bonnefoy sur la présence à l’autre et à l’Un, d’une volonté à la fois nécessaire pour la reconnaissance de ceux-ci et potentiellement dangereuse pour leur intégrité.

Ces deux paradoxes seront traités dans la seconde partie de ce travail, dans les sous-sections consacrées, respectivement, à l’origine de la volonté (2.1. et 2.2.) et à ses relations avec ce qui lui est étranger (2.4.).

³¹⁵ McFarland, ‘Prolegomena’, p.lxxviii.

³¹⁶ McFarland, ‘Prolegomena’, p.lxxix.

La question qui vient conclure le présent chapitre, et doit faire le lien entre la première grande partie de notre étude et la seconde, est la suivante : la promotion d'un accès subjectif à la vérité, et son corrolaire la remise en question de la voie systématique pour y parvenir, ne risquent-elles pas de conduire à l'arbitraire ? Nous allons voir que la volonté, en tant que fondement de la subjectivité, si elle est le lieu de paradoxes pour ce qui concerne son origine, l'est aussi dans la logique même de son principe – et que ce paradoxe, tout en soulignant les apories, la protège théoriquement des accusations d'arbitraire.

2. L'affirmation

Cette seconde partie constitue le cœur de notre étude, dans la mesure où son objet est de faire le départ entre les conceptions de la volonté respectives de Maine de Biran et de Coleridge. 'L'affirmation', dans ce contexte, correspond à la formulation la plus complète, la plus achevée de chacune de ces conceptions. Nous nous intéresserons donc moins ici au développement de celles-ci dans le temps qu'à ce qui les caractérise et distingue l'une de l'autre, à savoir la question de l'origine de la volonté, celle de son rapport au moi, et celle de son rapport à ce qui n'est pas elle.

La première question est la plus cruciale : le problème majeur que pose la volonté tient à son irréductibilité à l'objet ou au mécanisme ; non seulement elle échappe à ceux-ci, par nature, mais elle peut également influencer sur leur état ou sur leur fonctionnement. Dès lors, elle ne peut être expliquée de la même façon qu'ils le sont, et son explicitation même est potentiellement dangereuse, en ce qu'elle est susceptible de remettre en question l'universalité du modèle sur lequel la connaissance de ces objets et mécanismes se fonde.

Toutes les spéculations sur l'origine de la volonté n'ont cependant pas la même légitimité ; dans un contexte où la preuve d'une vérité proclamée est toujours plus réclamée, et où cette preuve se doit toujours plus d'être rationnelle, une explication de la volonté fondée sur la divine providence ne pourra prétendre à la même crédibilité qu'une assimilation de cette volonté à une réaction physiologique circonscrite dans sa cause et son effet. A cet égard, la volonté coleridgienne, faisant appel à un principe supérieur, est plus vulnérable que la volonté biranienne, limitée à sa propre expérience.

La question de la relation entre moi et volonté importe en cela que de la réponse qu'on y apportera dépend le degré d'intentionnalité que l'on pourra attribuer au premier. Si le moi n'est pas entièrement volontaire, alors il n'est pas entièrement responsable. Mais, plus encore, il n'est alors pas entièrement lui-même – tout en l'étant, d'une autre manière. Ce paradoxe n'est pas accepté par tous : ici, c'est Biran qui refuse de distinguer entre moi et volonté, le premier ne pouvant pour lui être lui-même que dès lors qu'il peut s'appartenir, dans le sens de se contrôler soi-même.

Cette répugnance à accepter que ce qui tient de l'animal, ou de la machine, puisse contribuer à la constitution de la personne, est aussi ce qui limite la portée de la conception biranienne, en comparaison avec celle de son homologue britannique, dans sa réponse à la dernière question : pour Biran, l'opposition-mère entre moi/volonté et physiologie est indépassable, tandis que pour Coleridge, la volonté est aussi un espace de négociation avec la nécessité organique.

2.1. Le paradoxe de la volonté

Le dernier chapitre de la première partie a été l'occasion d'évoquer les tensions qui façonnent la vie du sujet en devenir ; pris entre temporalité et éternité, mutabilité et fixité, finitude et infinitude, l'individu qui exerce sa liberté ne se cherche et ne se trouve qu'au sein de ces apories. Mais ce progrès tout intérieur n'est rien sans la volonté, qui anime en quelque sorte l'individu, lui donne à proprement parler vie. Cela est vrai pour Biran et Coleridge, mais aussi pour, entre autres, François Bousquet et, à travers lui, Kierkegaard. L'effort est bien au cœur du processus.

2.1.1. Aux confins de la liberté

Or la volonté est elle-même le lieu de multiples contradictions, et, en premier lieu, d'un paradoxe dont l'enjeu est la condition même de sa possibilité. En effet, et nous étudierons cette question plus avant à travers ses approches biranienne et coleridgienne, toute théorie de la volonté doit résoudre, avant toute chose, le problème de son origine. Soit la volonté dépend d'un principe supérieur, et elle n'est alors plus vraiment ce qu'elle prétend être. Soit elle est entièrement autonome, et elle est sauvée dans son principe même. Mais cette autonomie est tellement contraire à toutes les lois de la nature qu'elle n'est démontrable qu'au prix d'un recours à ce que d'aucuns considèrent comme arbitraire, à savoir un principe supérieur – divin par exemple – qui la résoudrait sans la dissoudre. Nous n'avons cependant pas quitté le problème, et n'en sommes pas encore au paradoxe. Celui-ci remonte jusqu'à la nature même de la volonté, et part de la question 'est-il possible d'imaginer une volonté complètement indéterminée ?', le 'possible' renvoyant moins ici à l'origine qu'à la logique. Dans un sens, nous l'avons dit, la volonté doit être indéterminée, pour se déterminer elle-même. Dans un autre sens, déjà évoqué également, il est difficile de se représenter un phénomène échappant aux lois de cause et d'effet qui semblent régir l'univers entier. Dans un troisième sens, celui qui nous intéresse ici, si la volonté est véritablement indéterminée, c'est-à-dire, si elle ne suit aucune direction prédéterminée, alors elle équivaut, dans son fonctionnement, au hasard. Une volonté 'désincarnée', pour ainsi dire, n'en serait plus une, puisque toutes les directions possibles lui seraient indifférentes.

Le sens même d'une action, pour qui la produit, dépend des principes et des réflexions intervenus avant, ou dans son émergence ; si rien ne conditionne l'action,

elle n'est alors pas distincte des phénomènes étrangers au sujet. Cela nous ramène au débat sur l'intention et le motif, qui a connu une certaine fortune au vingtième siècle, parmi les philosophes analytiques. Mais là où ces derniers s'attachent à déconstruire le processus qui mène à l'action, nous cherchons à comprendre la nature d'une faculté qui repose sur deux fondements contraires : l'autodétermination, c'est-à-dire la liberté absolue, même vis-à-vis de soi, et la nécessité de dépendre d'un principe, pour ne pas que cette liberté s'évanouisse dans l'indifférence. D'une certaine manière, la liberté seule n'est pas libre, il lui faut la contrainte pour se réaliser tout à fait. Ce fait n'est pas nouveau ; mais, appliqué à la volonté, il invite à reconnaître que sa dynamique tient avant tout à un déséquilibre, profondément ancré dans sa nature.

2.1.2. Valeurs et inachèvement

Deux conclusions au moins peuvent être tirées de cette considération : l'une concerne la source de la volonté, l'autre sa réalisation.

En premier lieu, ce qui vient d'être dit sur la double impossibilité paradoxale de dépendre et de ne pas dépendre d'un principe préexistant suggère qu'on ne peut séparer la question de la volonté de celle du sens, et, partant, de celle de la morale.

En second lieu, le déséquilibre coessentiel à la volonté ne peut se résoudre, finalement, dans un seul et même principe, ou dans une indifférence infinie, sous peine d'emporter avec lui cette même volonté. L'idéalisme schellingien, la raison hégélienne, sont donc hors de question, pour qui tient à la conserver.

Ces deux observations se rejoignent dans la question de la conduite de la vie individuelle, qui de leur point de vue conjoint est vouée à se poser incessamment, pour toujours. Est-ce à dire que l'individu est condamné à répéter inlassablement les mêmes actes, sans jamais pouvoir s'autoriser le sentiment de progresser vers une certaine plénitude, un épanouissement au moins de ses facultés intellectuelles, morales et physiques, en phase avec le monde dans sa complexité ? Est-ce à dire que l'être humain correspond, trait pour trait, au portrait qu'Albert Camus fait de Sisyphé, dans sa variation sur ce mythe ? Cette question appelle deux remarques. Avant tout, il s'agit de se souvenir que Camus, s'il souligne, à travers Sisyphé, l'absurdité de l'existence, ne conclut pas de cette absurdité ni à l'absence du bonheur, ni à celle du sens. Bien au contraire, ce qui permet la douleur véritable de

Sisyphé – sa conscience – permet aussi son ressaisissement, et celui de sa situation, à défaut de son destin. ‘A chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s’enfonce peu à peu vers les tanières des Dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher. (...) La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n’est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris’³¹⁷. Le fait de ne pouvoir rien changer à son lot, de le savoir éternel, n’empêche pas de le faire sien, de se soumettre en partie à sa propre expérience :

L’homme absurde dit oui et son effort n’aura plus de cesse. S’il y a un destin personnel, il n’y a point de destinée supérieure ou du moins il n’en est qu’une dont il juge qu’elle est fatale et méprisable. Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. A cet instant subtil où l’homme se retourne sur sa vie, Sisyphé, revenant vers son rocher, contemple cette suite d’actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l’origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n’a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore.³¹⁸

Cette solution n’est sans doute pas la plus satisfaisante ; d’où l’importance de notre seconde remarque, fondée sur les conclusions d’Adriaan Theodoor Peperzak sur la recherche de la vérité, conclusions déjà exploitées au seuil de cette étude. Si en effet la vérité, dans le sens ici d’un espace de pleine réalisation – et donc dissolution – de la volonté individuelle, est inatteignable, il ne s’ensuit pas que l’aspiration par et vers elle soit ‘fausse’ ; au contraire, c’est elle qui permet à l’individu de se construire, en lui en fournissant l’envie, le but, et même le lien de ‘cette suite d’actions sans lien’ évoquée par Camus.

Ces deux attitudes de l’individu face à sa finitude et à son inachèvement, à la négativité et à la positivité nuancées, pourraient figurer les postures respectives de Biran et de Coleridge, dans leur rapport volontaire au monde. Biran, au cœur de sa période biraniste, cherche moins le bonheur, qu’il sait dépendre de circonstances externes à sa volonté, qu’une certaine paix, celle de l’homme résigné qui se connaît et, par cette connaissance, se sait ‘plus fort que le rocher.’ Il n’y a chez lui d’aspiration que celle d’une parfaite stabilité, au milieu de ce qui corrompt et périt.

La volonté de Coleridge, d’un autre côté, est inspirée ; elle ne se départ pas d’un espoir qui est celui non seulement d’une perfection, mais aussi d’une communication, au sens mystique du terme. L’accablement de *Dejection: An Ode*,

³¹⁷ A. Camus, *Le mythe de Sisyphé* (Paris: Gallimard, 1942), p.165.

³¹⁸ Camus, *Le mythe de Sisyphé*, pp.167-168.

où le poète assimile la puissance créatrice à la joie, ne vient que renforcer ce fait. De manière générale, il semble que l'action humaine, chez Coleridge, doive être conduite sous les auspices humblement prometteurs de 'the willing suspension of disbelief'³¹⁹. Nous le verrons, la foi coleridgienne se nourrit de ses propres doutes.

Chez Biran comme chez Coleridge, cependant, la réflexion morale est inséparable de la réflexion sur la volonté. On a pu regretter que la philosophie du premier soit si peu éthique. Il nous semble pourtant que, sous sa forme résolument minimaliste et scientifique, sourd de toutes parts un certain nombre de présupposés moraux, qui concernent bien sûr en premier lieu l'individu lui-même, mais par extension tous les individus. D'une certaine manière, le biranisme est la preuve de ce que nous avançons sur le paradoxe de la volonté. Celle-ci, de par ses qualités intrinsèques, est éminemment morale, et inversement, elle est la seule à offrir ce qu'elle offre, en termes de prise sur l'existence.

Nous tâcherons de montrer aux idéologues que, outre les sensations représentatives, et l'ordre des idées ou des faits qui se rapportent à cette source, il y a encore une espèce de modes et un ordre de faits plus intimes qui constituent l'être pensant et agissant, en relation de connaissance immédiate avec lui-même et avec tout ce qui vient de son propre fond, et que ce système de connaissances ou d'idées simples de la réflexion est d'autant plus important à considérer que c'est lui qui fournit les véritables éléments de la science des principes, et l'origine propre de toutes nos notions premières et régulatrices de substance, de cause, d'unité et d'identité, etc., dont les partisans des principes a priori nient, avec quelque raison sans doute, que l'on puisse assigner l'origine dans aucune espèce de représentation ou de sensation externe.³²⁰

Les 'idées simples de la réflexion', qui permettent au sujet de se comprendre comme un, indivisible, permanent et toujours identique à lui-même, forment donc la base de la véritable 'science des principes.' Certes, ces principes sont avant tout des formes de 'catégories', au travers desquelles soi-même et le monde sont (a)perçus. Néanmoins, dans la mesure où respecter ces principes tient de l'autoconservation, tant il est vrai que le sensitif au contraire tend à '(obscurcir) ou (absorber) même toute conscience de cet effort général qui fait le durable de la personne ou du moi', et à dissoudre l'unité dans le divers et le changeant, il est possible de les considérer comme 'moraux.' De plus, leur existence nécessaire, au moins à l'état de potentiel, dans chaque individu, invite naturellement à un respect de pair à pair.

³¹⁹ 'That willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetical faith' (Coleridge, *Biographia Literaria*, p.169).

³²⁰ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (Paris : Vrin, 2001), p.459.

En comparaison avec celle de Biran, la volonté de Coleridge est ouvertement morale. Si elle perd une certaine crédibilité en s'inscrivant comme elle le fait au sein d'une sorte de cosmologie où tout prend sens à la lumière du divin, elle est par contre beaucoup plus explicitement en phase avec sa nature profonde, telle que nous l'avons évoquée au début de ce chapitre.

2.2. La volonté, entre constat et postulat

Au cœur de la question de la volonté se pose celle de son origine. En effet, une volonté digne de ce nom ne peut que procéder d'elle-même ; qu'il advienne qu'elle doive son existence à un autre principe, une cause supérieure, alors, comme le montre très bien Coleridge dans ses *Aids to Reflection*, lorsqu'il distingue entre ce qui est naturel (c'est à dire enchaîné dans une série de causes et d'effets) et ce qui est super-naturel, elle n'est plus volonté mais mécanisme.

L'étude de la volonté, qui a occupé la plupart des grands esprits depuis les débuts de la philosophie, revient constamment à cette question, dont la réponse détermine donc la nature de la faculté, mais aussi le degré de libre-arbitre de l'individu.

Traditionnellement, la nature de la volonté oscille entre la matière pure et la divinité pure. Chez Thomas Hobbes³²¹, par exemple, la volonté ne correspond qu'au désir le plus fort. Cette position triomphe au dix-huitième siècle, et continue ensuite d'émerger régulièrement, par exemple chez un penseur comme John Stuart Mill, pourtant influencé de manière égale, à l'en croire, par Jeremy Bentham et Coleridge³²². La conception de Hobbes et de ses disciples est pour ainsi dire une coque vide, puisque le désir est avant tout une réaction irrépressible à un stimulus extérieur. Mais ce n'est pas pour autant que, à l'autre extrémité de la gamme, la volonté est complètement libre : là où Dieu intervient, pour certains penseurs, l'être humain n'est guère plus qu'un vecteur, un instrument de la volonté divine. C'est le sens de l'occasionalisme de Malebranche³²³, et, d'une certaine façon, du panthéisme athée de Spinoza³²⁴.

³²¹ 'In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is what we call the "will" [...].' T. Hobbes, *Leviathan* (London: Routledge, 1885), p.35.

³²² Dans *A System of Logic*, John Stuart Mill éclaire sa position sur la question de la liberté et de la nécessité. De manière typique, Mill parvient, dans le même chapitre, à affirmer qu'il souscrit à la doctrine de la nécessité, mais comprend et dans une certaine mesure approuve ceux qui la rejettent au nom du sentiment irrépressible de liberté. Voir le chapitre 'Of Liberty and Necessity', in J.-S. Mill, *A System of Logic* (London: Longmans, Green and Co, 1965), pp.547-552.

³²³ Dans un article sur *Malebranche et Maine de Biran*, Victor Delbos souligne avec une grande netteté ce qui sépare le second du premier. Pour celui-ci, 'les esprits finis ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les affecte ; rien connaître, si Dieu ne les éclaire ; rien vouloir, si Dieu ne les meut vers le Bien général, c'est-à-dire vers Lui'. (V. Delbos, 'Malebranche et Maine de Biran', *Revue de métaphysique et de morale*, 24 (1916), 147-162 (p.148)).

³²⁴ Dans le système spinoziste, où toutes choses sont interdépendantes et en définitive liées à Dieu, 'la volonté ne peut être dite cause libre, mais seulement cause nécessaire'. (B. Spinoza, *Ethique*, trans. by Robert Misrahi (Paris-Tel-Aviv: Editions de l'éclat, 2005), p.87).

Entre les deux positions extrêmes, on trouve un certain nombre de compromis, qui, dans l'espace de leurs négociations entre les différentes contraintes, et dans un souci de réalisme parfois, laissent germer un semblant de liberté individuelle.

Du côté des physiologistes-réalistes, l'influence d'Aristote, et de son désir 'réfléchi', ou 'délibéré', et de sa volonté tournée vers le bien tel que compris par l'individu³²⁵, se propage à travers Thomas d'Aquin³²⁶ (malgré son christianisme avéré), jusqu'à peut-être la *Philosophie de la volonté* de Paul Ricœur³²⁷, qui opère un mariage subtil entre reconnaissance de la nécessité intérieure (physique) et liberté de se construire.

Du côté des penseurs plus 'spiritualistes', où l'on pourrait sans doute, à la manière de Coleridge, placer Platon et les néo-platoniciens (Plotin³²⁸, Ralph Cudworth³²⁹...), Leibniz³³⁰ et le mouvement des monades, impulsé en dernier ressort par le Divin, ou

³²⁵ Aristote distingue en effet, dans l'action volontaire, entre le choix, qui s'applique aux moyens, et la volonté à proprement parler, qui s'applique aux fins. Alors que 'l'objet de notre choix est, parmi les choses qui dépendent de nous un objet de désir dont on a délibéré' (Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Livre III, 1109b30-1113b2, trans. by J. Voilquin (Paris: GF-Flammarion, 1992), p.83), la seconde ne concerne pas nécessairement des choses qui dépendent de nous, mais sa fin est pour ainsi dire appropriée à la nature, aux dispositions de l'individu : 'd'une manière absolue, et selon la vérité, le bien est l'objet de la volonté, mais [...], pour chaque individu, c'est le bien tel qu'il lui apparaît [...]' (Aristote, *Ethique de Nicomaque*, p.84).

³²⁶ Pour Thomas d'Aquin, 'l'intelligence meut la volonté ; car le bien connu est l'objet de la volonté, et la meut à titre de fin.' (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trans. by A.-M. Roguet 4 vols (Paris: Editions du Cerf, 1984-1986, II (1984), q.82, a.4) Le 'bien connu' correspond ici à ce qui attise l' 'appétit intellectuel', c'est-à-dire le désir de ce qui est connu non pas seulement sensuellement, mais aussi rationnellement.

³²⁷ La philosophie de la volonté de Ricœur propose une dialectique du volontaire et de l'involontaire, au terme de laquelle le Cogito 'vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation' (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1988), p.21). Pour le philosophe français, le succès de cet enracinement et de cette participation *conscients* dépend de notre capacité à vaincre la négation, et atteindre l'étape du *consentement* à ce que l'on est. Cet aspect de la pensée de Ricœur, ainsi que son insistance sur le mystère du péché originel, rappellent la conception coleridgienne de la volonté.

³²⁸ Dans son commentaire du *Traité sur la liberté et la volonté de l'un*, de Plotin, Georges Leroux synthétise ainsi 'la définition même de la volonté que l'on trouve dans toute la tradition platonicienne' : 'la volonté se définit par le Bien' (Georges Leroux, 'Commentaires', in Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'un [Ennéade VI, 8 (39)]* (Paris: Vrin, 1990). Le Bien doit être compris ici au sens métaphysique, plutôt qu'au sens physiologique, comme chez les aristotéliens.

³²⁹ 'Self-power, commonly called liberty of will, is no arbitrary contrivance, or appointment of Deity, merely by will annexed to rational creatures, but a thing which of necessity belongs to the idea or nature of an imperfect rational being. Whereas a perfect being, essentially good and wise, is above this freewill or self-power, it being impossible that it should ever improve itself much less impair itself.' (R. Cudworth, *A Treatise of Freewill* (London: John W. Parker, 1838), p.63). Cudworth, dans la plus pure tradition néo-platonicienne, contraste la perfection divine avec l'imperfection humaine, inséparable du libre-arbitre.

³³⁰ Dans son édition du *Discours de métaphysique* de Leibniz, Georges Le Roy résume ainsi la position du philosophe allemand sur la volonté : 'pour définir l'action volontaire, Leibniz fait état de trois traits caractéristiques : 1° *l'existence d'une certaine spontanéité* propre à toute substance individuelle [...], qui enferme d'avance en elle tout ce qui lui arrivera, demeurant indépendante du

encore Schopenhauer et sa volonté auto-dévorante³³¹, il s'agit avant tout de concilier principe supérieur et liberté individuelle.

Mais c'est sans doute Kant, dont la tentative de lier volonté humaine et impératifs moraux est perçue comme novatrice et fondatrice, qui approche le problème de la manière la plus satisfaisante, en un temps où le débat entre matérialistes et spiritualistes semble voué à ne jamais finir. Cependant, là encore, le problème de la preuve demeure, tant il est vrai que Kant se maintient, dans son argumentation, sur le plan de la logique pure :

La liberté est sans doute la ratio essendi de la loi morale, mais la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. Car si la loi morale n'était d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à admettre une chose telle que la liberté (quoiqu'elle n'implique pas contradiction). Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous.³³²

Ainsi donc, pour Kant, la liberté justifie-t-elle la loi morale, tandis que cette dernière permet de savoir que nous sommes libres.

Comment, au milieu de ces explications physiologiques, logiques ou parfois presque mystiques, reconnaître celle ou celles qui sont les plus proches de la réalité ? Comment parvenir à une certitude, qui ne soit pas seulement celle de son auteur, mais susceptible d'être partagée par tous ?

Quel est, ou quel doit être, en dernier ressort, le critère qui décide de la validité d'une explication ? Ce problème, auquel la science moderne tendrait, aujourd'hui encore, à répondre par un empirisme fondé sur l'observation et la mise en évidence de

monde extérieur et trouvant en soi le principe de son action. [...] 2° *l'orientation de cette spontanéité vers le bien*, [...] grâce à l'entendement qui éclaire son choix et comme fait Dieu lui-même [...], 3° *la liberté essentielle de cette spontanéité*, chaque substance excluant par nature toute nécessité rigoureuse et manifestant dans son être une contingence radicale [...]' (Georges Le Roy, 'Commentaires', in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld* (Paris: Vrin, 1993), p.256). A la manière des platoniciens, Leibniz définit le bien par rapport à Dieu, contrairement à Aristote et Thomas d'Aquin, qui le définissent – lorsqu'il s'agit de volonté individuelle – en rapport avec la physiologie.

³³¹ Chez Schopenhauer, la volonté précède tout, y compris la vie elle-même : 'la volonté étant la chose même en soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers, tandis que la vie, le mode visible, le phénomène, n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté : [...] partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin' (A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, 54, trans. by A. Burdeau (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), p.287). Mais la volonté doit également 'se nourrir d'elle-même, puisque, hors d'elle-même, il n'y a rien, et qu'elle est une volonté affamée. De là cette anxiété et cette souffrance qui la caractérise [...]' (Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, II, 28, p.159).

³³² E. Kant, *Critique de la raison pratique*, p.2.

régularités, puis de règles, est particulièrement prégnant lorsqu'il s'agit d'un phénomène qui ne se limite pas à l'observable mais participe également du sentir. Car en effet la volonté ne s'épuise pas dans ses conséquences visibles, elle est avant tout une activité dont on fait l'expérience intérieure. Or cette expérience est tout aussi diversement interprétée qu'elle est universellement partagée.

Certains attribuent leur libre-arbitre à leur intelligence, d'autres à Dieu ; d'autres encore n'en questionnent pas l'origine ou le nient tout simplement. Certains le constatent, d'autres en démontrent l'existence.

C'est dans ce contexte que comparer les approches de Biran et Coleridge présente un certain intérêt : chacune renvoie à une ou plusieurs traditions philosophiques très différentes les unes des autres, et qui ne font que se croiser sous le nom de 'volonté.' Cette rencontre met en perspective des compréhensions très distinctes de ce qu'est une certitude.

2.2.1. Maine de Biran, la volonté constatée

La force incontestable de la volonté biranienne est qu'elle n'est expliquée que dans la stricte mesure où il est nécessaire d'en communiquer l'expérience. Biran, autant que possible, cherche à résister à la tentation trop humaine de la spéculation, celle-ci étant pour lui le signe avéré de la faiblesse d'une argumentation. Il n'est pas le seul à en être convaincu, et, pour appuyer sa démarche, cite son confrère et ami François Ancillon :

La philosophie doit nécessairement partir d'un fait, et non pas de notions arbitraires. (...) On peut toujours demander d'où (ces notions) viennent, comment elles ont été formées. (...) La notion primitive, pour mériter d'être admise, devrait au moins s'annoncer comme un fait primitif antérieur à tous les autres, ou n'en supposant aucun avant lui, révélé à tous les esprits attentifs par le sens intime, inséparable de ce sens s'il ne le constitue pas.³³³

Pas de notions arbitraires : Biran demeure donc fidèle à l'esprit de ses premiers maîtres, éminents empiristes. Et se montre reconnaissant : 'le temps de ces grandes et interminables discussions métaphysiques est passé, et c'est là l'un des services les plus importants qu'a pu rendre une philosophie raisonnable, circonscrite dans l'étude de nos facultés ou de nos moyens réels de connaître les choses et nous-mêmes.'³³⁴

³³³ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.13.

³³⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp.17-18.

Cependant, il n'hésite pas à se dire, pour ce qui concerne son sujet, plus empiriste qu'eux : la statue de Condillac n'est pour lui que le fruit d'une imagination à la fois abusivement réductrice et si sûre d'elle-même qu'elle prend ses déductions abstraites pour des réalités. L'abbé avait raison lorsqu'il affirmait que toute connaissance passe par les sens ; il avait tort lorsqu'il en concluait que ceux-ci ne sont que des récepteurs passifs, mus et émus seulement par les impressions extérieures.

Le 'sentiment de l'effort voulu', voilà la première réalité, celle par laquelle tout commence : la vie de relation (entre l'effort et son terme), et donc de conscience, le moi, dans son unicité et sa permanence, et le combat constant contre les mille sollicitations externes qui menacent de le dissoudre.

Si l'effort correspond au 'fait primitif de sens intime', celui que souhaitait se voir annoncer Ancillon, on peut se demander d'où il vient, ce qui le nourrit en quelque sorte. Biran le 'décompose', puisqu'il le faut, en 'force hyperorganique' et 'résistance organique.' La présence de la première est ce qui distingue la psychologie de la physiologie ; cependant Biran refuse de chercher à l'expliquer :

L'idée ou la notion abstraite réflexive de la force se déduit ultérieurement du fait ou du sentiment primitif de l'effort. En suivant une marche inverse, en partant de l'idée de force absolue, tous les métaphysiciens jusqu'à Locke inclusivement ont déplacé l'origine de la science. Ils ont voulu déduire l'actuel et le réel du possible : c'était commencer par les ténèbres.³³⁵

Dans ce court paragraphe, la position biranienne, à l'égard de la science et de la preuve scientifique, se fait plus nette : si le philosophe français rejette les représentations fallacieuses qui dépassent le sens intime, il rejette également ce que l'on pourrait imaginer le précéder.

Le point de vue de Biran prend toute sa dimension intérieure, avec les risques que celle-ci comporte.

2.2.2. Coleridge, la volonté postulée

Si la volonté est partout présente chez Coleridge, elle n'y est pas, comme chez Biran, la pierre unique sur laquelle tout l'édifice théorique repose. Elle est essentielle, voire centrale, mais non suffisante, pour éclairer le monde moral et religieux. De plus, elle

³³⁵ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.125.

semble changer, sinon de nature, du moins d'aspect, selon l'ouvrage où elle apparaît. On peut considérer qu'elle se manifeste sous trois aspects principaux : un aspect existentiel, un aspect psychologico-épistémologique, et un aspect spirituel.

Les références à la volonté comme vérité existentielle se trouvent surtout dans les *Notebooks*, qui regorgent d'allusions à l'expérience vécue de leur auteur. Ainsi, nous l'avons vu dans le chapitre 1.3, Coleridge écrit-il contre Kant, en 1803, que 'My will & I seem perfect Synonimes – whatever does not apply to the first, I refuse to the latter'.³³⁶ Dans cette assertion se fait jour toute l'ambiguïté de l'approche coleridgienne : alors que le syntagme 'seem perfect Synonimes' peut aussi bien se rapporter à l'espace du senti qu'à une assimilation théorique, la seconde partie de la phrase, et particulièrement l'utilisation du verbe 'refuser', renvoient plus nettement à une décision d'ordre spéculatif.

De manière plus frappante encore, Coleridge consigne en décembre 1803 et en janvier 1805 que 'I believe, that what we call motion is our consciousness of motion, arising from the interruption of motion = the acting of the Soul resisted'³³⁷ ; 'thus all body necessarily presupposes soul, inasmuch as all resistance presupposes action'³³⁸.

Cette observation est intéressante en ce qu'elle évoque Biran tout en signalant subtilement ce qui distingue les deux penseurs de manière irréductible. La conscience du mouvement à travers l'interruption de celui-ci est éminemment biranienne. Mais la conclusion 'ainsi tout corps présuppose nécessairement une âme' correspond en fait à un renversement de la logique propre au philosophe français, dans laquelle la conscience de soi naît au moment de la confrontation entre corps et force hyperorganique, et en amont de toute supposition. Ici émerge la véritable attitude de Coleridge vis-à-vis de la volonté, qui n'est pas moins doctrinaire qu'existentielle.

L'aspect psychologique et épistémologique de la volonté ressort le plus clairement dans la *Biographia Literaria*. Comme le dit, dans son analyse pointue de l'œuvre de la maturité, C. M. Wallace, des relations entre les termes clefs de chaque chapitre :

³³⁶ Coleridge, *Notebooks*, I, # 1717 16.104.

³³⁷ Coleridge, *Notebooks*, I, # 1771 16.157.

³³⁸ S. T. Coleridge, *Notebooks*, II, # 2402 21.567 (b).

‘one idea controls all these relations: the center of the circle is will.’³³⁹ Cette observation fait écho à ce qu’affirme de toute l’œuvre du métaphysicien anglais Jean Pucelle, qui lui aussi utilise l’image du cercle constitué par les fameux diptyques coleridgeens (Imagination-Fancy, Reason-Understanding...) : ‘tout s’éclaire en effet si l’on part de la liberté comme centre, et de l’opposition entre activité et passivité ; ou si l’on préfère, entre l’unité organique et la pluralité du phénomène.’³⁴⁰

C’est le douzième chapitre, dont les dix ‘thèses’ sont généralement perçues comme une traduction à peine adaptée de Schelling, qui contient le passage ‘définitif’ sur la relation entre conscience et volonté : l’établissement de cette relation intervient dans le contexte de ‘some preliminary remarks on the introduction of postulates in philosophy’. Coleridge admet que le mot ‘postulat’ est emprunté aux sciences mathématiques, et en particulier à la géométrie, mais tient à opérer une distinction fondamentale entre le domaine des sciences pures et celui de la philosophie : ‘Philosophy is employed on objects of the inner sense and cannot, like geometry, appropriate to every construction a correspondent outward intuition.’ Plus encore, ‘in philosophy the inner sense cannot have its direction determined by any outward object [...] the inner sense has its direction determined for a greater part only by an act of freedom’.

Le résultat de la recherche d’une ‘absolute truth capable of communicating to other positions a certainty which it has not itself borrowed; a truth self-grounded, unconditional and known by its own light’, que Coleridge entame après ces remarques préliminaires, est d’ores et déjà perceptible.

‘In short, annonce Coleridge, we have to find a somewhat which is, simply because it is’. Or, ‘such a principle cannot be any thing or object. Each thing is what it is in consequence of some other thing.’ De ce fait, ‘this principle [...] manifests itself in [...] spirit, self and self-consciousness.’ A son tour, ‘Intelligence or self-consciousness is impossible, except by and in a will. The self-conscious spirit therefore is a will; and freedom must be assumed as a ground for philosophy, and can never be deduced from it.’³⁴¹ La volonté est indissolublement liée à la conscience de

³³⁹ C. M. Wallace, *The Design of Biographia Literaria* (London: Georges Allen & Unwin, 1983), p.31.

³⁴⁰ J. Pucelle, *L’idéalisme en Angleterre. De Coleridge à Bradley* (Neuchâtel: La Baconnière, 1955), p.38.

³⁴¹ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.153.

soi, en tant qu'elle est la seule force à venir de l'intérieur, à procéder de l'être humain lui-même, et que la conscience de soi est l'apanage de l'humain. L'argument de Coleridge se situe ici précisément entre réalité existentielle – le constat de ma volonté, fait à travers 'the inner sense' – et proclamation rationaliste – la volonté, atteinte au terme d'un long cheminement vers les premiers postulats philosophiques, est nécessairement au fondement de la conscience de soi, comme fondement de toute connaissance, et, partant, au fondement de la vérité individuelle.

Si la *Biographia* est loin d'être exempte de références à Dieu, et au fait qu'Il est la source de tout, y compris de la liberté individuelle, il y a dans cet ouvrage une intention avérée – bien que non toujours suivie – de demeurer au niveau individuel, ou proprement philosophique. C'est le sens de la 'dixième thèse' avancée par Coleridge : 'the transcendental philosopher does not enquire what ultimated ground of our knowledge there may lie out of our knowing, but what is the last in our knowing itself, beyond which we cannot pass.'

Le postulat de la volonté-conscience de soi est remis dans son contexte théologique dans une autre série d'œuvres, dont le discours sous-tend l'entreprise de la *Biographia* dès *The Friend*, pour trouver son apothéose dans les *Aids to Reflection*.

The Friend, en dépit de sa structure déconcertante, offre un ensemble de vues très cohérentes, sur la nature humaine, la société et la religion. Coleridge y revient très souvent sur la conscience de soi, la conscience morale (dont il oppose le principe à William Paley et au principe utilitariste d'évaluation du comportement moral à partir des actions et surtout de leurs conséquences), la raison, l'entendement et la volonté. Celle-ci est abordée soit indirectement, à travers les considérations sur la conscience de soi et la responsabilité morale, soit directement, bien qu'elle ne soit jamais introduite en tant que faculté isolée – c'est un peu comme si Coleridge supposait sa présence, dans sa théorie, acquise.

Dès le premier numéro, il est question de 'conscience'³⁴², de 'Free-agency'³⁴³, et de 'Will or Free Agency'³⁴⁴. Les allusions se multiplient, et parfois se muent en véritables requisitoires contre le déterminisme matérialiste, comme dans ce numéro

³⁴² S. T. Coleridge, 'The Friend, II', in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, p.8.

³⁴³ Coleridge, 'The Friend, II', p.8.

³⁴⁴ Coleridge, 'The Friend, II', p.10.

de janvier 1810, où l'on trouve des passages qui, plus qu'annoncer les *Aids to Reflection*, en constituent presque un brouillon : Inquiet de ce qu'il devra sans doute bientôt interrompre la publication de sa revue, et de ce que 'the fundamental position or grand postulate, on which the whole Superstructure, with all its beams and pillars, was to rest' a été formulé de manière trop maladroite dans son premier numéro, Coleridge revient sur cette fondation en ces termes :

I call it a Postulate, not only because I deferred the Proofs but because, strictly speaking, it was not susceptible of any proof from without. The sole possible question was – is it, or is it not, a Fact? And for the answer every human Being must be referred to his own Consciousness. This Postulate is the fact of Free-agency ; thence of a moral responsibility [...].³⁴⁵

Le postulat au cœur de la *Biographia Literaria* est ainsi déjà annoncé, et il sera repris par les *Aids to Reflection*³⁴⁶, qui à l'instar de la première, reviennent sur les différences entre philosophie et géométrie dans ce domaine : 'the difference being, that the Postulates of Geometry no one can deny, those of Moral Science are such as no good man will deny'. La nuance entre les deux distinctions est que, dans les *Aids*, Coleridge ne parle plus de philosophie seule, mais de science morale. C'est une nuance importante, dans la mesure où elle marque une élévation du niveau purement métaphysique au niveau pleinement spirituel, que Coleridge ne distinguait jamais de la morale.

The Friend annonce d'autant plus les *Aids* qu'un de ses passages-clef y est réutilisé dans sa quasi-totalité, à quelques exceptions près.

A Will not free is an absolute contradiction. It might be an Instinct, and Impulse, a plastic Power, and if accompanied by consciousness, a desire; but a Will it could not be; and this every Human Being knows it with equal clearness, though different minds may reflect on it with different degrees of distinctness.³⁴⁷

Ce propos est intégré, dans le second ouvrage, au sein d'une réflexion plus large, et plus suivie, sur ce qu'être humain signifie et implique, en termes de capacités et de responsabilités. L'argumentation va ainsi : d'une part, si l'être humain est un être moral, alors cela veut dire qu'il est peut être tenu responsable pour ses choix. Or,

³⁴⁵ Coleridge, 'The Friend, II', p.279.

³⁴⁶ Coleridge y revient en effet sur 'the postulate of a responsible Will', et ajoute – ce qui montre que la volonté est bien la clef de son 'système' : 'refuse to grant this, and I have not a word to say. Concede this and you concede all' (Coleridge, Samuel Taylor, *Aids to Reflection*, ed. by Thomas Fenby (London: Routledge and Sons, 1874), p.212).

³⁴⁷ Coleridge, 'The Friend, II', p.280.

cette responsabilité ne peut être attribuée qu'à un être qui échappe pour partie à l'empire de la cause et de l'effet ; c'est-à-dire à un être qui a la capacité d'initier absolument une action. Autrement dit, qui a la capacité de vouloir. D'autre part, puisque cette volonté est ce qui définit l'humain dans sa capacité à se définir, elle est inséparable de son moi ; elle en est même le siège absolu.

D'un côté, donc, nous avons un rapprochement entre volonté et super-naturalité (dans le sens de ce qui n'est pas explicable par les lois de la nature), et de l'autre, un rapprochement entre ces deux termes et la personne humaine. Ces équations se voient synthétisées dans ces lignes préliminaires aux *Aphorisms on Spiritual Religion* : '(1) If there be aught *Spiritual* in Man, the Will must be such. (2) *If there be a Will, there must be a Spirituality in Man.*'³⁴⁸ L'un implique l'autre, et vice-versa, ainsi que Coleridge l'explique ensuite :

I suppose the Reader [...] already disposed to reject for himself and his human Brethren the insidious title of 'Nature's noblest *Animal*' [...]. I suppose him convinced, that there is more in man than can be rationally referred to the life of Nature and the mechanism of Organization ; that he has a will not included in this mechanism ; and that the Will is in an especial and pre-eminent sense the spiritual part of our Humanity.³⁴⁹

Reste à aborder la question du sens d'une telle volonté, d'une telle spiritualité en l'être humain. La réponse, pour Coleridge, est simple : l'homme a été créé à l'image de Dieu, et ses attributs les plus nobles – volonté et raison en premier lieu – en sont le reflet *fini*. Cependant, la volonté est problématique en ce qu'elle est aussi le signe potentiel du mal enraciné dans l'humain. Elle est tout autant le symbole et le moyen de la rébellion contre Dieu que de l'union avec Lui et avec son dessein. Mais sa rébellion correspond également à son auto-annulation, dans la mesure où, en se rebellant contre sa source *spirituelle*, la volonté redevient *naturelle*, et donc inexistante, puisque 'the Will is ultimately self-determined, or it is no longer a *Will* under the law of perfect Freedom, but a *Nature* under the mechanism of Cause and Effect'³⁵⁰. Et la communion est ce qui justifie la volonté, car l'union, pour être vraie, pour être complète, doit être *volontaire*. Coleridge voit dans cette volonté, instrument à la fois de la chute et de la rédemption, 'an acknowledged MYSTERY, and one

³⁴⁸ Coleridge, *Aids to Reflection*, p.91.

³⁴⁹ Coleridge, *Aids to Reflection*, pp.91-92.

³⁵⁰ Coleridge, *Aids to Reflection*, p.212.

which by the nature of the Subject must ever remain such – a problem, of which any other solution, than the statement of the *Fact* itself, was demonstratively *impossible*'.

Jusqu'à la fin, la volonté demeurera pour Coleridge au centre de l'existence humaine et de sa signification profonde. Thomas McFarland consacre, dans ses *Prolegomena* à l'*Opus Maximum*, une section importante à 'The Concept of Will', et y observe que si la volonté est régulièrement invoquée dans la plupart des œuvres de Coleridge, de la fin des années 1800 à la fin des années 1820,

The refrain becomes almost a symphony in the *Opus Maximum*: 'the 'individual Will' is 'the principle of personality and free-agency'. Man's 'responsible Will, is the essential indispensable ground & condition of his Personality'. 'My own Will is the ground and sufficient cause of my own existence.' 'Will is even conceived to underlie being itself: though the idea of a Will had been necessary to the idea of being, and though the idea of being is necessarily contained in the idea of Will, yet they are not the same... Our first position therefore is that in the order of necessary thought the Will must be conceived as anterior to all, or that which supports the being'.³⁵¹

'Essential', 'sufficient', 'necessary': ces qualificatifs portent jugement sur le rôle de la volonté, et impliquent que l'existence de cette faculté est toujours, pour Coleridge, de l'ordre du postulat.

Le contraste entre l'approche biranienne et l'approche coleridgienne de la volonté est subtil, en ce que tous deux y voient un fait qu'il s'agit d'appréhender de l'intérieur. Mais, alors que chez Biran le vouloir est du domaine du *senti* – il se confond en effet avec le *sens intime* de l'effort voulu –, chez Coleridge, il est davantage le produit de la *pensée*. Cette distinction a des conséquences sur la relation entre moi et volonté, puisque d'un côté le *sentiment d'exister* est un et indivisible, tandis que de l'autre côté le moi théorique est décomposable.

³⁵¹ McFarland, 'Prolegomena', p.l.

2.3. *La volonté, expression ultime du moi ?*

2.3.1. **Maine de Biran, le moi comme volonté**

Chez Biran, l'accès au moi est conditionné par l'usage de la volonté, et, à travers elle, par 'l'aperception interne immédiate'. Celle-ci correspond au sens intime de l'effort, que nous venons d'analyser. 'Le moi s'aperçoit donc primitivement : (...) dès que le temps commence pour lui, ou qu'il sent son existence liée à l'ordre des successifs, il se reconnaît et s'entend lui-même comme un être identique permanent et durable.'³⁵² Or le temps commence dès que l'effort commence, et cesse pour ainsi dire avec lui.

Cette coïncidence de l'effort et du moi est dans une certaine mesure une identité (avérée par ailleurs par des formules telles 'la force constitutive du moi'³⁵³), surtout si l'on approche ce tandem du côté négatif, celui des impressions extérieures ou organiques, qui le dessine en creux. En effet, pour Biran, tout ce se rapporte à la passivité de la conscience la nie, d'une certaine manière. 'Dès qu'il y a déploiement de l'effort, il y a un sujet et un terme de déploiements constitués l'un par rapport à l'autre (...) Sans lui tout est passif et absolu (...) Avec lui tout se rapporte à une personne qui veut, agit.'³⁵⁴ Une impression externe ou organique n'est donc pas le moi, ou la personne, d'abord parce qu'elle n'est pas liée à l'effort, et donc à la volonté individuelle. Mais il y a plus : l'effort non seulement se distingue de l'impression, il s'y oppose, par définition, puisque c'est l'organique, ou l'objet extérieur qui lui fournit la résistance dont il a besoin pour être, et instantanément révéler le moi à lui-même. Pour illustrer ce point, nous pouvons revenir à la critique biranienne de la statue de Condillac : celui-ci, dit Biran, n'a pas vu qu'en sentant, en recevant passivement l'odeur de rose, la statue ne devient pas elle-même ; elle devient odeur de rose. Parce qu'il n'y a pas de confrontation entre la conscience et l'impression, il n'y a pas éveil de la première par la seconde, mais juste pure confusion.

Avant d'examiner les limites qu'une telle approche impose quant à la circonscription de la personnalité, il nous faut prendre en compte les limites que Biran lui-même reconnaît quant à la valeur ontologique de son moi comme effort.

³⁵² Maine de Biran, *Dernière philosophie : Morale et religion* (Paris: Vrin, 1987) p.217.

³⁵³ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.430.

³⁵⁴ Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, p.138.

J'ai été d'abord assez enclin à confondre le sens intime de notre individualité, ou ce que j'appelais le moi, avec le fonds même de l'âme ; mais je dois à Kant d'avoir fait une distinction nécessaire entre deux termes que tous les métaphysiciens, y compris Descartes, ont confondus, ce qui est une des plus grandes causes d'embarras et d'obscurité en métaphysique. Nous sentons notre individualité ou notre existence phénoménale ; mais nous ne sentons point la substance même de notre âme pas plus qu'aucune autre.³⁵⁵

Ainsi s'exprime Biran en 1815, quelques années après s'être sérieusement appliqué à l'étude de Kant. Le moi biranien se voit donc borné par son découvreur à l'empire externe des phénomènes, et à celui, interne, de l'existence. 'Qu'est-ce qui retient le biranisme sur le plan des phénomènes ?' demande Gouhier. Et de répondre :

1° Son empirisme : une philosophie de l'expérience ne sort pas des faits, or, qui dit fait, dit relation ; donc relatif, et écarte l'absolu (...) 2° L'opposition de sujet et substance : la substance est 'ce qui se tient sous', ce à quoi on rapportera des modifications, ce qui joue le rôle passif de substrat ; elle est par excellence le principe de la physique, la notion qui nous sert à penser la matière ; ce 'sujet d'inhérence' ressemble peu au sujet-cause qui se révèle à lui-même dans son activité.³⁵⁶

L'absolu et la matière, voilà deux éléments étrangers à la nature du biranisme (pourvu que l'on veuille bien distinguer entre l'absolu métaphysique et celui, paradoxalement mais nécessairement particulier, de la conscience de soi). Biran, en ce domaine, s'en tiendra alors toujours à une 'croyance' en un moi nouménal, au-delà de sa manifestation existentielle.

Revenons maintenant aux phénomènes, et à la question de la personnalité : en opposant catégoriquement moi et impressions organiques ou externes (nonobstant l'indivisibilité du lien force hyperorganique - corps organique), Biran purifie le premier de tout ce qui lui est parasite, mais, de la même façon, l'appauvrit considérablement, pourrait-on dire. En effet, si le moi n'est qu'effort, conscience de cet effort et opposition constante à ce qui lui est extérieur, alors il est susceptible de ne jamais pouvoir évoluer, se construire. C'est d'ailleurs bien le sens de l' 'identité à soi-même' et de la 'permanence' que Biran est si désireux d'attribuer au moi. En outre, à plusieurs reprises, il rapproche 'personnalité' de 'moi' et de 'conscience.' Ainsi dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme* : 'or ces sensations animales, dénuées de conscience ou de personnalité...'³⁵⁷

³⁵⁵ Maine de Biran, *Œuvres choisies*, p.34.

³⁵⁶ Maine de Biran, *Œuvres choisies*, p.35.

³⁵⁷ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (Paris: Vrin, 1984), p.109 et p.137.

Pourtant, c'est dans ce même ouvrage que l'on trouve des paragraphes relativement rares chez Biran, où il est question du 'double régime' physiologique et moral, constitué par l'action de la volonté sur certaines tendances physiques :

L'imagination ou la faculté d'intuition interne, forme pour ainsi dire le lien des deux natures, ou si l'on aime mieux des deux sortes d'éléments qui constituent l'homme double (*duplex in humanitate*). Mise en relation d'une part avec l'organisation intérieure qui l'excite par ses impressions immédiates et qu'elle affecte par ses fantômes, elle est d'autre part en correspondance avec la force hyperorganique qui lui donne ses lois lorsqu'elle ne subit pas les siennes. L'imagination ainsi réglée par la volonté réagit sur l'âme sensitive, et détermine cet ordre supérieur d'affections que nous appelons *sentiments moraux*.³⁵⁸

Biran développe cette idée sur un certain nombre de pages, créant chez son lecteur l'impression que, finalement, et ce malgré tout ce qui a été dit sur la véritable nature du moi, la vie véritable, telle que vécue au jour le jour, aux prises avec les questions pratiques et morales qui en sont indissociables, se trouve quelque part dans ce 'double régime', dans ce dialogue constant, cette relation qui se fait tantôt confrontation, tantôt partenariat, entre les deux éléments de la vie humaine, que tout oppose à un niveau plus métaphysique.

2.3.2. Coleridge, la volonté dans le moi

Nous l'avons vu au début de ce chapitre, Coleridge, dans l'un de ses premiers *Notebooks*, suggère que son moi et sa volonté sont de 'parfaits synonymes.' *The Friend* et les *Aids to Reflection* se partagent par ailleurs cette formule : 'Will [...] is the true and only strict synonym of the word, I, or the intelligent Self'³⁵⁹. La *Biographia Literaria* statue de son côté que 'the free-will' is 'our only absolute self'.

Il semble donc y avoir un nombre suffisant de preuves pour affirmer l'identité, chez Coleridge, entre moi et volonté. Or, cette identité se craquelle sur plusieurs plans : d'abord celui de l'ontologie, et ensuite celui de la psychologie.

Sur le plan de l'ontologie, l'homme coleridgéen entretient avec sa source un rapport ambigu, comme en témoigne la thèse VI du douzième chapitre de la *Biographia Literaria* :

³⁵⁸ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p.147.

³⁵⁹ Coleridge, *The Friend*, II, p.279 et Coleridge, *Aids to Reflection*, p.96. Le penseur précise, dans cette dernière œuvre, 'the Will, as the super-natural in Man and the Principle of our Personality – of that, I mean, by which we are responsible Agents; Persons, and not merely living Things.' (*Aids to Reflection*, p.44).

[...] if we elevate our conception to the absolute self, the great eternal I AM, then the principle of being, and of knowledge, of idea, and of reality, the ground of existence, and the ground of the knowledge of existence, are absolutely identical. SUM QUIA SUM. I AM, because I affirm myself to be ; I affirm myself to be, because I AM.³⁶⁰

La volonté permet et même se confond avec la conscience de soi, en ce qu'avec elle le 'subject (...) becomes a subject by the act of constructing itself objectively to itself'³⁶¹. La thèse VII, ('the self-conscious spirit therefore is a will...'), montre comment l'objectivisation de soi-même, mais aussi l'identité sujet-objet, qui constitue la conscience, ne peut se faire qu'à travers un acte. Mais cet acte, qui correspond à une volonté, ne peut atteindre qu'à la connaissance de l'existence et des existants ; l'*être* est voué à demeurer mystérieux. Dieu seul à la fois EST parce qu'il sait qu'il est, et inversement. D'où la concession, assez rare chez Coleridge, à un penseur français : 'in this sense the position of Malebranche, that we see all things in God, is a strict philosophical truth.'³⁶²

Le moi fini de l'individu n'est, dans une certaine mesure, que la réflexion du Moi infini, même s'il n'en est pas qu'une pâle copie.

Mais il y a également une différence psychologique de taille : il apparaît assez vite que, pour Coleridge, la volonté n'est qu'un des éléments, une des facultés de l'esprit humain, au lieu d'en être, comme chez Biran, le fond même. Cet aspect fragmentaire, pour ainsi dire, de l'esprit coleridgéen, est difficile à appréhender, car il semble que les facultés y varient, en nombre et en importance, selon l'ouvrage que l'on a sous les yeux. Cette division aux accents parfois arbitraires a sans nul doute contribué grandement à la négligence de la volonté comme valeur déterminante chez Coleridge, les diptyques Imagination-Fancy et Reason-Understanding étant plus saillants, et sans aucun doute plus parlants - mais ceux-ci ne rendant pas non plus tout à fait compte de l'énergie au cœur de la pensée du poète-philosophe.

Coleridge, en 1817, reprend ses propres propos de 1812, inscrits dans l'*Omniana* de Robert Southey, pour expliquer sa compréhension de 'l'âme et des organes des sens' :

³⁶⁰ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.152.

³⁶¹ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.152.

³⁶² Coleridge, *Biographia Literaria*, p.155.

These (the human faculties) I would arrange under the different senses and powers; as the eye, the ear, the touch, etc.; the imitative power, voluntary and automatic; the imagination, or shaping or modifying power; the fancy, or the aggregative and associative power, the understanding, or the regulative, substantiating and realizing power; the speculative reason – vis theoretica et scientifica, or the power by which we produce, or aim to produce, unity, necessity and universality in all our knowledge by means of principles a priori; the will, or practical reason; the faculty of choice (germanice, Willkühr) and (distinct both from the moral will and the choice) the sensation of volition, which I have found reason to include under the head of single and double touch.³⁶³

Au milieu de cette division plus ou moins kantienne des facultés humaines, la volonté émerge à plusieurs reprises, sans jamais véritablement prendre le dessus sur les autres : ‘the voluntary imitative power’, ‘the will, or practical reason’, the faculty of choice’, ‘the sensation of volition’... Etonnamment, pourtant, si l’on regarde d’un peu plus près chaque ‘power’, ou puissance, pour reprendre le terme utilisé par Coleridge lui-même, on s’aperçoit que l’idée d’action, de production est partout présente, et avec elle, supposément, à part peut-être lorsqu’il s’agit d’un automatisme, l’idée de direction consciente de cette action.

La vision coleridgienne de la nature humaine, en 1817, est donc éminemment active, avant que d’être réductible à un certain nombre de tensions, entre les deux formes de connaissances et d’être qu’on lui attribue souvent : la forme ‘mécanique’, et la forme ‘intuitive’, ou ‘spirituelle.’ Reste que le déploiement de cette nature en de multiples ‘puissances’, plus ou moins distinctes les unes des autres, est de nature à faire oublier l’essentiel, en attirant l’attention sur son aspect purement formel.

La décomposition des facultés humaines est chez Coleridge directement reliée à la diversité des attributs de Dieu, à l’image duquel nous avons été créés. Un passage de *The Friend* évoque la complexité de cette architecture des facultés :

God created man in his own image. To be the image of his own eternity created he man! Of eternity and self-existence what other likeness is possible in a finite being, but immortality and moral self-determination! In addition to sensation, perception, and practical judgment (instinctive or acquirable) concerning the notices furnished by the organs of perception, all which in kind at least, the dog possesses in common with his master; in addition to these, God gave us REASON, and with reason he gave us reflective SELF-CONSCIOUSNESS; gave us PRINCIPLES, distinguished from the maxims and generalisations of outward experience by their absolute and essential universality and necessity; and above all, by superadding to reason the mysterious faculty of free-will and consequent personal amenability, he gave us CONSCIENCE – that law of

³⁶³ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.160.

conscience, which in the power, and as the indwelling WORD, of an holy and omnipotent legislator commands us – from among the numerous IDEAS mathematical and philosophical, which the reason by the necessity of its own excellence creates for itself, unconditionally commands us attribute reality, and actual existence, to those ideas and to those only without which the conscience itself would be baseless and contradictory, to the ideas of Soul, of Free-will, of Immortality, and of God!³⁶⁴

A ce paragraphe fait écho un passage des *Lay Sermons*, voué lui aussi à confirmer que nous représentons Dieu sous une forme finie : ‘there exists in the human being, at least in man fully developed, no mean symbol of tri-unity in reason, religion and the will.’³⁶⁵ Ces divisions en facultés ou attributs tendent à diluer l’idée de la personne humaine, et cette dilution se voit intensifiée par ce genre de propos : ‘the conscience is neither reason, religion, or will, but an experience sui generis of the coincidence of the human will with reason and religion.’³⁶⁶

Y a-t-il pourtant un moyen de sauver l’équation entre moi et volonté ? C’est ce qu’il peut sembler. En effet, la ‘conscience’ dont il s’agit ici n’est a priori pas la conscience de soi mais la conscience morale, qui correspond à l’élévation de la première à la faveur de la raison et de la foi. Ainsi le moi serait-il malgré tout essentiellement la volonté, tandis que le moi moral serait un composé de celle-ci et d’autres facultés, destinées à la moraliser. Seulement voilà : si l’on se souvient de ce que la volonté est en réalité pour Coleridge elle-même l’élément spirituel par excellence dans l’être humain, et que son choix de se tourner vers le mal résulte en son annulation, on s’aperçoit que cette volonté n’a en réalité pas d’autre alternative, si elle veut être, que d’être bonne, ou morale. C’est-à-dire qu’elle n’a pas d’autre choix que d’être composée, dans le sens de constituée non seulement d’elle-même mais aussi de la raison et de la foi. Le fondement moi/volonté n’est alors paradoxalement rien sans ces autres facultés.

³⁶⁴ Coleridge, ‘The Friend, II’, p.78, n.2.

³⁶⁵ Coleridge, *Lay Sermons*, p.62.

³⁶⁶ Coleridge, *Lay Sermons*, p.66 .

2.4. De l'affirmation à la réaffirmation

Nous l'avons vu, la volonté constitue, chez nos deux penseurs, sinon le moi tout entier, du moins son fondement principal ; ainsi la volonté n'est-elle pas seulement un acte, une pure subjectivité, elle est aussi un objet ; et, plus encore, pour employer une formule coleridgienne (ou schellingienne), elle est à elle-même son propre objet. Le moi se crée lui-même à travers sa dimension volontaire, pour ainsi dire. Mais qui dit autocréation, ou autoposition, pour cette fois citer Fichte, dit aussi distinction entre ce qui est moi et ce qui ne l'est pas, entre ce qui le nourrit et ce qui lui est hostile. Et, à cet égard, comme aux autres, Biran et Coleridge diffèrent considérablement.

2.4.1. Maine de Biran, l'opposition

La volonté, et, partant, le moi biraniens, n'étant que pure activité, sont donc par nature opposés à tout ce qui implique leur passivité. Certes, la personnalité morale, si l'on en croit les dernières pages, évoquées plus haut, des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, se construit dans l'espace de ce que Biran appelle le 'double régime' de l'imagination active, sorte de pont entre les deux natures, organique et hyper-organique, de l'être humain. Mais, de manière générale, il est assez clair que c'est à la volonté d'imprimer une direction aux sensations à venir. Ici encore, il y a sans doute moins convergence qu'influence de l'une des forces sur l'autre. Cette conclusion découle assez naturellement de l'opposition juste mentionnée, indépassable sans doute parce que consubstantielle à la nature de la volonté chez Biran. Pour que la volonté s'éveille à elle-même, il lui faut en effet rencontrer immédiatement, dans son mouvement premier, la résistance de ce qui lui est étranger. Or, ce qui lui est étranger est justement ce qui est de l'ordre du sensoriel pur, que l'on demeure dans l'organique ou que l'on se trouve dans le sensitif.

Un phénomène connexe à celui du 'double régime', qui tient plus de place dans l'œuvre de Biran, est celui de l'habitude. Le principe, celui de l'influence – dans le sens de contrôle – de la force hyper-organique sur ce qui, dans le corps, lui échappe normalement, au moins en termes de temporalité, est le même, mais Biran traite de l'habitude de manière, dirons-nous, plus physique. Et ici il est intéressant de constater que, s'il inspire Félix Ravaisson pour son propre *De l'habitude*, comme nous le verrons plus tard, ce dernier ouvrage se démarque complètement de son

prédécesseur sur certains points majeurs, dont celui, majeur entre tous, de l'accueil fait au phénomène. Ravaisson voit dans l'habitude le signe par excellence de l'humanité, en ce qu'elle est l'expression d'une tendance, et avant cela d'un dessein, et peut dire 'la loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active tout à la fois, et également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexion'.³⁶⁷ Ce genre de formule, et ce sens du mélange, rappellent, davantage que Biran, Coleridge lui-même. Nous nous en apercevrons, il ne s'agit pas là d'un écho unique.

Biran, de son côté, voit plutôt dans l'habitude un danger pour la conscience ; si celle-ci n'est pas claire, et s'obscurcit de plus en plus, alors, avec elle, c'est le moi qui s'obscurcit :

L'habitude tend sans cesse et dans toutes les natures à agrandir le domaine de cette spontanéité qui caractérise ses produits. Elle domine à la fois sur l'instinct animal qu'elle continue et sur la volonté humaine qu'elle obscurcit et limite. En rendant spontanés et aveugles dans leurs déterminations les mouvements ou actes volontaires éclairés par la conscience, l'habitude les ferait dégénérer en un pur automatisme si l'activité du vouloir, qui leur imprime d'abord son caractère ne luttait constamment contre cette force aveugle qui lui dispute l'empire.³⁶⁸

'Force aveugle', 'dégénérer', 'automatisme'... on est loin de la 'Spontanéité' (avec un 's' majuscule) de Ravaisson, qui n'est pas une 'fatalité mécanique', rappelons-le. C'est un peu comme si, en 'continuant' l'instinct, l'action répétée perdait son caractère, sa *dignité* presque de volonté, et donc de conscience de soi.

Le but d'une telle comparaison est d'illustrer le caractère quasi infranchissable du fossé qui sépare, chez Biran, la part active de l'être – et donc son moi réel – de sa partie passive. Si, au fond, le 'double régime' permet d'imaginer une vie morale dans ce contexte, le problème théorique, voire logique, demeure : la volonté pure a certes quelque chose de fascinant, mais n'est-elle pas vouée à un éternel recommencement si rien ne vient, ne peut venir la nourrir, la faire croître, se développer ? N'est-elle pas pure neutralité ?³⁶⁹ Et si elle l'est, est-il possible de bâtir une *morale* sur ses

³⁶⁷ F. Ravaisson, *De l'habitude* (Paris: Fayard, 1984), p.32.

³⁶⁸ Maine de Biran, *Dernière philosophie, Tome X-II. Existence et anthropologie*, pp.163-164

³⁶⁹ Aldous Huxley observe en effet, en écho à la formule de George Boas déjà citée ('his will is the will which struggles against the brute creation with no necessary hope of accomplishing anything beyond its own negation', (Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*, p.64)) que Biran 'analyses his psychic life as he finds it, by introspection, here and now; and he takes no account of the fact that what he is here and now may be, to a considerable extent, the result of what he was, what he

bases ? Car c'est bien d'une morale que parle Biran, la plupart du temps à demi-mot, indirectement, en exaltant les vertus d'une vie de réflexion, intérieure, concentrée sur elle-même.

Il suffit de se reporter à ses *Ecrits de jeunesse* pour en avoir la certitude : la coïncidence entre le biranisme (la pensée de l'effort, de 1804 à 1816 environ) et les préoccupations du jeune adulte (1792-1798) est troublante. Sans que cela n'enlève rien à la validité purement philosophique du premier, bien sûr.

Dès ses premiers textes, fort empreints de stoïcisme, se dessine en creux le besoin impérieux de, comme l'a également relevé Agnès Antoine³⁷⁰, se trouver un 'point d'appui', une citadelle intérieure à l'abri de toutes les sollicitations extérieures, stable et permanente, quand le reste est changeant et précaire.

Ainsi le sage du *Portrait* : 'en vain la fortune cherche à l'accabler, il reste toujours ferme et tranquille, inaccessible aux passions, aux troubles de l'âme ; lui seul est absolument et parfaitement heureux'.³⁷¹

Mais, comme ce passage de *De l'homme* l'illustre, trouver le moyen de parvenir à cet état est difficile :

Nous ne nous sentons en effet que par nos sensations et ces sensations, occasionnées par les objets extérieurs, nous forcent à donner notre attention à ce qui les produit, sans nous éclairer sur ce qui les reçoit. (...) Nous n'avons donc aucun moyen pour connaître la nature des choses et à plus forte raison notre propre nature. Aussi lorsqu'on lit ce que les philosophes ont écrit sur ce sujet obscur, on trouve qu'aucun n'est d'accord. Ceux qui ont voulu raisonner sur la substance spirituelle qui nous anime ont dit des choses inintelligibles, et ceux-mêmes qui, sans creuser aussi bas et prenant l'homme tel qu'il est, ont cherché à connaître la place qu'il occupe dans la chaîne des êtres créés (...), se contredisent presque tous.³⁷²

Biran ne désarme pas cependant, et revient constamment, presque irrésistiblement à cette question, mettant peu à peu les contours de sa problématique en lumière :

did, and he thought, willed and felt during a much earlier and more primitive period of his personal history.' (Huxley, *Themes and Variations*, p.107).

³⁷⁰ Voir 'Le mal du siècle, in A. Antoine, *Maine de Biran. Sujet et politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), pp.38-58. Agnès Antoine y replace cette recherche du point d'appui dans l'ère de la démocratie 'tocquevillienne', caractérisée par 'la mise en poussière de l'ordre ancien, la perte du sens et l'impossible unité' (Antoine, *Sujet et politique*, p.42).

³⁷¹ Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, p.39.

³⁷² Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, p.19.

Qu'est-ce donc que cette prétendue activité de l'âme ? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps, toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou relevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion. Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne, examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale.³⁷³

'Un bon traité de morale'. Le lien entre le 'point d'appui' et le bastion 'inaccessible aux passions' est avéré ; Biran n'est pas désintéressé ; il s'agit, pour lui, d'une question vitale, au sens propre. On a pu dire que le biranisme n'est pas une philosophie morale. Pour nous, il l'est, il suffit juste de comprendre, ici, morale comme recherche de la vie bonne, au niveau individuel. Si Biran s'intéresse de si près aux faits, à la réalité de l'existence humaine, c'est bien sûr pour, avant tout, s'assurer de la fermeté des fondations sur lesquelles il veut ériger son moi ; mais c'est aussi pour fournir à ses contemporains les mêmes fondations, comme certains passages de ses œuvres l'indiquent, et comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail.

Le véritable problème de la philosophie de Biran n'est donc pas de ne pas avoir de dimension morale. Son véritable problème, c'est que le principe au cœur de sa morale, la maîtrise toute stoïcienne des passions au moyen de la volonté, n'est pas viable. Car ce que recherche Biran, dès sa prime jeunesse, est le bonheur, ou du moins la sérénité.

Aujourd'hui, 27 mai (1794), j'ai éprouvé une situation trop douce, trop remarquable par sa rareté pour que je l'oublie. Je promenais seul, quelques moments avant le coucher du soleil ; le temps était très beau, la fraîcheur des objets, le charme qu'offre leur ensemble dans cette brillante époque du printemps qui se fait si bien sentir à l'âme, mais qu'on affaiblit toujours en cherchant à le décrire, tout ce qui frappait mes sens portait à mon cœur je ne sais quoi de doux et de triste (...). (...) Si je pouvais rendre cet état permanent, que manquerait-il à mon bonheur ? Mais une heure de ce doux calme va être suivie de l'agitation ordinaire de ma vie (...) Ainsi cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes qui n'ont aucune stabilité ; ils vont flottants, fuyant rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer.³⁷⁴

³⁷³ Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, p.97.

³⁷⁴ Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, p.94.

L'agitation, stérile et éreintante, voilà ce que condamne Biran à cette époque, et ce qu'il condamnera toujours. Il ne tarde pas à mettre cette agitation sur le compte des passions : 'j'examine avec plus d'attention les biens factices que produisent les passions, je les compare avec les maux réels dont elles sont la source, j'étudie en moi quel est le vrai bonheur auquel la nature nous invite (...)'.³⁷⁵ De là, il est bien naturel que Biran cherche un lieu où les passions n'entrent pas ; mais le problème est dans la solution, et il s'en apercevra plus tard, vers la fin de sa vie. D'où le retournement du biranisme, retournement dont il faut sans doute pas, pourtant, mettre en cause la sincérité, vers une tranquillité où la volonté n'a point part ; une tranquillité spirituelle, puis religieuse, entièrement passive, celle de la 'troisième vie.' Les deux premières vies étant celles de l'animal, lui aussi passif dans sa soumission complète au régime des sens, et celle de l'homme, toute guidée et déterminée par l'effort. Le bonheur n'est donc pas le fait de celui-ci, tout au plus peut-il préparer l'individu à recevoir la lumière intérieure.

2.4.2. Coleridge, la transfiguration

Le rapport de la volonté coleridgienne aux sensations, et à sa propre passivité, est tout autre. Si Coleridge peut, à certains moments, parler d'effort, ou de résistance, ce faisant se référant implicitement à un obstacle, celui du sentiment ou du corps, sa volonté diffère encore de celle de son contemporain français en ce qu'elle est éminemment inclusive, voire transcendante. Les sensations, dans ce contexte, ne sont pas des adversaires, mais plutôt, potentiellement, une inspiration supplémentaire, pour qui sait s'en nourrir avantageusement. Le problème n'est pas la sensation en tant que telle, mais davantage l'habitude de ne percevoir et de ne juger des choses que par la faculté attachée aux perceptions des sens, c'est à dire l' 'Understanding.' Celui-ci ne s'éloigne jamais de la pure logique formelle, et est essentiellement matérialiste. Au contraire, la 'Reason' est la faculté par excellence de la réconciliation entre 'the Head and the Heart'³⁷⁶, et en laquelle se résolvent les

³⁷⁵ Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, p.95.

³⁷⁶ Cette expression, employée par Coleridge dans ses notes sur Shakespeare (*Notes and Lectures upon Shakespeare, and some of the old poets and dramatists, with other literary remains of S. T. Coleridge*, ed. by Mrs H. N. Coleridge (London: William Pickering, 1849), p.151), est souvent utilisée pour rendre compte de l'union entre intelligence et émotion dont il est question ici. On la retrouve ainsi chez Muirhead (*Coleridge as Philosopher*, p.195), ou chez Basil Willey, qui cite également cette importante déclaration, faite dans la fameuse lettre du 23 mars 1801 (Coleridge, *Letters*, II (1956), p.709) : 'my opinion is thus, that deep thinking is attainable only by a man of deep

contradictions de l'esprit et de la nature. L' 'Imagination', en tant que pendant créateur de la 'Reason', offre une illustration de ce flot interne, en lequel tout se confond, sans doute plus frappante ; la formule est connue : l'imagination 'dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create ; or where this process is rendered impossible, yet still, at all events, it struggles to idealize and to unify'.³⁷⁷ Comme le dit Mark Kipperman, 'the theory of imagination (...) implies the ultimate reconciliation of the conscious mind with its unconscious sources'.³⁷⁸ Seigel ajoute que 'Coleridge's conception of the imagination lies at the core of his idea of the self as an essentially reflective being, but one that is at the same time animated by natural, material passion and feeling'.³⁷⁹ D'une certaine manière, Coleridge est plus moderne que Biran, lorsqu'il inclut, dans sa compréhension de ce qu'est l'activité, ce qui échappe par nature à la conscience. Le rôle de celle-ci est alors moins de se conserver, claire et active, au milieu du flot des impressions aveugles, que de diriger ce flot, de lui donner une impulsion, en s'y plongeant soi-même. En ce sens, Coleridge se rapproche davantage de quelqu'un comme Paul Ricœur, ou même Félix Ravaisson, dont nous avons évoqué plus haut le *De l'habitude*, et sur lequel nous reviendrons. Gerald McNiece, dans *The Knowledge that Endures*, affirme à son tour que l'imagination 'may be defined as an active (and wisely passive) power or energy of the mind which reconciles polarities in achieving or constructing a world of symbolic forms'³⁸⁰, et la contraste avec les 'passive and abstract concepts of the understanding'.³⁸¹ Tout est là : la réconciliation, les polarités, l'énergie, et surtout les deux types de passivité : l'une, définitivement passive, parce qu'attachée à un mode de fonctionnement purement mécanique, et l'autre, 'sagement' passive, parce que liée à une inspiration du dedans, tournée vers l'extérieur et ses sources d'émerveillement. Du point de vue de la morale, prise, encore une fois, comme recherche de la vie bonne, cette revalorisation du sensible, neutralisé et purifié pour ainsi dire par une volonté qui emporte l'homme en son entier, est sans doute plus satisfaisante que l'opposition difficilement surmontable de Biran.

feeling, and that all truth is a species of revelation.' (B. Willey, *Nineteenth Century Studies: From Coleridge to Matthew Arnold* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p.32).

³⁷⁷ Coleridge, *Biographia Literaria*, p.167.

³⁷⁸ M. Kipperman, *Beyond Enchantment: German Idealism and English Romantic Poetry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), p.120.

³⁷⁹ Seigel, *The Idea of the Self*, p.441.

³⁸⁰ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.2.

³⁸¹ G. McNiece, *The Knowledge that Endures*, p.2.

Mais l'avantage de la volonté coleridgienne, dans ce domaine, ne s'arrête pas là : on peut parler de supériorité incontestable lorsqu'il s'agit de créativité. La volonté biranienne, condamnée à se réaffirmer inlassablement, n'est pas, ne peut être créatrice. George Boas, l'un des rares auteurs anglophones à s'être penché sérieusement sur le cas du philosophe de Bergerac, avance, non sans raison selon nous, que 'his will is the will which struggles against the brute creation with no necessary hope of accomplishing anything beyond its own negation'.³⁸² A l'inverse, la volonté de Coleridge est tout entière vouée à la création, sinon artistique, du moins de soi-même. L'organicisme du poète-philosophe procède de ce principe vital, qui se développe progressivement, et révèle, peu à peu, son identité propre. Ainsi sa 'Théorie de la vie' (*Hints toward the Formation of a More Comprehensive Theory of Life*) met-elle l'accent sur le principe d'individuation constamment à l'œuvre dans la nature et sur la progression infinie de chaque chose ou être vers la réalisation de soi.

In the lowest forms of the vegetable and animal world we perceive totality dawning into individuation, while in man, as the highest of the class, the individuality is not only perfected in its corporeal sense, but begins a new series beyond the appropriate limits of physiology. The tendency to individuation, more or less obscure, more or less obvious, constitutes the common character of all classes, as far as they maintain for themselves a distinction from the universal life of the planet; while the degrees, both of intensity and extension, to which this tendency is realised, form the species, and their ranks in the great scale of ascent and expansion.³⁸³

La volonté s'inscrit donc chez Coleridge dans un contexte organiciste et vitaliste ; cela dit, chez l'être humain, elle se projette 'beyond the appropriate limits of physiology'.

2.4.3. De la réaffirmation à la projection

La volonté, en se réaffirmant constamment comme elle le fait chez Biran et Coleridge, soit contre ce qui lui est étranger, soit dans un mouvement qui l'englobe et l'assimile, suit son mouvement naturel, qui va de l'intérieur à l'extérieur. Ce mouvement est un mouvement de projection, de l'un vers l'autre. Dans les cas de Biran et de Coleridge, cette projection ne peut être simplement théorique : nous l'avons vu, les deux penseurs sont leur première source d'inspiration, lorsqu'il s'agit de formuler leur conception de la volonté. C'est car Maine de Biran se cherche un

³⁸² Boas, George, *French Philosophies of the Romantic Period*, p.64.

³⁸³ S. T. Coleridge, *Hints toward the Formation of a More Comprehensive Theory of Life*, ed. by S. D. Watson (Philadelphia: Lea and Blanchard, 1848), p.48.

‘point d’appui’ qu’il inverse la tendance sensualiste qui va des sens à l’esprit humain. Et c’est car Coleridge cherche à rétablir la capacité créatrice et la responsabilité morale de l’homme qu’il fait de même. Or cette projection, opposée qu’elle est à la pure réceptivité, comporte des risques, au premier rang desquels le risque de ne pas permettre de véritable dialogue entre l’intérieur et l’extérieur. Ce danger est particulièrement prégnant lorsqu’il émerge dans le rapport entre un auteur et son public. Et il l’est plus encore lorsque lui sont ajoutés un certain nombre de représentations de l’autre, et de ses attentes. La dernière partie de notre travail s’attachera à mettre en évidence les liens possibles entre l’attitude de nos deux penseurs envers leurs lecteurs et auditeurs et les réactions de ces derniers.

3. La projection

La postérité n'est pas une dimension anodine de la vie et de l'œuvre de nos deux auteurs. A bien des égards, elle est consubstantielle à celles-ci. Maine de Biran et Coleridge, loin de n'être que des penseurs situés et isolés dans le temps, se déploient dans leur siècle, et même au-delà, sur deux plans au moins : celui de l'appréhension et de la reconstruction de leurs travaux, et celui de l'influence qu'ils ont eue/exercée sur leurs pairs et successeurs.

Il s'agit ainsi de rappeler que Biran et Coleridge ont également en commun de n'avoir publié, de leur vivant, qu'une partie de leurs écrits, et d'avoir laissé de ce fait une œuvre 'incomplète', qu'il a fallu augmenter d'un certain nombre de manuscrits, fragments, journaux ou Notebooks. Ce travail d'édition s'est accompagné de tentatives de synthèse, de la part des amis, parents, disciples ou émules des deux penseurs. Et cette synthèse s'est elle-même assortie d'une réévaluation des conséquences de leur enseignement. Tous ces aspects sont liés les uns aux autres. L'intérêt des cas de Biran et de Coleridge, dans l'histoire de la philosophie, est que leur appréciation, et le positionnement correspondant (aux côtés des 'grands' tels Descartes, Locke ou Kant, ou au sein des philosophes plus 'mineurs') ne sont pas tout à fait finis. La place des philosophes 'majeurs' ou canoniques n'est plus discutable ; celle de nos deux penseurs varie en fonction de l'ouvrage où ils sont (ou ne sont pas) cités, les limites que l'auteur s'est fixé, ses priorités, ses préférences intellectuelles, etc... Ni Biran ni Coleridge ne sont incontournables dans un manuel de philosophie, si l'on s'en tient aux manuels les plus diffusés aujourd'hui. Mais Biran, fort de la publication récente de ses *Œuvres*, chez Vrin, est plus volontiers mentionné dans les ouvrages plus spécifiques ; on le rattache ainsi soit aux idéologues, soit aux spiritualistes, ou on se contente de le signaler en exemple de philosophe de l'introspection. Le cas de Coleridge demeure problématique : son rôle en littérature et en critique est avéré, et il est, pour Marilyn Butler et d'autres universitaires, l'un des premiers 'hommes de lettres' ou intellectuels modernes. Mais il semble que, au-delà de cette réputation, ses idées, en tant que telles, n'aient soit pas fait beaucoup de chemin, soit pas été reconnues comme lui appartenant. Nous le verrons, le plagiat est évidemment l'une des raisons pour lesquelles il peut être difficile de considérer Coleridge sérieusement, dans certains cas. Mais la forme des

écrits du poète-philosophe est elle aussi en cause : il est parfois malaisé de distinguer, dans la multitude des pensées, références, anecdotes, principes qui se mêlent les uns aux autres, des motifs récurrents, que l'on peut être sûr de retrouver, réaffirmés, dans les autres écrits. Ce flot apparemment confus mais brillant est aussi ce qui caractérisait les longs monologues de ses dernières années, si l'on en croit bon nombre de témoins. D'où l'importance, plus cruciale pour Coleridge que pour Biran, du travail de reconstitution de sa pensée ; là où Biran est souvent perçu comme le philosophe d'une idée, Coleridge est la 'harpe éolienne', qui jouait à tous les vents.

Ce fait n'est pas sans influence sur la postérité de ce qui nous intéresse ici en premier lieu : la volonté, comme principe essentiel, sinon fondateur des philosophies de nos deux auteurs. La volonté correspond ni plus ni moins au biranisme, c'est à dire à l'assimilation par Biran du moi, de la conscience et de la personne au sens intime de l'effort voulu. Chez Coleridge, elle n'est par contre qu'un élément parmi d'autres, du moins en apparence.

Ainsi, de manière intéressante, si la volonté tient une place importante dans l'idéalisme anglais comme dans le spiritualisme français, les philosophes affiliés au second font beaucoup plus de références, directes ou indirectes, à Biran, tandis que les défenseurs du premier ne semblent pas même reconnaître qu'ils traitent d'un sujet de prédilection de leur illustre mais embarrassant prédécesseur.

Cette dernière partie s'intéressera à ces aspects de la postérité de nos deux auteurs, mais aussi à ce que nous présumons être les facteurs qui ont le plus contribué à la situation. Ceux-ci tiennent selon nous à l' 'esprit' du dix-neuvième siècle, aux conceptions de l'altérité de Biran et de Coleridge, ainsi qu'à leurs positions respectives dans la société, et à leurs relations avec les intellectuels de leur époque.

Ces éléments, ainsi qu'un examen du processus de 'reconstruction' des œuvres de Biran et Coleridge, fourniront la matière du premier chapitre (3.1.). Le second chapitre sera consacré à une étude de la manière dont ces œuvres ont été reçues généralement, au regard des perceptions que leurs contemporains et successeurs avaient de leurs auteurs (3.2.). L'analyse des conceptions de la volonté des philosophes susceptibles d'avoir été influencés par Biran et Coleridge fera l'objet du

troisième chapitre (3.3.). Une interprétation des mouvements étudiés terminera enfin cette troisième partie (3.4.).

3.1. Du sujet à l'objet : la part de l'«autre» dans les œuvres de Biran et Coleridge

Une philosophie telle que celle de Biran, tant portée sur le sujet, le moi, n'est pas nécessairement susceptible de se prêter au jeu de l'exposition et de la réception publiques. D'autre part, un philosophe aussi plein de lui-même, de ses pensées et multiple projets, tel que Coleridge, ne peut pleinement s'exprimer sans traducteur, sans un ami fidèle prêt à le rendre accessible à tous. Les carences de chacun de nos deux penseurs, en termes de publications, peuvent se rapporter à ces deux faits, nous semble-t-il : la répugnance de l'un à chercher à faire connaître sa pensée à n'importe quel prix, et l'incapacité de l'autre à rendre compte, clairement et proprement, de la sienne. Dans les deux cas, l'«autre», c'est à dire le public en tant qu'il évalue, à priori ou à posteriori, le travail de l'auteur, joue un rôle essentiel. Son appréhension par les deux penseurs encourage ou freine leurs entreprises, et cela même lorsqu'ils affectent de ne point s'en soucier. L'«autre» peut prendre plusieurs visages : il peut s'assimiler à l'atmosphère du siècle, ou à une certaine catégorie du public. Mais, s'il est déterminant en amont du processus de création, il l'est aussi en aval, nous l'avons évoqué en parlant de la recomposition des œuvres de Biran et de Coleridge.

3.1.1. Le siècle

Le dix-huitième siècle, ainsi que nous l'avons présenté dans le chapitre 1.2 de cette étude, constitue pour Biran et Coleridge le pendant négatif de ce sur quoi ils fondent leurs philosophies, et contribue, tel que compris à travers le prisme de leurs interprétations, à les expliquer. Le fait est que le dix-huitième siècle philosophique ne s'est pas arrêté en 1800. En France, l'idéologie règne sur le monde académique jusqu'en 1811³⁸⁴, date à laquelle Royer-Collard commence ses cours à la Sorbonne, sous l'influence de Biran lui-même. En Grande Bretagne, l'empirisme renaît sous plusieurs formes, et notamment l'utilitarisme de Jeremy Bentham, de James et de John Stuart Mill, étroitement lié au positivisme d'Auguste Comte, qui, malgré ses nombreux échos en France, n'y a pas dominé l'université avant la psychologie empiriste de Théodule Ribot et de ses collègues. L'utilitarisme ne se limite d'ailleurs

³⁸⁴ 'A l'époque où M. de Biran écrivait ses premiers Mémoires, la France était livrée aux sensualistes. (...) L'Encyclopédie avait prévalu.' Jules Simon, 'Maine de Biran', *Revue des deux mondes*, 4, 28 (1841/10-1841/12), 634-658 (p.641). 'Ainsi, à l'époque où Maine de Biran reconnaît sa vocation philosophique et l'accepte, il pense dans un monde où l'idéologie imprègne, en quelque sorte, la culture et inspire les institutions par lesquelles cette dernière est agissante.' H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même* (Paris : Seuil, 1970), p.111.

pas à une théorie, sur les îles britanniques : la systémisation/conceptualisation de Bentham ne fait qu'accompagner un mouvement perçu comme naturel, celui de la libéralisation du commerce et de l'industrie, qui suit lui-même le progrès de la révolution industrielle. Ainsi Philarète Chasles, qui a rendu visite à Coleridge, peut-il dire de l'influence inégale de ce dernier : 'la faute n'en est pas à lui seulement, mais à son époque et à son pays. Le monde pratique qui l'entourait ne le comprenait pas. La renommée de l'utilitaire Bentham grandissait chaque jour ; celle du mystique Coleridge était contestée ou abaissée.'³⁸⁵ L'heure n'est donc pas au mysticisme.

Biran et Coleridge deviennent donc 'eux-mêmes' en un moment de transition encore fortement marqué par le siècle dont ils cherchent à se distinguer. Nous avons vu l'effet que cela a eu sur leur pensée, il nous faut maintenant considérer l'effet que cela a eu sur leur travail, en termes plus formels.

3.1.2. L' 'autre'

Nous avons évoqué la question de l'altérité dans notre introduction, mais aussi au terme du dernier chapitre de la seconde partie, consacré aux relations entre la volonté et ce qui n'est pas elle (2.4.).

Cette sous-section est destinée à mettre en lumière chacun des aspects de la relation à l'autre de Biran et de Coleridge, les aspects personnels, et les aspects plus théoriques, qui tiennent à leurs conceptions respectives de la volonté. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la manière dont Biran et Coleridge, en tant qu'écrivains de l'intériorité, perçoivent leurs lecteurs réels et potentiels. Dans un second temps, nous examinerons plus avant les implications d'une volonté biranienne toujours 'contre', et d'une volonté coleridgeenne 'transfiguratrice' quant à la reconnaissance et à l'acceptation de l'autre en tant qu'autre.

3.1.2.1 Représentations de l'autre

Il s'agit avant tout de la représentation, dans l'esprit de l'auteur, des autres individus, individus destinés à peser sur le sort de son œuvre une fois que celle-ci est publiée, mais aussi, par anticipation, par appréhension, à jouer un rôle dans le façonnement

³⁸⁵ P. Chasles, *Etude sur les hommes et les moeurs au XIXe siècle* (Paris : Amyot, 1850), p.173.

même de l'œuvre. Cette représentation, nous allons le voir, tend à la généralisation, d'où l'emploi du singulier.

Pour Henri Gouhier, quiconque écrit a en tête un 'autre', ami, ennemi, adversaire ou émule potentiel, et la perception de cet autre contribue à déterminer la forme de l'œuvre.

On voit alors que la communication de la philosophie ne représente pas une sorte de second temps par rapport à son élaboration, que la relation entre communication et élaboration ne doit pas être pensée sous la catégorie 'extérieur-intérieur.' Une fois encore, il faut constater que le fond et la forme ne peuvent être séparés même par abstraction : la forme informe le fond et le fond appelle la forme. C'est parce qu'en philosophie ce que nous appelons le fond est déjà habité par une image de celui pour qui ce fond prendra une forme. Dès que la philosophie devient parole intérieure ou écriture immatérielle, elle est hantée par un fantôme, celui de l'autre, l'autre que le philosophe et qu'elle doit rendre semblable à lui.³⁸⁶

Si l'on admet que cela puisse s'appliquer également à Biran et à Coleridge, alors un certain nombre de phénomènes se font plus clairs : constamment tournés vers l'intérieur, les deux philosophes peinent à trouver le positionnement adéquat, à l'égard de leurs contemporains. Le sujet, mais aussi leur attitude elle-même, s'inscrivent en faux dans une époque où le visible, le quantifiable, le commensurable font loi.

Ainsi Maine de Biran écrit-il, dans la préface de son *Essai sur les fondements de la psychologie* :

Celui qui, s'adonnant dans le silence à cette étude intérieure si précieuse, si nécessaire, et pourtant si dédaignée, aurait sans doute retiré bien peu de fruit de ses études principales, si, parcourant une carrière obscure éloignée de tous les regards, il prétendait attacher à son nom cette sorte d'éclat qui s'attache aux conquêtes faites dans le monde extérieur (...) Celui qui a fait l'étude la plus profonde des facultés de son esprit doit renoncer peut-être par là-même à occuper une grande place dans l'esprit des autres. (...) S'il quitte la vie intérieure pour communiquer au dehors, les signes qu'il emploiera pour exprimer ses idées ne seront point entendus. Ils ne remueront pas même les imaginations.³⁸⁷

Ainsi Coleridge dit-il, dans l'introduction à ses *Aids to reflection* :

It is a matter of great difficulty, and requires no ordinary skill and address, to fix the attention of men on the world within them, to induce them to study the processes and superintend the works which they are

³⁸⁶ H. Gouhier, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle* (Paris : Vrin, 1980), pp.24-25.

³⁸⁷ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp.62-63.

themselves carrying in their own minds; in short, to awaken in them both the faculty of thought and the inclination to exercise it. For alas! The largest part of mankind are nowhere greater strangers than at home.³⁸⁸

On peut lier ces vues assez pessimistes de la réception de leurs écrits à la conviction, chez Biran comme chez Coleridge, qu'il est deux manières de percevoir les phénomènes humains, et que si l'une n'exclut pas l'autre, l'habitude de celle-ci peut entraver l'action de celle-là :

La théorie qui n'admet qu'un seul principe sentant est comme celle qui, n'admettant qu'un principe d'impulsion dans la nature, laisserait à l'écart tous les faits qui ne pourraient se ranger sous ses lois, ou leur ferait violence pour les y soumettre. (...) Elle n'atteint pas aux limites de la science métaphysique (...) elle veut expliquer ce qui est inexplicable.³⁸⁹

What but absurdity can follow, if you decide on Spirit by the laws of Matter? If you judge that which, if it be at all, must be super-sensual, by that faculty of your mind, the very definition of which is 'the faculty of judging according to sense?'³⁹⁰

Cette inadéquation entre ce que nos deux penseurs cherchent à communiquer et la réceptivité du public joue un rôle déterminant, du côté de l'écriture et de celui de la lecture.

Mais il est un autre facteur, qui tient à la forme des volontés de Biran et de Coleridge. Ces derniers, en effet, perçoivent respectivement ce qui n'est pas dans la volonté comme un obstacle ou comme un objet à assimiler. Leurs conceptions théoriques de l'altérité, exprimées de manière moins directes, s'en ressentent.

3.1.2.2. Autrui tel qu'en soi-même

Biran et Coleridge, s'ils sont avant tout intéressés par l'individu, n'en reconnaissent pas moins l'importance, pour le développement de ce même individu, des relations interpersonnelles. Mais celles-ci, dans une certaine mesure, se voient adaptées à leur compréhension de ce qui anime le moi, à savoir, la volonté.

Jerrold Seigel, dans son ouvrage *The Idea of the Self*, déjà cité dans l'introduction, met en évidence les problématiques de la relation à l'autre chez Biran et Coleridge, et en tire des enseignements comparables.

³⁸⁸ Coleridge, *Aids to Reflection*, pp.3-4.

³⁸⁹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.432.

³⁹⁰ Coleridge, *Aids to Reflection*, pp.197-198.

Seigel montre comment Biran, à partir de 1815, en plein questionnement de la possibilité même du biranisme – celui-ci serait-il, comme le stoïcisme, inadapté à la nature humaine ? – cherche dans la société, et dans les rapports de l’individu à celle-ci, un autre ‘point d’appui’.

Voici ce que dit Biran, le 12 juin 1815 :

La méditation abstraite a l’inconvénient de ne pas donner au sentiment moral le développement dont il est susceptible, d’ôter à l’âme le point d’appui fixe qu’elle a besoin de trouver hors d’elle, dans la société humaine, à laquelle elle est destinée par une portion notable de ses facultés.³⁹¹

Il est surtout question ici de morale, mais, comme nous l’avons vu (2.1.), la volonté biranienne n’est jamais uniquement psychologique.

Deux conceptions de la relation avec ce point fixe qu’est la société se succèdent, chez Biran : la première semble être une transposition des rapports entre l’âme et le corps tels qu’il les envisage dans le mouvement de l’effort voulu :

Chaque individu agit sur la société de ses semblables qui réagit tout entière sur lui. Du sentiment de l’action libre et spontanée qui, par elle-même, ne connaîtrait pas de limites dérivent ce que nous appelons droits. De la réaction sociale nécessaire, qui suit l’action individuelle et qui ne s’y conforme pas exactement (...), qui la devance souvent, la prévient en forçant l’individu à s’y coordonner, naissent les devoirs. Le sentiment du devoir est celui de cette coercition sociale dont chaque individu sent bien qu’il ne peut s’affranchir.³⁹²

Cette relation s’épuise donc dans une série infinie d’actions et de réactions. L’individu y figure le rôle de la force libre, tandis que la société lui oppose sa résistance quasi-physique. Bien sûr, la force individuelle, ici, n’a pas besoin d’une résistance immédiate pour avoir conscience d’elle-même, et développer ses droits. Mais le parallèle demeure frappant.

A partir de 1818, Biran, qui commence à développer sa conception de la ‘troisième vie’, la vie divine, considère les relations interindividuelles sous un angle différent : les autres individus ne sont plus seulement des agents auxquels je me confronte, ils sont, eux aussi, des agents libres, dont le je peut reconnaître la liberté et la conscience à travers ma propre expérience d’être conscient et libre.

³⁹¹ Maine de Biran, *Journal*, I, p.87.

³⁹² Maine de Biran, *Journal*, I, p.87.

Est-ce pour autant que l'altérité, en tant que fondamentalement autre, et intéressante pour cette raison même, est accueillie entièrement par Biran ? Seigel n'est pas de cet avis. Selon lui,

These formulations suggest both a reflective and a relational basis for moral selfhood, but the relational dimension is largely absorbed into the reflective one. It is only because one sees others in the mirror one holds up to oneself that one feels duty towards them; nothing that is particular to others, nothing that differentiates one person from another, affects the formation of conscience.³⁹³

Ainsi Biran ne s'ouvre-t-il à l'autre dans aucune des deux conceptions ; le statut des autres sujets demeure abstrait, pour mieux s'intégrer à sa posture individuelle qui, rappelons-le, n'admet elle-même aucune particularité, celle-ci étant nécessairement le fait des sensations et sentiments subis par le sujet.

In both cases (...) the society he envisioned in this way was a kind of abstraction of actually existing social relations: in the first case it imposed duty by subjecting individuals to a generalized force of resistance; in the second it acted through the moral force of identification with other subjects.³⁹⁴

Ces considérations d'ordre théorique s'accordent avec le caractère même de Biran, si l'on en croit Aldous Huxley. Pour celui-ci, la personnalité humaine peut être soit plutôt 'cérébrotonique', soit plutôt 'somatotonique', et la personnalité de Biran est clairement de la première sorte : 'like the world of all extreme cerebrotonics, Biran's universe was primarily that of his own inner experiences and only secondarily that of other people and autonomous objects'.³⁹⁵ Biran, d'après Huxley, ne voyait pas grand chose de ce qui se passait autour de lui, d'où par exemple l'absence de commentaires plus fournis sur les personnalités – nombreuses – qu'il était amené à fréquenter.

La seconde conception que Biran se fait des relations interpersonnelles est assez proche de la conception coleridgienne. Coleridge, dès ses premiers poèmes ('The Eolian Harp', par exemple), exprime son désir d'union avec le Tout. Cela n'est pas nécessairement en contradiction avec son retour permanent vers l'expérience individuelle, au contraire ; c'est, selon lui, dans une certaine ouverture au monde que se situe la clef de l'individualité.

³⁹³ Seigel, *The Idea of the Self*, p.264.

³⁹⁴ Seigel, *The Idea of the Self*, p.264.

³⁹⁵ Huxley, *Themes and Variations*, p.16.

Both as a Christian and a modern he held that there was something irreducibly individual about experience, but because he simultaneously insisted that humans could only find realization and fulfilment in unity with others and with the divine spirit that ruled the world, he sought to present individuality as requiring, even for its own existence, connections with some higher whole.³⁹⁶

C'est dans ce contexte que Coleridge pense sa relation à l'autre. D'une certaine manière, Coleridge rejoint Biran en ce que, entre lui-même et le tout, il n'admet que difficilement la particularité. La différence essentielle ici est que, là où Biran réserve l'amour universel à la relation entre Dieu et l'individu, Coleridge l'étend à tous, et son rapport aux autres est donc moins 'objectif', en quelque sorte, que celui de Biran. Au terme du mouvement de projection propre à la dynamique coleridgienne, 'the special activity of love joins the subject to an outside being that mirrors its own subjectivity back to it, thus unifying its being by creating a situation in which its true substance was related only to itself'.³⁹⁷

Cette posture théorique trouve un écho dans la réalité des 'conversations' menées par Coleridge 'avec' ses amis, ses admirateurs ou, plus généralement, son public. Thomas de Quincey observe avec pertinence que Coleridge le discoureur se caractérise par cette tendance

'to project his own mind, and his own very peculiar ideas, nay, even his own expressions and illustrative metaphors, upon other men, and to contemplate these reflex images from himself (...)'.³⁹⁸

Coleridge et Biran partagent donc cette même relative incapacité – relative, parce que d'abord théorique – à accepter l'autre dans son altérité même.

Jacques Derrida, dans *Psyché. Invention de l'autre*, invite à 'laisser venir l'aventure ou l'évènement du tout autre'.³⁹⁹ Selon lui, l'autre est précisément ce qui ne s'invente pas, en ce sens qu'il s'oppose à ce que, à travers le terme d' 'invention', nous tenons pour la création, et qui n'est en fait que la répétition du même.

³⁹⁶ Seigel, *The Idea of the Self*, p.428.

³⁹⁷ Seigel, *The Idea of the Self*, p.441.

³⁹⁸ Seigel, *The Idea of the Self*, p.450. Ces observations, qui laissent entendre que Coleridge ne distinguait pas, parfois, entre son public et lui-même, s'accordent avec une formule du poète-philosophe, déjà citée : 'my Neighbour is my other Self, othered by Space' (Coburn, *The Self-Conscious Imagination*, p.34).

³⁹⁹ J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), p.61.

L'invention est toujours possible, elle est l'invention du possible, tekhné d'un sujet humain dans un horizon onto-théologique, invention en vérité de ce sujet et de cet horizon (...) Ainsi l'invention ne serait conforme à son concept, au trait dominant de son concept et de son mot que dans la mesure où, paradoxalement l'invention n'invente rien, lorsqu'en elle l'autre ne vient pas, et quand rien ne vient à l'autre et de l'autre. Car l'autre n'est pas le possible.⁴⁰⁰

Dans ce contexte, seule 'l'invention de l'impossible' est une véritable invention : 'une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitement un programme de possibles, dans l'économie du même.'⁴⁰¹ Cette invention est un paradoxe, admet Derrida. Mais il y a plus : elle ne doit même pas avoir le caractère d'une action, pour être ce qu'elle promet d'être. Il faut, encore une fois, 'laisser venir'.

Je dis bien laisser venir car si l'autre, c'est justement ce qui ne s'invente pas, l'initiative ou l'inventivité déconstructive ne peuvent consister qu'à ouvrir, déclôturer, déstabiliser les structures de forclusion pour laisser le passage à l'autre. Mais on ne fait pas venir l'autre, on le laisse venir en se préparant à sa venue. Le venir de l'autre ou son revenir, c'est la seule survenue possible, mais elle ne s'invente pas (...).⁴⁰²

Cette ouverture, dont parle Derrida, est moins qu'une action, et davantage qu'une simple passivité. En tous les cas, on ne peut certainement pas l'assimiler à l'exercice de la volonté. De même, les relations à l'autre dont nous avons fait état, chez Biran et Coleridge, ne correspondent-elles pas à cette 'préparation à la venue de l'autre.' Elles se résolvent plutôt dans la confrontation, l'imposition de leur propre modèle ou la fusion. Ce faisant, elles tendent à reproduire le même, c'est-à-dire le sujet qui s'y projette.

L'invention non active et impossible de l'autre de Derrida rejoint dans une certaine mesure le propos de Heidegger sur l'essence de la vérité. D'après Heidegger, la vérité n'apparaît que dans l'exercice de la liberté comme 'laisser-être de l'étant', c'est-à-dire comme ouverture.

La liberté ainsi comprise, comme laisser-être de l'étant, accomplit et effectue l'essence de la vérité sous la forme du dévoilement de l'étant. La 'vérité' n'est pas une caractéristique d'une proposition conforme énoncée par un 'sujet' relativement à un 'objet', laquelle alors aurait 'valeur' sans

⁴⁰⁰ J. Derrida, *Psyché*, p.59.

⁴⁰¹ J. Derrida, *Psyché*, p.59.

⁴⁰² J. Derrida, *Psyché*, p.61.

qu'on sache dans quel domaine ; la vérité est le dévoilement de l'étant grâce auquel une ouverture se réalise.⁴⁰³

Heidegger précise que la liberté n'est ni un caprice, ni 'une simple absence de contrainte relative à nos possibilités d'action ou d'inaction'.⁴⁰⁴ Elle est 'l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel. Le caractère d'être dévoilé de l'étant se trouve préservé par l'abandon ek-sistant ; grâce à cet abandon, l'ouverture de l'ouvert, c'est-à-dire la 'présence, est ce qu'elle est'.⁴⁰⁵ L'abandon' de Heidegger et la 'préparation' de Derrida ont cela en commun qu'ils sont à la fois intentionnels et non enclins à l'imposition de leurs intentions.

Dans le même sens, la 'répétition du même' contre laquelle Derrida nous met en garde semble répondre à ce que Heidegger appelle l'errance'. Celle-ci commence dès que 'l'homme est tourné vers ce qu'il y a de plus courant dans l'étant'.⁴⁰⁶ Occupé ainsi à se fixer '[des] projets et [des] calculs en se munissant toujours de nouvelles mesures, sans plus réfléchir à cela même qui fonde la prise de mesure'⁴⁰⁷, l'être humain se détourne de la totalité, et de son mystère. La différence essentielle entre l'errance et l'économie du même est que la première 'est le théâtre et le fondement de l'erreur'⁴⁰⁸, dans la mesure où elle s'oppose à la vérité, tout en, en tant que non-vérité, participant de son essence. La 'non-vérité' correspond en fait au mystère qui s'oublie lui-même.

Peut-on considérer que Biran et Coleridge tendent à se répéter indéfiniment, ou errent loin du mystère, chacun à leur manière ?

Le cas de Biran est un cas limite, dans la mesure où le philosophe français revient en effet constamment sur son idée – sa seule et unique idée, dirait Jules Simon –, tout en, à travers celle-ci, suggérant un éternel recommencement, une éternelle redécouverte du 'sentiment d'exister.' Le neuf se trouve donc dans la répétition même, chez Biran. C'est la réduction de tout ce qui est autre à, soit un objet, soit un autre lui-même, qui est problématique.

⁴⁰³ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, trans. by Alphonse de Waelhens (Paris: Vrin, 1948), p.87.

⁴⁰⁴ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p.85.

⁴⁰⁵ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p.85.

⁴⁰⁶ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p.96.

⁴⁰⁷ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p.95.

⁴⁰⁸ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p.97.

Le cas de Coleridge est également ambigu : ses tendances intellectuelles et artistiques, ainsi que ses lectures (à commencer par Plotin, Jacob Boehme, Giordano Bruno), l'orientent presque tout entier vers le mystère ; son attention au monde extérieur, nous dit Kathleen Coburn, est aussi aiguë que son attention aux phénomènes intérieurs ; et pourtant, Coleridge tend parfois à ne voir dans l'autre qu'une manifestation de plus de la substance qui anime le monde, et donc, qui l'anime lui.

3.1.3. L'appartenance

En effet, alors que le philosophe français est davantage connu, de son vivant, pour les fonctions officielles qu'il occupe, et que le poète-philosophe anglais est, lui, existe publiquement avant tout à travers son statut d'auteur, on assiste paradoxalement à un retournement, lorsqu'il s'agit de la structure, du champ dans lequel chacun des deux penseurs s'inscrit.

3.1.3.1. Biran et l'institution

Le premier mémoire de Biran, remarqué, puis retravaillé et finalement couronné par l'Institut, le Mémoire sur l'habitude, offre à son auteur la possibilité de fréquenter puis d'appartenir à la 'Société d'Auteuil', qui réunit, autour de Cabanis et de Destutt de Tracy, la plupart des idéologues de l'époque. Cette affiliation à un groupe d'intellectuels que l'on pourrait qualifier encore, en ce temps-là, d'élite (malgré l'hostilité de l'empereur lui-même envers l'idéologie), permettra à Biran, sans nul doute, de se sentir compris, au moins dans une certaine mesure, et légitime. D'ailleurs, c'est le même Institut, composé des mêmes membres, qui couronnera le premier effort de Biran en vue d'une refondation, ou plutôt d'un renversement de l'idéologie. Ce qui, sans nul doute, conforte le philosophe 'amateur', et lui donne suffisamment de courage pour présenter deux autres mémoires aux académies de Berlin et de Copenhague. La formation des idées de Biran se fait donc dans un contexte à la fois assez et peu favorable : peu favorable, car l'empirisme hérité de la pensée anglaise du dix-huitième siècle continue d'orienter les esprits 'éclairés' ; assez favorable, car la structure académique de l'époque permet une réception sérieuse des travaux philosophiques.

Ainsi, au moins pendant la première partie de sa vie de philosophe, Maine de Biran pense et travaille dans une société des esprits où les académies

fixent un ordre du jour. (...) La philosophie proprement biranienne s'est affirmée dans un mémoire d'académie contre la philosophie académique. Car il y a une philosophie académique : son sens est indiqué dans les formules choisies pour nommer la seconde classe de l'Institut de France et ses sections, 'sciences morales', 'sciences politiques', 'science sociale', disent le rêve du siècle qui est de rendre la connaissance de l'homme aussi scientifique que celle de la nature ; surtout, en faisant disparaître le mot 'philosophie' et en lui substituant 'analyse des sensations et des idées', le législateur avait officiellement reconnu que l'étude scientifique de l'esprit humain commençait en France avec Condillac, après la coupure historique qui fait de Locke le père de la pensée moderne, et qui crée, pour ainsi dire, une seconde Antiquité avec le siècle de Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza.⁴⁰⁹

Il est bien sûr possible d'avancer que si Biran parvient pour ainsi dire à révolutionner le monde académique de l'intérieur, c'est parce que, malgré les défauts maintes fois évoqués de sa prose, il respecte dans ses écrits une forme très 'classique', héritée sans nul doute de ses anciens maîtres à penser. Mais, ici encore, l'acte d'écrire et l'idée du destinataire étant, comme nous le dit Gouhier, si indissolubles, il est difficile de savoir ce qui, de l'auteur ou de l'institution, est le plus déterminant.

3.1.3.2. Coleridge et la précarité

S'il est acquis que Coleridge s'est cherché une carrière dès ses plus jeunes années (après avoir quitté Cambridge prématurément, et s'être engagé dans l'armée pendant une courte période), et n'en a jamais véritablement trouvé une définitivement, il ne faut pas oublier cependant qu'il s'est progressivement établi comme 'écrivain' à temps partiel ou plein, notamment à travers la fondation de ses deux journaux (*The Watchman* et *The Friend*), et les appels à souscription qui les ont accompagné, et le mécénat de quelques amis des arts et de la culture, comme Josiah Wedgwood, qui lui offre une annuité dès la fin des années 1790, pour qu'il puisse subsister, avec sa jeune famille, et produire. Coleridge a ainsi réussi à mettre en place, à certain nombre de reprises, une structure, si ce n'est idéale, du moins propice à une vie d'auteur.

D'autre part, si l'on s'accorde avec Lucy Newlyn sur le fait que la gamme impressionnante des investigations intellectuelles, scientifiques et spirituelles de Coleridge – qui 'spans most of the species of knowledge available to nineteenth-century enquiry' - 'bears witness to a historical moment at which interdisciplinary thought still seemed possible'⁴¹⁰, l'origine et la nature de son attitude 'tautologique',

⁴⁰⁹ H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p.109.

⁴¹⁰ L. Newlyn, 'Introduction', in L. Newlyn (ed.), *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.2.

face au savoir, se font plus claires. Coleridge se poserait alors, dans sa ‘myriad-mindedness’⁴¹¹, comme héritier des scolastiques ou des penseurs pour lesquels, de la Renaissance aux Lumières, ‘the word ‘science’ meant knowledge in general’⁴¹², et les frontières entre théologie, philosophie et poésie étaient purement nominales.

Cette filiation pourrait expliquer la facilité avec laquelle le poète-philosophe passe d’un sujet, d’une considération à une autre, et mêle allégrement les conclusions atteintes ou empruntées ici ou là dans ce tout organique qui lui est si cher.

Mais que faire alors de l’affirmation de Marilyn Butler selon laquelle ‘Coleridge is in fact one of the first representatives in England, and perhaps the most important early representative, of a distinct new type’⁴¹³, ce type étant celui du ‘modern man of letters’⁴¹⁴ ? Car Butler, tout comme Newlyn, insiste sur le caractère protéiforme du mythe coleridgéen ; toutefois, alors que la seconde le relie à un monde en voie de disparition, la première y voit la condition de sa modernité. En fait, Butler ne nie pas que l’étalon de l’artiste ou du philosophe complet ait été posé dès la Renaissance ; mais il lui apparaît qu’un glissement s’opère, au début du dix-neuvième siècle, vers la profession d’‘écrivain-journaliste’, de plus en plus au fait des réalités d’un marché qui lui-même se développe et se construit autour de lui.

Qu’il nous soit permis de suggérer, dans ces conditions, que Coleridge, se trouvant à cet égard au confluent de deux traditions, non pas seulement en tant que témoin, mais en tant qu’acteur de premier rang, a pu souffrir des non-lieux nécessaires de cette transition sans doute plus que d’autres. Car, bien que dans les deux cas la multiplicité des approches soit de mise, le changement dans la nature du public postule une utilisation et une présentation différentes de celles-ci. Marilyn Butler le voit bien qui souligne l’importance croissante du ‘critique’, dont Coleridge est certes l’un des premiers archétypes, mais incomplet peut-être, tant il demeure attaché à la recherche de principes immuables, ce que déplorait Walter Pater.⁴¹⁵

⁴¹¹ Newlyn, ‘Introduction’, in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.2.

⁴¹² Newlyn, ‘Introduction’, in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.2.

⁴¹³ M. Butler, ‘The Rise of the Man of Letters: Coleridge’, p.70.

⁴¹⁴ Butler, ‘The Rise of the Man of Letters: Coleridge’, p.71.

⁴¹⁵ ‘We see him trying to “apprehend the absolute”, to stereotype forms of faith and philosophy, to attain, as he says, “fixed principles” in politics, morals, and religion, to fix one mode of life as the essence of life, refusing to see the parts as parts only; and all this time his own pathetic history pleads

L'écartèlement entre deux ou plusieurs types de public, ainsi qu'entre deux ou plusieurs types de 'missions', pourrait donc bien être l'un des éléments d'explication de la relation pour le moins flottante entre Coleridge et ses lecteurs (et auditeurs), relation dont on peut douter qu'elle aie jamais répondu à son 'concern with finding (or making?) a like-minded interpretive community'.⁴¹⁶ Car en effet, l'amitié, thème si cher au poète-philosophe, 'was not just a favourite figure for domestic and literary fraternity'⁴¹⁷, nous dit Newlyn. 'It was the organising principle in a hermeneutic enterprise designed to unite writers and their readers. (...) Coleridge saw the bond of sympathy between author and reader in terms of a communitarian spirit, which had its roots in Christianity.'⁴¹⁸ Cette conception, qui nous ramène à un temps presque révolu au dix-neuvième siècle, s'est réalisée de manière fragmentaire à travers le travail de Coleridge : 'at each stage in the development of his thinking, he found himself experimenting with a new kind of language. Each was adapted to speak to a different community, a different kind of potential "friend."'⁴¹⁹

Et cela a sans nul doute contribué à le rendre difficilement intelligible et appréhensible :

Coleridge has sometimes been represented as an intellectual chameleon (Keats's image for the poet) who changed his colour – his mode of address – to suit the audience he was trying to persuade. This is not just because his politics evolved, but because his personality, which is always so central a component of his writing, was weak and vacillating. Increasingly addicted to narcotics, he suffered from what a modern behaviorist would call 'obsessive-compulsive' disorders. He was also unusually self-conscious, and overly dependent on the approval of others for his self-esteem (...). Perhaps as a consequence of all this, the longing to be liked or loved was projected onto his readers with unusual intensity, and this may partly explain his experimentation with so many methods of communication. The restlessness with which he sought out new forms of expression, as well as new kinds of listeners, has indeed led suspicious or hostile readers to the conclusion that he had no intellectual centre.⁴²⁰

Ce qui est à l'œuvre, ici, c'est une tension constante entre les intérêts multiples de Coleridge, sa conscience d'une transformation profonde du lectorat, qui, parallèlement à l'éclatement des disciplines, se désagrège pour se constituer en îlots de légitimité socioculturelle, et la fragilité de l'auteur, qui s'exprime à travers son

for a more elastic moral philosophy than his, and cries out against every formula less living and flexible than life itself.' (W. H. Pater, *Coleridge* (Witefish: Kessinger Publishing, 2004), p.39).

⁴¹⁶ Newlyn, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.6.

⁴¹⁷ Newlyn, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.6.

⁴¹⁸ Newlyn, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.6.

⁴¹⁹ Newlyn, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.6.

⁴²⁰ Newlyn, 'Introduction', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.7.

addiction et son désir aigu de plaire et d'appartenir. Ainsi, sous l'apparence d'une destinée que, il est vrai, un certain nombre d'éléments viennent confirmer et consolider ici et là, se joue un drame continu, aggravé sans nul doute par la réalisation progressive de l'écart grandissant entre les promesses de la jeunesse et les accomplissements de l'âge mûr. L'état de Coleridge est celui d'une instabilité, d'une précarité sans fin, et dont son œuvre calque pour ainsi dire les hésitations et les circonvolutions.

L'évolution n'est certes pas uniforme : ce sont les années 1800 et 1810 qui sont les plus difficiles, et de loin : l'opium, les difficultés matrimoniales, l'amour impossible pour Sara Hutchinson, le départ pour Malte, le retour, la dispute avec Wordsworth, l'installation chez le docteur Gillman... Cela agrémenté, en termes de travail, des projets avortés au début des années 1800, de l'échec du *Friend*, de la réception mitigée des conférences londoniennes, du silence du début des années 1810, et de la rédaction et de la publication laborieuses de la *Biographia Literaria*. Coleridge ne sait plus très bien où se tourner, et ce n'est que dans les années 1820 qu'il reviendra à une production plus consistante, avec ses *Aids to Reflection* et son *On the Constitution of the Church and the State*.

Coleridge a un message à délivrer ; il ne sait pas comment, ni même s'il en aura la force, et il ne sait pas à qui le délivrer.

3.1.4. L'œuvre

L'état des œuvres publiées du vivant de Biran et Coleridge ne permettait sans doute pas d'apprécier toute l'ampleur de leur pensée.

A bien des égards, le véritable problème est que, dans les deux cas, l'œuvre demeurant incomplète ou difficilement appréhensible, elle pouvait être dite 'ne pas exister', du moins pas comme elle existe pour nous aujourd'hui. En effet, si l'on en croit Jean-Paul Sartre, une œuvre, pour se 'matérialiser', devenir 'réelle', doit passer de l'état de pure émanation du sujet dont elle procède à l'état d'objet.

L'acte créateur n'est qu'un moment incomplet et abstrait de la production d'une œuvre ; si l'auteur existait seul, il pourrait écrire tant qu'il voudrait, jamais l'œuvre comme objet ne verrait le jour et il faudrait qu'il posât la plume ou désespérât. (...) C'est l'effort conjugué de l'auteur et du lecteur

qui fera surgir cet objet concret et imaginaire qu'est l'ouvrage de l'esprit.
Il n'y a d'art que pour et par autrui.⁴²¹

L'autre est encore crucial ici, mais dans la nécessité de sa réception, et surtout de sa restitution de l'œuvre.

3.1.4.1. Biran, la mise au jour

Ainsi, sur les trois œuvres publiées par Biran avant sa mort, seules deux d'entre elles étaient porteuses du 'biranisme', c'est à dire de la doctrine de l'effort voulu, adoptée en 1804 avec le Mémoire sur la décomposition de la pensée : un *Examen des Leçons de philosophie de Laromiguière*, publié anonymement en 1817, et une *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, publiée en 1819. Son ouvrage le plus considérable, le Mémoire sur l'influence de l'habitude, auquel il doit son premier succès philosophique, n'est qu'une application des méthodes sensualistes à un problème particulier. Ainsi, si le cercle des individus familiers du Biran philosophe est assez réduit, on peut croire que celui de ceux qui connaissent le Biran 'biraniste' l'est plus encore. Il se peut qu'il se limite aux futurs éclectiques, doctrinaires et à leurs fréquentations intellectuelles. Le travail de redécouverte reste donc presque entièrement à faire.

'Maine de Biran est devenu historique au cours d'une vie posthume qui commence par l'histoire de ses papiers.'⁴²², dit Henri Gouhier. Ainsi, en 1824, les 'faiseurs d'opinion' 'ne pouvaient pas inventer ce qui n'existait pas'.⁴²³

Il faut que Cousin intervienne, puis François et Ernest Naville, Jules Gérard, Alexis Bertrand, Mayjonade, Pierre Tisserand, La Valette Monbrun...

Ce n'est qu'à partir de 1857, date de parution de Maine de Biran, sa vie et ses pensées, sorte de mélange par Ernest Naville, et de 1859, quand Les philosophes français du XIXème siècle d'Hyppolite Taine voit le jour, que 'Maine de Biran devient enfin tel que nous le trouvons dans l'histoire de la philosophie, auteur d'une œuvre que ses contemporains ignoraient, pourvu d'une âme dont ses amis devinaient la profondeur, mais que ses lecteurs peuvent désormais avoir la prétention de

⁴²¹ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* (Paris: Gallimard, 1948), pp.49-50.

⁴²² Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p.9.

⁴²³ Gouhier, *Henri Houhier se souvient...*, p.64.

connaître'.⁴²⁴ 'Les textes publiés par Cousin et Naville ont classé Maine de Biran parmi les 'grands philosophes' : du même coup, tous ses papiers se trouvent valorisés.'⁴²⁵

Si, comme nous l'avons dit, la dimension posthume du biranisme en est inséparable, et qu'il est donc essentiel de connaître la succession des éditeurs et des œuvres impliqués dans le processus de mise en valeur du développement de la pensée de Biran, on peut également, avec Sainte-Beuve, trouver qu'il est important de ne pas se perdre dans des considérations sans fin, sur les pages exactes qui se sont vues publiées à tel ou tel moment.

Trois observations peuvent nous amener à suivre ce point de vue : en premier lieu, les mots de Henri Gouhier, tels que rapportés plus haut, sur le fait que la pensée de Biran devient plus familière dès le milieu du siècle, grâce à Naville père et fils. En second lieu, le petit nombre d'articles importants parus dès les années 1840, notamment dans la *Revue des Deux Mondes*, où il apparaît que la doctrine principale de Biran, celle du sens intime de l'effort voulu, est déjà connue, dans sa substance, de ceux qui s'y intéressent. Les travaux de Cousin n'ont donc pas été si nuisibles. Nous reviendrons sur ces articles dans la deuxième partie de ce chapitre. Enfin, et cela forme la base des deux remarques précédentes, le fait que Biran est souvent perçu comme l'homme d'une idée, non sans raison.

Ce qui manque sans doute au Biran de la fin du dix-neuvième siècle, par rapport au Biran de la fin du vingtième, c'est un certain nombre de nuances, quant à la progression de ses idées, du pur sensualisme au spiritualisme de ses dernières années. Et, peut-être, une appréciation plus juste de ce qui constitue l'originalité du philosophe. Biran demeure en effet, vers le tournant du dix-neuvième siècle, comparé à Kant (Lachelier) ou à Fichte (Taine, Isaiah Berlin). Ou alors, il se retrouve placé dans la lignée de la pensée française 'traditionnelle', entamée par Descartes et qu'il aurait sauvée des eaux troubles de l'empirisme britannique. Nul doute qu'une meilleure présentation de ses manuscrits, et de leur histoire, a contribué à lui donner une place unique.

⁴²⁴ Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p.11.

⁴²⁵ Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, p.11.

3.1.4.2. Coleridge, la reconstruction

Coleridge acquiert, dès ses jeunes années, une renommée qui ne le quittera pas. Ses discours révolutionnaires à Bristol, ses pamphlets dans le *Watchman*, ses premiers efforts poétiques et bien sûr sa contribution aux *Lyrical Ballads*, font de lui une figure incontournable du tournant du dix-huitième siècle, que cette figure soit admirée ou méprisée, aimée ou abhorrée. Ses productions suivantes, nous l'avons vu, ne sont pas pour autant bien connues ou bien comprises de son vivant. Il faut dire, encore une fois, que le propos général tend à se perdre dans la multitude des sujets abordés. Et il manque également au public un support important : les Notebooks, qui ne seront publiés que bien plus tard et qui, malgré leur aspect chaotique, permettent de mieux comprendre l'orientation de l'esprit de Coleridge, comme le montre Kathleen Coburn⁴²⁶. Mais ce qui manque davantage encore, et que les œuvres 'métaphysiques' du sage ne font que dessiner en creux, est ce fameux ouvrage supposé reprendre, refondre et réorganiser son 'système', chef d'œuvre promis régulièrement et dont l'existence, même au travers de l'*Opus Maximum*, demeure virtuelle.

C'est sur le fond de cette somme qu'il s'agit d'essayer de comprendre Coleridge. En effet, nous l'avons vu dans le chapitre 1.1, le propre de l'auteur romantique est de suggérer, via ses fragments ou opuscules plus ou moins incomplets, une sorte de point de vue compréhensif, qui colore pour ainsi dire les objets auxquels il s'applique. Il est difficile de ne pas imaginer que Coleridge, au milieu de l'imperfection de ses productions littéraires, ne gardait pas à l'esprit cette idée assez néo-platonicienne. Il a sans doute fallu un certain temps avant que le Coleridge 'comme philosophe' (pour reprendre le titre de l'ouvrage important de John Muirhead) n'apparaisse dans toute sa (ou son semblant de) cohésion. Un effort d'interprétation, de relecture important était à faire, et c'est à des auteurs comme John Muirhead, Basil Willey ou Kathleen Coburn qu'on le doit.

3.1.4.3. La langue

Il est impossible d'évoquer la difficulté d'entrer dans les œuvres respectives de Biran et de Coleridge sans se pencher plus avant sur ce qui constitue leur première

⁴²⁶ Voir en particulier K. Coburn, *The Self-Conscious Imagination, et Experience into Thought*.

difficulté, avant même leur incomplétude : leur forme, et avant tout la langue dans laquelle elles sont rédigées. Cet aspect est selon nous directement lié à l'attitude vis-à-vis de l'autre, dont il a été question plus haut (B). Plusieurs fois nous avons évoqué l'obscurité des écrits de Coleridge. Cette obscurité est très tôt isolée comme un problème par ses compatriotes. Ainsi John Foster, alors qu'il cherche à expliquer l'échec du journal *The Friend*, relève-t-il, dès 1811 :

The cast of his diction is so unusual, his train of thought so habitually forsake the ordinary tracts, and therefore the whole composition is so liable to appear strange and obscure, that it was evident the most elaborate care, and a repeated revisal, would be indispensable in order to render so original a mode of writing sufficiently perspicuous to be in any degree popular.⁴²⁷

Ce jugement en est un parmi de nombreux autres, compilés dans l'édition des critiques des travaux de Coleridge par J. R. de J. Jackson. Celui-ci admet volontiers que 'his prose was unrelentingly obscure in its expression and quixotically organized (...)'.⁴²⁸

En comparaison, la prose philosophique de Biran, organisée en parties et sous-parties, suivant en cela le plan de l'Idéologie de tout 'mettre à plat', peut paraître infiniment plus claire et univoque. Elle n'est pas pour autant goûtée par tous : répondant en 1859 à une lettre d'Ernest Naville sur les manuscrits de Biran, Charles de Rémusat avoue que 'j'ai peine à espérer qu'il ait cessé de répéter la même chose avec une obscure monotonie, et d'épuiser toutes les forces d'un esprit original et pénétrant à découvrir péniblement quelque chose d'important et de limité qui bien exposé se dirait en dix pages'.⁴²⁹ Notons également qu'un ouvrage de 1921, intitulé *Comment il ne faut pas écrire : les ravages du style contemporain*, par Antoine Albalat, consacre près d'une page à Biran, ou plus exactement à la critique que Taine fait sur le style de Biran. 'Taine a raison de protester contre un pareil charabia.'⁴³⁰ Mais il ne fait pas l'éloge de la philosophie qui lui est contemporaine pour autant :

⁴²⁷ J. Foster, *Eclectic Review*, October 1811, vii, 912-31 (repr. in J. R. de J. Jackson (ed.), *Samuel Taylor Coleridge: The Critical Heritage*, 2 vols (London: Routledge, 1970-1991), I: 1794-1834 (1970), p.95).

⁴²⁸ Jackson, 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, p.2.

⁴²⁹ Cité in F. C. T. Moore, 'Introduction', in *Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psychologie*, p.XIX, n.7.

⁴³⁰ A. Albalat, *Comment il ne faut pas écrire : les ravages du style contemporain* (Paris: Plon-Nourrit, 1921), p.202.

Cousin, (...), Jouffroy, Maine de Biran pouvaient encore passer pour des écrivains classiques. Depuis cette époque, la langue philosophique s'est surchargée de tout un formidable 'apport' scientifique et pédantesque, termes de chimie, physiologie, médecine, algèbre, véritable torrent mêlant à l'eau pure toutes sortes de sédiments étrangers.⁴³¹

Albalat fait ici allusion à un phénomène que nous retrouverons lors de notre étude des mouvements spiritualiste et idéaliste, plus ou moins directement influencés par Biran et Coleridge : la propension à une certaine 'scientifisation' de la philosophie, en vue de la rendre plus à même de rivaliser avec les différentes branches de la science, en plein essor à cette époque.

Le style de Biran ne brille pas, il est vrai, par une audace ou un lyrisme particuliers ; il souffre sans doute, en outre, de cette tendance à se répéter stigmatisée par Rémusat. Pour autant, il est intéressant en ce qu'il témoigne de la démarche biranienne dans son mouvement même. Pour Anne Devarieux, cela est intentionnel :

Si le langage est la sortie, dans les signes, de l'intériorité au sens large, si la pensée risque de se mirer alors dans l'objectivation (...), il nous semble que Biran se trouvait face à deux options : soit être victime, malgré lui, de la contrainte d'un langage de la représentation, et par là même des fausses conceptions qu'il véhicule, soit prendre à rebours ce courant, en faisant le choix du langage (...): Biran saturerait son œuvre pour lui faire dire sa vérité ; on assisterait là à une entreprise de purification par saturation (un peu semblable à une opération chimique) : le ressassement et la répétition ont pour but de dégager ainsi l'inexprimé, et d'éviter à l'inverse le mouvement d'abandon à l'aphasie, mystique ou non. (...) Le mouvement qui consiste à saturer pour expurger donne l'image d'une posture philosophique, celle d'un Biran expérimentateur dont le Journal est le laboratoire.⁴³²

Cette insistance à revenir à la source, pour ne rien en perdre, est également liée à la volonté de transmettre une parole 'vivante', toujours selon Anne Devarieux : 'Le ressassement d'une parole vivante, celle de l'égo, traduit (...) une inquiétude fondamentale chez Biran : celle en effet de se faire entendre, comme il s'entend, comme il pense avoir entendu les autres. (...).'⁴³³ Nous allons voir, dans les deux chapitres suivants, jusqu'à quel point cette transmission s'est réellement produite.

⁴³¹ Albalat, *Comment il ne faut pas écrire*, p.202.

⁴³² A. Devarieux, *L'individualité persévérante* (Paris: Jérôme Million, 2004), p.8.

⁴³³ Devarieux, *L'individualité persévérante*, p.8.

3.2. De l'amateurisme à l'autorité : la part de la légitimité dans les postérités de Biran et Coleridge

Avant d'en venir à véritablement parler de ce qui, des philosophies de la volonté de Biran et de Coleridge, se retrouve, plus ou moins transformé, dans les œuvres de leurs successeurs, il nous faut comprendre davantage les perceptions que ceux-ci avaient de leurs prédécesseurs. En effet, du fait de leur statut un peu particulier, d'homme d'état philosophe à ses heures, pour Biran, et d'homme de lettres sans affectation particulière, pour Coleridge, les deux penseurs sont susceptibles d'avoir éveillé, chez leurs contemporains comme leurs 'héritiers', des sentiments contradictoires, de respect mêlé d'une certaine réserve, et cette appréhension peut avoir joué un rôle dans la manière dont l'idée de volonté a elle-même été reçue.

La position de Biran et celle de Coleridge, en tant que pionniers respectifs du spiritualisme et de l'idéalisme, est attestée par un grand nombre d'ouvrages, d'articles ou même de paragraphes qui, ici ou là, présentent le fait comme s'il était naturel et connu de tous. Pourtant, nous venons de le voir en partie, la mise en lumière et en valeur des idées de nos deux auteurs ne s'est faite que très progressivement, et cela n'a pas dû toujours jouer en faveur de leur reconnaissance par les nouveaux tenants des deux mouvements juste mentionnés. En réalité, cette reconnaissance s'est réalisée au profit de Biran de manière sans doute disproportionnée par rapport à ses ambitions, tandis que le statut de Coleridge, parmi les idéalistes, est demeuré ambigu jusqu'à aujourd'hui.

3.2.1. Biran, la double succession

Le décès de Maine de Biran, bien qu'il n'ait marqué l'année 1824, dans l'histoire de la philosophie, que bien après la date dite, comme le dit Henri Gouhier⁴³⁴, fut lamenté par un certain nombre de grands esprits de l'époque. Ainsi Ernest Naville rapporte-t-il, dans l'entrée du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de 1885 qu'il consacre au philosophe dont, quelques trente ans auparavant, il a édité un supplément important à la publication posthume de Cousin : 'Monsieur Cousin a nommé Maine de Biran 'le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche.' Royer-Collard, l'élevant au-dessus de tous les philosophes

⁴³⁴ Voir Gouhier, in *Henri Gouhier se souvient...*, pp.51-67.

contemporains, a dit de lui : “il est notre maître à tous.”⁴³⁵ Jules Lachelier, successeur de Ravaisson dans la lignée spiritualiste, aurait dit, plus tard : ‘c’est notre Kant’.⁴³⁶ Avant que Henri Bergson, faisant écho à Cousin, ne réaffirme : ‘dès le début du siècle, la France eut un grand métaphysicien, le plus grand qu’elle eût produit depuis Descartes et Malebranche : Maine de Biran.’⁴³⁷

3.2.1.1. *Le chef d’école malgré lui*

Si le nombre d’émules de Biran ne fut jamais particulièrement grand, on ne peut nier que leur qualité, aussi bien philosophique que sociale, en ait compensé les absences. En effet, non seulement Biran a-t-il marqué certains des plus importants penseurs de son siècle, mais il a également, à travers ceux-ci, laissé son empreinte sur le mode de pensée alors dominant, académiquement comme socialement. D’une certaine manière, il a contribué, à l’intérieur même de la pensée établie – l’idéologie-, à l’avènement de la nouvelle pensée. Ce qui est assez paradoxal, voire ironique, si l’on s’accorde avec Jules Simon, lorsqu’il dit que ‘M. de Biran n’est pas un chef d’école’.⁴³⁸

(Il) n’avait pas songé à renouveler la philosophie, mais tout simplement à poursuivre pour lui-même le cours de ses études philosophiques. Quand il découvrit son grand principe, et qu’il en aperçut pour la première fois les conséquences, il éprouva peut-être le besoin de communiquer sa découverte à des hommes compétents pour s’y fortifier lui-même et l’approfondir de plus en plus par leur concours ; mais il resta indifférent à l’avenir de ses propres idées, et ne se passionna ni pour leur fortune, ni pour la gloire qu’il pouvait acquérir par leur moyen. Quelque grande qu’ait été son influence, il est certain du moins qu’elle a été tout involontaire. (...) Jamais peut-être à un amour aussi fervent pour la science ne fut unie une insouciance aussi parfaite à lui gagner des prosélytes.⁴³⁹

Biran n’aurait ainsi pas particulièrement cherché à fonder une école ; on peut imaginer sa surprise, s’il avait pu voir que ce n’est pas une, mais deux écoles qui se réclament de lui au dix-neuvième siècle. Simon, apologue de Cousin et de l’éclectisme, retrace dans son article le mouvement qui a mené la révolution philosophique : ‘si notre pays a échappé à l’école sensualiste, au matérialisme et à

⁴³⁵ E. Naville, ‘Maine de Biran’, in *Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants*, ed. by M. A. D. Franck (Paris: Hachette, 1885), p.1006.

⁴³⁶ Cité in V. Giraud, ‘Un philosophe méconnu : Maine de Biran,’ *Revue des deux mondes*, 6, 22 (1914/07-1914/08), 767-793 (p.767).

⁴³⁷ H. Bergson, *Mélanges*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), p.1157.

⁴³⁸ Simon, ‘Maine de Biran’, p.635.

⁴³⁹ Simon, ‘Maine de Biran’, p.648.

ses conséquences fatales, si les doctrines spiritualistes ont été remises en honneur, c'est à M. Royer-Collard, c'est à M. de Biran et à M. Cousin que nous le devons'.⁴⁴⁰ Les cours de Royer-Collard à la Sorbonne, auxquels Biran assistait apparemment avec beaucoup d'intérêt, incarnent ce renouveau. Simon semble déterminé à montrer que celui-ci n'est le fait que de l'éclectisme, et que personne d'autre ne peut se l'approprier :

Toutes les écoles spiritualistes s'attribuent la gloire de ce triomphe, et cela se conçoit : c'est une gloire qui vaut la peine d'être disputée. Mais, en dehors de l'école éclectique, où sont les philosophes qui ont remonté à la source de l'erreur de Condillac, qui ont opposé les faits aux faits, une observation complète à des observations inexactes et insuffisantes, qui ont combattu une psychologie par une autre ? Si quelqu'un, en dehors de l'école éclectique, s'est livré à une analyse approfondie de l'intelligence pour montrer que tout ne vient pas des sens, si quelqu'autre que M. de Biran a tiré des profondeurs de la science le grand fait de la liberté humaine qui répond à tout, quel est son drapeau, où est son école ?⁴⁴¹

Le texte de l'article de Simon est plein de ces références implicites à quiconque penserait pouvoir usurper la place du trio Biran-Cousin-Royer-Collard. La filiation est affirmée à plusieurs reprises, notamment dans un compte-rendu très élogieux du travail d'édition de Cousin, assez rare si l'on se souvient de ce que ce travail est souvent critiqué pour avoir déformé la pensée et les écrits de Biran. Pour peu que l'on ait connaissance d'un autre article, paru dans la même revue un an auparavant, il est plus aisé de deviner à qui Simon s'adresse en premier lieu.

Félix Ravaisson, auteur d'un ouvrage important intitulé *De l'habitude*, publié en 1838, et ouvertement influencé par Biran, a en effet exprimé, dans le dernier numéro de la *Revue des Deux Mondes* de l'année 1840, un certain nombre de réserves quant à la méthode philosophique prônée par Cousin et ses confrères, et, indirectement, quant à l'utilisation par ceux-ci du biranisme, pour justifier leurs propres vues. Selon Ravaisson, qui cite les propos de Jouffroy, de Royer-Collard et de Cousin à l'appui de son affirmation, les éclectiques n'ont fait que transposer la méthode d'observation et d'induction de Bacon aux 'phénomènes internes, spirituels, psychologiques'⁴⁴², suivant en cela l'exemple des philosophes écossais. 'La physique, comme on le voit, marche toujours de pair avec la philosophie'⁴⁴³, dit-il encore. Mais il souligne

⁴⁴⁰ Simon, 'Maine de Biran', p.649.

⁴⁴¹ Simon, 'Maine de Biran', pp.648-649.

⁴⁴² Félix Ravaisson, 'Fragments de philosophie', par M. Hamilton', *Revue des Deux Mondes*, 4, 24 (1840/10-1840/12), 396-427 (p.399).

⁴⁴³ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.400.

également que Cousin s'est mis dans une position presque impossible en cherchant, par ailleurs, à faire avancer par ces mêmes outils expérimentaux la science de l'absolu de Schelling :

La doctrine de M. Schelling lui sembla une sublime hypothèse qu'il fallait démontrer ; elle lui apparut enfin comme la vérité même, mais à qui, pour devenir la science, il manquait la méthode ; et c'est dans la combinaison de la spéculation avec la méthode d'expérience qu'il voulut faire consister le caractère distinctif et le mérite propre de sa philosophie.⁴⁴⁴

Ravaisson montre que l'entreprise est impossible, puisque la méthode d'induction ne peut mener qu'à des résultats relatifs, l'absolu demeurant donc hors de portée. Schelling et même Hamilton, le dernier représentant de l'école écossaise, qu'il cite également, semblent s'accorder là-dessus. La méthode de Bacon se révélant peu adaptée à la science des 'êtres', Ravaisson se demande alors si celle de Kant l'est davantage. Il revient sur les catégories de l'espace et du temps, et découvre que si celles-ci sont plus probantes lorsqu'il s'agit de remonter à l'origine de nos idées de substance et d'absolu, elles ne font guère plus que nous conforter dans le sentiment que ces idées ne sont en définitive que des illusions : 'dans le système de Kant, l'être est l'image décevante de la forme vide qu'on appelle le Temps, et c'est le rêve de l'intelligence que de prendre ce néant pour une chose.'⁴⁴⁵ On ne dépasse donc jamais, que l'on se place du côté des écossais ou de celui de Kant, le monde des phénomènes, et c'est ce que Ravaisson déplore. 'Le principe de la philosophie écossaise est celui de toute la philosophie anglaise depuis Bacon'⁴⁴⁶, dit-il. La Grande-Bretagne et l'Allemagne étant disqualifiées, à l'aube du dix-neuvième siècle, peut-être la France nous offre-t-elle quelque chance de salut ?

La philosophie anglaise fut apportée et elle a paru naturalisée en France ; mais, après y avoir produit le matérialisme, son fruit naturel, la pensée de Bacon et de Locke, tombée dans le pays de Descartes et de Malebranche, ainsi qu'une plante qui change de nature en changeant de climat, s'y est métamorphosée secrètement. Du point de vue de la matière, la philosophie française s'est élevée, par une suite de degrés que nous essaierons de marquer, au point de vue de l'esprit.⁴⁴⁷

Tout le travail de Ravaisson, à partir de ce moment, consiste à montrer comment, après avoir été 'dénaturalisée', la philosophie française est revenue à elle-même, progressivement, avec en premier lieu l'idée de résistance tactile (Condillac), puis

⁴⁴⁴ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.403.

⁴⁴⁵ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.412.

⁴⁴⁶ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.412.

⁴⁴⁷ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', pp.412-413.

celle du sentiment de l'effort (Destutt de Tracy), et enfin, bien sûr, le 'sens intime de l'effort voulu', de Maine de Biran lui-même :

Il était réservé à un disciple de Destutt de Tracy de dégager du sensualisme la théorie nouvelle, et de l'élever, sur la ruine de la fausse philosophie où elle avait pris naissance, au rang de premier principe. Ce réformateur de la philosophie en France fut Maine de Biran.⁴⁴⁸

Sans aller jusqu'à nous occuper du fond de la doctrine de Biran selon Ravaisson, ou de celle que ce dernier dérive de celui qu'il présente comme son prédécesseur, il nous paraît important de souligner la manière dont l'auteur de l'article dérobe à l'éclectisme son maître spirituel, et se l'arroge. 'En France, la doctrine de Maine de Biran a déjà pénétré jusqu'à un certain point au sein des doctrines écossaises, mais plus ou moins modifiée dans son principe et restreinte dans ses conséquences.'⁴⁴⁹ Ainsi, 'M. Royer-Collard n'en est pas moins resté fermement attaché à la méthode de Reid'⁴⁵⁰ ; ainsi, si 'M. Cousin déclare qu'il adopte la doctrine de Maine de Biran sur l'identité du moi et de la personnalité avec la volonté, et sur l'origine de l'idée de la cause'⁴⁵¹, 'par des restrictions qu'il lui impose, il la dénature et l'annule'.⁴⁵²

3.2.1.2. Eclectisme et Spiritualisme

C'est donc à partir de 1840 que l'on peut discerner les deux mouvements auquel le biranisme, malgré lui, a donné naissance. D'un côté, l'éclectisme, de l'autre, le spiritualisme.. D'un côté, Victor Cousin, Royer-Collard, Théodore Jouffroy ; de l'autre, Félix Ravaisson, Jules Lachelier, Louis Lavelle, et, bien qu'il soit plus difficile de le rattacher à une école, Henri Bergson. Nous étudierons plus loin ce qui, en termes de présupposés et de conclusions, distingue les deux branches l'une de l'autre. Nous observerons juste, pour le moment, que le terme de spiritualisme a pu être employé par Cousin pour qualifier sa propre philosophie. Jean-Pierre Cotten rappelle ainsi que 'le terme, en effet, tel qu'il fut généralement reçu, n'est pas dissociable d'une quasi-officialisation d'une doctrine (...), celle de Victor Cousin, sous la Monarchie de Juillet, au moins'.⁴⁵³ Serge Nicolas, auteur et éditeur d'un grand nombre d'ouvrages de ou sur la psychologie en France, place par ailleurs

⁴⁴⁸ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.416.

⁴⁴⁹ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.421.

⁴⁵⁰ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.422.

⁴⁵¹ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.422.

⁴⁵² Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.422.

⁴⁵³ J.-P., Cotten, *Autour de Victor Cousin. La politique de la philosophie* (Paris: Les Belles Lettres, 1992), p.191.

Cousin au cœur du mouvement qui marque selon lui la *Naissance de la psychologie spiritualiste*, se référant indifféremment à ‘l’école spiritualiste éclectique’⁴⁵⁴, ou à ‘la philosophie spiritualiste rationnelle (éclectisme)’ dans son travail sur le sujet.

Cotten indique cependant que ‘c’est dans une conjoncture déterminée que Cousin substitue la notion de spiritualisme à celle d’éclectisme pour caractériser sa doctrine’.⁴⁵⁵ S’accordant en cela avec la manière dont Nicolas en parle, il met l’accent sur le rationalisme cousinien, qui ne prend en compte qu’un seul des deux aspects principaux du biranisme, alors que le second, ou ‘véritable’ spiritualisme selon ses défenseurs, les englobe tous les deux.

Mais ce qui nous importe ici, encore une fois, c’est la promptitude de certains des plus éminents esprits de l’époque à se réclamer de Biran. Le rôle de fondateur de celui-ci est d’ailleurs réaffirmé plusieurs fois, au cours du siècle, et pas seulement par les membres des deux écoles mentionnées.

En 1851, Ernest Naville, malgré les textes qui viennent d’être cités, avance timidement, à la fin de sa présentation de son édition du Journal de Biran, que ‘son nom grandira dans l’ordre de la science, lorsque ses travaux seront connus mieux qu’ils ne peuvent l’être aujourd’hui’.⁴⁵⁶ Peu après, Charles-Augustin Sainte-Beuve, dans ses fameuses *Causeries du lundi*, fait un compte-rendu de cette même édition, et remarque ce qui avait sans doute échappé à Naville :

Depuis que ceci est écrit, je vois que d’autres esprits distingués survenant à leur tour ne craignent pas de faire de Maine de Biran leur chef de file en philosophie et de le proclamer comme le fondateur d’une ferme doctrine qu’ils opposent à l’éclectisme désormais en retraite de l’école de M. Cousin. ‘Les plus sincères défenseurs du spiritualisme en France n’hésitent pas à saluer aujourd’hui dans Maine de Biran leur véritable maître après Descartes.’ C’est ce que déclare M. Lachelier, un jeune maître éminent, dans une lettre du 30 Août 1868 ; et, entre Maine de Biran et lui, il se plaît à désigner, comme faisant la chaîne, cet autre disciple d’un ordre bien élevé, M. Ravaisson. Je constate seulement ces filiations tardives et assez inattendues, ces vicissitudes et ces retours de fortune et de destinée, et j’y vois surtout, j’ose l’avouer, une image de la fluctuation et du caprice des pensées humaines. Pauvre Maine de Biran, toujours en quête de son point d’appui qu’il ne put jamais rencontrer ni

⁴⁵⁴ S. Nicolas, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Naissance de la psychologie spiritualiste (1789-1830)* (Paris: L’Harmattan, 2007).

⁴⁵⁵ Cotten, *Autour de Victor Cousin*, pp.192-193.

⁴⁵⁶ E. Naville, ‘Maine de Biran. Nouveaux documents sur sa vie intime et ses écrits’, *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle période, 11 (1851/07-1851/09,) 229-275 (p.275).

atteindre, le voilà devenu, sans qu'il s'en soit douté, un guide en matière de certitude, un fondateur !⁴⁵⁷

La consécration vient sans aucun doute en 1860, lorsque Hyppolite Taine, dans *Les philosophes français du XIXème siècle*, consacre à Biran un chapitre entier, commençant son dialogue avec un interlocuteur imaginaire de la sorte : 'Prenez et lisez. Voici la pierre angulaire du temple, le premier maître du spiritualisme, le révélateur de la force libre, le plus grand métaphysicien de notre temps.'⁴⁵⁸ La confirmation du statut de Biran est ici entière, car ce jugement, le lecteur l'apprend au fur et à mesure, est ironique. Ou plutôt, le rôle de Biran n'est pas en cause, c'est sa doctrine qui l'est ; ultime reconnaissance pour le père spirituel des éclectiques et spiritualistes. Il est vrai que certaines remarques de Taine peuvent faire songer que, selon lui, Biran doit sa notoriété à son incompréhensibilité : 'son mauvais style l'a érigé en grand homme ; il a réussi par ses défauts. S'il n'eût point été obscur, on ne l'eût pas cru profond'.⁴⁵⁹ Mais la longue réfutation du biranisme, au profit du sensualisme, qui couvre le dernier tiers du chapitre, prouve s'il en est besoin que l'auteur prend le 'problème' du spiritualisme au sérieux, et pour cela choisit de s'en prendre à sa source.

Il est intéressant de constater que Taine ne s'en tient pas à une condamnation sur le fond de la doctrine, mais, à plusieurs reprises, fait allusion à la domination académique, voire sociale, des tenants de l'éclectisme et du spiritualisme. Taine annonce ainsi la double critique dont ces derniers feront les frais au cours du dernier tiers du dix-neuvième siècle, critique 'scientifique' avant toute chose, mais aussi, car cela a une influence sur le développement de la science et celui de la société, critique institutionnelle. Cette dernière constitue l'objet du livre de Joseph Ferrari, *Les philosophes salariés* (1849), où l'auteur s'en prend ouvertement à ceux qu'il accuse d'avoir sacrifié leur indépendance au pouvoir en place (en l'occurrence, la Monarchie de Juillet), en échange d'une position et d'une influence douteuses⁴⁶⁰. L'éclectisme, puis le spiritualisme, ne sont pas seulement des courants parmi

⁴⁵⁷ C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 16 vols (Paris: Garnier, 1851-1881), XIII (1858), p.322 n.1.

⁴⁵⁸ H. Taine, *Les philosophes français du XIXème siècle*, (Paris: Hachette, 1860), p.47.

⁴⁵⁹ Taine, *Les philosophes français*, pp.50-51.

⁴⁶⁰ 'La monarchie nous a légué l'éclectisme, une philosophie sans dogmes, une scolastique sans principes ; l'éclectisme a prêché une morale sans devoirs, des théories sans application. Habitué à s'incliner devant tous les succès, il a accepté la république parce qu'elle est un succès ; il combat la démocratie parce qu'elle est un principe.' J. Ferrari, *Les philosophes salariés*, (Paris: Gustave Sandré, 1849), p.v.

d'autres ; ils se sont érigés en pensée 'officielle', freinant pour ainsi dire l'essor des autres disciplines ayant pour objet l'esprit et le comportement humains. Cette domination, ainsi que ses conséquences néfastes pour l'avancée de la psychologie 'expérimentale' en France (en comparaison avec le développement de la même science en Angleterre et en Allemagne), se voit confirmée par l'important essai de Théodule Ribot, publié en 1870, en guise d'introduction à sa *Psychologie anglaise contemporaine*⁴⁶¹, et qui annonce la constitution de la psychologie en tant que discipline indépendante de la philosophie⁴⁶². Ribot y affirme en effet que, si cette dernière a pour vocation de formuler des hypothèses quasi-poétiques sur des problèmes insolubles, l'étude du psychisme humain peut et doit être une science proposant des résultats pratiques, et susceptibles d'amélioration. En posant ainsi que la science implique la possibilité de progrès, elle-même dépendant de la possibilité d'expérimenter, il limite explicitement la portée de l'introspection, comme mode d'accès à la réalité des phénomènes spirituels⁴⁶³. L'école née du biranisme en ressort disqualifiée, et Biran lui-même, présenté jusque-là comme l'un des pères de la psychologie moderne, aurait sans aucun doute souffert de cette assimilation de ses travaux à une métaphysique destinée à embellir le quotidien.

Il ne faut pas pour autant conclure de cette tentative (bientôt réussie, il est vrai) de refonder la psychologie française sur le socle de l'expérience 'externe' que les tenants de l'expérience interne s'avouent vaincus. A la révolution culturelle et institutionnelle que propose Ribot, vient bientôt s'opposer une réaction importante, dont le but est de montrer, presque point par point, que le biranisme peut être aussi scientifique que l'application des méthodes importées d'Angleterre et d'Allemagne.

Parmi les 'réactionnaires', on compte notamment Charles Jeanmaire et Paul Janet, qui, au début des années 1880, répondent plus ou moins explicitement à Ribot. Ni

⁴⁶¹ T. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, (Paris: L'Harmattan, 2002) (Première édition : Ladrance, Paris, 1870).

⁴⁶² 'Le texte de Ribot est habituellement considéré comme le premier manifeste français de la nouvelle psychologie. En effet, Ribot établit une critique de la psychologie spiritualiste de son époque et essaye de promouvoir une psychologie indépendante à caractère scientifique' (S. Nicolas, et L. Ferrand, *La psychologie moderne : textes fondateurs du XIXème siècle, avec commentaires*, (Bruxelles: De Boeck Université, 2003), p.65).

⁴⁶³ Pour Ribot, dit Serge Nicolas, 'seule la psychologie expérimentale qui a pour objet les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates, constitue toute la psychologie : car la psychologie, entendue dans son sens ordinaire, est une étude plus occupée d'abstractions que de faits, fondée exclusivement sur une méthode subjective et remplie de discussions métaphysiques sur l'âme et son essence.' Nicolas et Ferrand, (ed.), *La psychologie moderne*, p.65.

l'un ni l'autre ne cherchent à dénier complètement une place à l'expérimentation ; mais, là où l'auteur de *La psychologie anglaise contemporaine* entreprenait, au travers d'une reconnaissance de tous les modes d'accès aux phénomènes psychiques, de faire pencher la balance en faveur de l'expérimentation, ses interlocuteurs ont à cœur au contraire de souligner les avantages qu'il y a à partir du point de vue de Biran, à la fois si fécond et ouvert aux compléments venus du dehors, pour ainsi dire. Ainsi Jeanmaire demande-t-il si

Avoir pour point de départ et pour objet un fait, n'est-ce pas la condition d'existence de toute science positive ? Ne faut-il pas que ce fait soit distinct de tout autre pour que la science dont il est l'objet puisse se constituer à l'état de science distincte ? Ne suffit-il pas que cet objet et la manière dont il est donné soient clairement déterminés, pour que la méthode propre à l'étudier se trouve indiquée ? La psychologie de Maine de Biran réalise toutes ces conditions : elle a pour objet un fait, qui est distinct de tout autre ; et comme il est donné dans la conscience, c'est là aussi qu'elle l'étudie. C'est donc une science positive que Maine de Biran avait constituée. Si aujourd'hui encore on remet en question, comme on le faisait au commencement de ce siècle, l'existence de la psychologie en tant que science distincte, ne serait-ce pas parce que cette science ne s'est pas attachée assez fortement au point de vue de Maine de Biran ?⁴⁶⁴

On voit ici comment Jeanmaire, de manière subtile, tente de renverser l'argument de Ribot selon lequel la psychologie était jusqu'à présent prise dans les méandres de la métaphysique, et ne pouvait acquérir une certaine indépendance qu'en empruntant aux pratiques anglo-saxonnes et germaniques (peut-être Jeanmaire veut-il aussi, à la manière de Ravaisson, opposer à ces pratiques, et à l'empirisme anglais qui les soutient, une tradition véritablement française, dont Descartes et Malebranche, avant Biran auraient été les plus fameux représentants). C'est à l'inverse en suivant ce que Ribot a pu qualifier d'impasse que les psychologues français pourront affirmer l'autonomie de leur discipline de manière plus définitive. Cette voie est aussi la plus prometteuse :

On dit quelquefois que la psychologie ainsi entendue était une science impuissante. Mais les résultats obtenus et qui devaient être considérés que comme un commencement, prouvaient manifestement le contraire. Non seulement la doctrine de Maine de Biran a répandu une lumière plus vive sur la connaissance de nous-mêmes, mais si elle était développée, complétée, poursuivie dans ses détails et ses relations avec d'autres sciences, comme l'ont été des systèmes allemands et anglais, on remarquerait aisément qu'elle est plus féconde que bien d'autres en applications pratiques ; on verrait en particulier que la morale et la

⁴⁶⁴ C. Jeanmaire, *L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. Etude sur le moi, la conscience et la connaissance de soi-même dans les doctrines psychologiques dérivées de Hume, de Kant et de Maine de Biran*, (Toulouse: Douladoure-Privat, 1882), p.251.

pédagogie, la science de la vie et celle de l'éducation, peuvent en retirer une force nouvelle et des directions utiles.⁴⁶⁵

L'identité du 'on' ici maintes fois invoqué ne fait plus de doutes une fois que Jeanmaire s'est référé à 'des amis de la psychologie expérimentale, qui apprécient particulièrement la science anglaise et quelques parties de la science allemande', et a renvoyé son lecteur, dans une note, à l'ouvrage sur *Les mouvements et leur importance psychologique* (1879), de Ribot lui-même. L'auteur réaffirme une dernière fois que 'la psychologie telle qu'on peut la comprendre à la suite et à l'exemple de Maine de Biran, n'exclut pas les recherches faites par d'autres méthodes ; elle les réclame, au contraire'⁴⁶⁶, avant d'entamer une étude plus avancée des procédés et des résultats propres au philosophe de Bergerac.

Paul Janet se montre sans doute plus mesuré et plus critique que son prédécesseur dans son appréciation du biranisme. Les obscurités et incohérences de ce 'Maître de la pensée moderne', pour reprendre le titre de l'ouvrage où il en est question, n'échappent pas à ce fin psychologue, présenté comme une figure importante du renouveau de la psychologie au dix-neuvième siècle par Serge Nicolas. Pourtant, il lui apparaît clairement que 'quelque objection que l'on puisse opposer à la doctrine de Biran, il faut lui savoir gré d'avoir essayé de construire une psychologie complète et systématique'.⁴⁶⁷ Et il va plus loin, lorsqu'il rappelle qu'avec Biran,

Au lieu d'une statue que l'on regarde du dehors, c'est un être vivant qui se regarde du dedans. Là est la ligne de démarcation qui sépare Biran de Condillac, la philosophie du XIXème siècle de celle du XVIIIème ; et malgré d'apparents retours favorables à l'empirisme, le point de vue de l'intériorité est trop vrai, trop évident quand une fois on y est entré, pour qu'il ne retrouve pas dans la science la place légitime qui lui revient.⁴⁶⁸

Cette remise à l'honneur de la perspective intérieure, après une courte allusion à certains 'retours favorables à l'empirisme', est sans nul doute une invitation à rétablir l'équilibre entre expérimentation et introspection.

Il est sans doute assez difficile d'apprécier l'impact de cette réaction sur le statut de Biran dans la psychologie en France de la fin du dix-neuvième siècle. Si l'on en croit Serge Nicolas, malgré ces tentatives importantes de lui conserver une place, la

⁴⁶⁵ Jeanmaire, *L'idée de la personnalité*, pp.251-252.

⁴⁶⁶ Jeanmaire, *L'idée de la personnalité*, p.252.

⁴⁶⁷ P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, (Paris: Calmann Levy, 1883), pp.391-392.

⁴⁶⁸ P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, p.392.

psychologie ‘moderne’ se constitue pour une large part sans lui, ou du moins dans un champ beaucoup plus propre à la quantification, à l’évaluation, et à la comparaison.

Toujours est-il que le biranisme continue d’inspirer la philosophie, en les personnes de Victor Delbos, Maurice Blondel ou de Henri Bergson, derniers représentants du spiritualisme, ou premiers représentants de sa transition vers d’autres formes de la pensée.

3.2.2. Coleridge, la succession sous bénéfique d’inventaire

S’il serait faux de dire que Coleridge ne jouit d’aucune postérité digne de ce nom – en fait, compte tenu du nombre d’études qui lui ont été, et lui sont encore consacrées aujourd’hui, cela correspondrait même à une terrible contre-vérité –, il n’en est pas moins vrai que sa réception en Grande-Bretagne, en tant que philosophe proprement dit, n’est pas aussi évidente que celle de Biran en France. Les raisons à cela sont nombreuses, et se sont vues évoquées tout au long de cette étude : la variété des activités et des sujets abordés, l’irrégularité structurelle et thématique des œuvres, les soupçons de plagiat, l’évolution suspecte d’un radicalisme avéré, en religion comme en politique, à un conservatisme non moins assumé, l’addiction au laudanum, connue de tous, et, émanant de tout cela, comme une prison nébuleuse de laquelle il serait impossible de sortir, la réputation.

3.2.2.1. Un auteur fameux

Cette réputation constitue en quelque sorte à la fois la grâce et la malédiction de Coleridge. La grâce, parce que c’est en partie grâce à cette réputation que Coleridge parviendra à imprégner son siècle de son esprit inquisiteur, en quête de sens et de spiritualité, comme l’observeront, entre autres, John Stuart Mill et Matthew Arnold. La malédiction, car, comme Coleridge l’a lui-même remarqué, la célébrité, si elle doit davantage à la personnalité de l’auteur qu’à ses mérites littéraires, peut être extrêmement vaine, et ne mener nulle part.

Dans une lettre du 8 avril 1808, adressée à Mathilda Betham, Coleridge parle ainsi de ‘the rage for personality – of talking & thinking ever and ever about A. and B. and L. – names, names, always names!’⁴⁶⁹

Cette lettre est en partie reproduite dans l’ouvrage d’Andrew Bennett, *Romantic Poets and the Culture of Posterity*, qui éclaire le rapport réfléchi de Coleridge à la postérité. Bennett y expose ‘Coleridge’s distinctive contribution to the Romantic culture of posterity as expressed in his development of the idea of the separation of ‘fame’ on the one hand from ‘reputation’ on the other.’⁴⁷⁰ La ‘réputation’, que Coleridge tend donc à rapprocher de l’obsession de la personnalité et de la ‘publicité’ (*publicity*), ne dépasse guère la répétition ou reproduction d’une conjecture :

At present, I am more inclined to shun than seek Reputation, for its own sake, and exclusive of it’s [sic] contingent consequences of the increase of my utility – using the word, Reputation, in it’s [sic] epistemological sense, as the opinions of those who re-suppose the suppositions of others. Quod Hic putavit, ille reputat : re-echoes and echo.⁴⁷¹

Cette lettre de Janvier 1810 marque une évolution significative, nous dit Bennett, par rapport au jeune homme que ‘his desire for ‘sympathy’ – rather than vanity – led (...) to desire the ‘*outward proofs*’ of his literary powers’.⁴⁷² Comme nous l’avons remarqué plus haut, cependant, il est douteux que Coleridge ait jamais abandonné l’idée d’une reconnaissance de ses pairs ; le problème réel étant en premier lieu de pouvoir reconnaître, dans le sens d’identifier, ces derniers.

Mais au-delà du fait que la communauté d’‘amis’ qu’il souhaite voir s’établir n’a rien de commun avec le public général, avide de sensations – nous l’avons vu –, il est tentant d’inférer que Coleridge vise, ou du moins se juge implicitement à l’aune d’un principe plus élevé, celui de la renommée :

FAME (from the Greek φημι = the Latin, fari) is indeed a worthy object of pursuit for all men, and to seek it is even a solemn Duty for men endowed with more than ordinary powers of mind (...) Besides (a more subtle but not unimportant reason) Individuality is essential to the exercise of our moral freedom ; and if the latter be a most sacred duty, it must likewise be our duty to secure for it it’s [sic] best and most natural sphere of action. FAME is truly the synonyme of Fatum (quod optimi homines fati sunt) – the fate-like Sentence of the good & wise in a

⁴⁶⁹ Cité in A. Bennett, *Romantic Poets and the Culture of Posterity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.57.

⁴⁷⁰ Bennett, *Romantic Poets*, p.56.

⁴⁷¹ Bennett, *Romantic Poets*, p.58.

⁴⁷² Bennett, *Romantic Poets*, p.58.

succession of generations, who inevitably decide the ultimate character of Works & actions, from the permanence of clear insight, and the fidelity of disinterested Love compared with the craving after Novelty, and with those malignant Passions which are under an equal necessity of changing & varying their Objects.⁴⁷³

Pour qui étudie la postérité de Coleridge, il ne fait aucun doute que sa réception, au moins pendant une partie du dix-neuvième siècle, n'a cessé d'osciller entre 'fame' et 'reputation.' Coleridge est autant – sinon davantage – une 'personnalité' qu'un auteur, c'est à dire qu'il doit autant – sinon plus – à ce que ses lecteurs ou le public perçoivent de sa vie privée et de son caractère qu'à la qualité de ses productions. Il y a sans doute quelque chose d'assez ironique dans le fait qu'un homme qui n'a cessé de déplorer la 'personnalisation' de la société soit lui-même devenu l'une des figures les plus marquantes de son siècle.

3.2.2.2. *Le philosophe sans système*

Mais par un étrange retour des choses, c'est sans aucun doute cette même 'personnalisation' qui a permis, à travers un processus de sublimation, la création du mythe coleridgéen⁴⁷⁴, suggéré par les traces de son passage, et toujours plus grand, plus vaste que ce que celles-ci évoquent et ce que les critiques en déduisent. Ce mythe, éminemment romantique et peu satisfaisant académiquement, n'a pas échappé aux tentatives de rationalisation, de réduction :

Coleridge says a lot of philosophically interesting things. But his academic readers have vested interests in making his opinions belong to him in definitive ways. It seems impossible not to present Coleridge these days without overtly constructing him as the kind of object vindicating a particular kind of scholarly enterprise. The hermeneutical circle appears at its most vicious where Coleridge is concerned. He always gives us answers to our questions, whatever we ask. And his professional interpreters seem bound by academic discipline not to take his answers as anecdotal; they are professionally compelled instead to take them as an incomplete redaction, to be edited and published as fragments of a system – one he invites them to complete or which he marvelously invokes by ironic attenuation.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Bennett, *Romantic Poets*, p.58.

⁴⁷⁴ Marilyn Butler, dans son ouvrage déjà cité, rappelle que 'the Coleridge myth is of a man who failed to fulfil his brilliant promise, through weakness of character and (if this is not the same thing) addiction to opium.' Butler, 'The Rise of the Man of Letters', p.87.

⁴⁷⁵ P. Hamilton, 'The Philosopher', in *The Cambridge Companion to Coleridge*, (Cambridge: University Press, 2002), pp.174-175.

Paul Hamilton répond ici à la question qui domine son article, et est vouée à dominer de même cette partie : ‘is Coleridge philosophically interesting?’⁴⁷⁶ Il est vrai qu’il nuance son propos en l’annonçant de la sorte : ‘sometimes it is tempting to put the problems as follows (...)’.⁴⁷⁷ Mais les dernières phrases de l’essai peuvent faire songer qu’il a succombé à la tentation : ‘there are good reasons for concluding (...) that in the end the philosophical patterning of Coleridge’s thinking appears as significant as his frequent religious, moralising and political displacements of it.’⁴⁷⁸ Une telle prudence invite à mettre une étude comme la nôtre dans une perspective aussi déstabilisante que cruciale.

3.2.2.3. *Le philosophe sans public*

Nous voilà donc ici en présence des deux points cardinaux de la réflexion sur les explorations philosophiques de Coleridge : d’un côté, la personnalité sans ‘centre intellectuel’ (pour reprendre une formule de Lucy Newlyn citée plus haut) ; de l’autre, le philosophe ‘reconstruit’, dans le sens de ‘complété’ et ‘rationalisé.’

S’il est aujourd’hui évident que Coleridge n’a plus à lutter pour son appartenance aux ‘grands’ de la littérature anglaise, cela n’a pas toujours été le cas, et il s’agit de mettre au jour les éléments qui ont pu influencer ou retarder l’avènement de son statut d’auteur, mais aussi et surtout celui de philosophe, qui, nous venons de le voir, demeure incertain.

En premier lieu, ce sont les réactions aux premières incursions notables dans le domaine philosophique, ou, dirons-nous, de la pensée, qu’il nous faut étudier, pour mieux comprendre comment se constitue l’image du Coleridge métamétaphysicien, dès son émergence dans l’espace public. Le poète déchu y fait irruption par deux moyens : celui de la publication et celui de la parole. D’un côté, les journaux *The Watchman* (1796), les contributions au *Morning Post* et au *Courier*, *The Friend* (1809-10), et la *Biographia Literaria* (1817). De l’autre, principalement, les *Philosophical Lectures* (1818-1819), et, plus marginalement mais non moins éminemment, sa fameuse conversation (d’aucuns diraient, ses monologues).

⁴⁷⁶ Hamilton, ‘The Philosopher’, p.170.

⁴⁷⁷ Hamilton, ‘The Philosopher’, p.174.

⁴⁷⁸ Hamilton, ‘The Philosopher’, p.184.

Du *Watchman*, nous retiendrons surtout qu'il est, avec les célèbres conférences de Bristol, l'un des facteurs qui contribuent à véhiculer l'idée selon laquelle Coleridge est un révolutionnaire – et pire, un jacobin –, au tournant du dix-huitième siècle. Pourtant, nous dit Deirdre Coleman, son rapport au public a priori directement visé par l'entreprise est ambigu :

Coleridge's desire to address a polite rather than popular audience reflects the uncomfortably close connection for him at this time between intellectual radicalism and the popular societies, an anxiety exacerbated by his disbelief that truth could be smoothly communicated downwards from the educated to the labouring classes.⁴⁷⁹

Coleridge nourrit déjà, à l'époque, l'espoir de créer autour de lui une communauté d'esprits de sa trempe, comme en témoigne, un an auparavant, le projet pantisocratique, formé avec Robert Southey, George Burnett et Robert Lovell, tous trois anciens étudiants de Balliol College. Mais cet élitisme et sa lutte pour plus d'égalité et de justice sociale ne font pas nécessairement bon ménage, et un certain nombre de contradictions apparaissent, qui troublent ses lecteurs. Coleridge, démocrate mais élitiste, promoteur d'une vérité matérialiste et associationniste mais unitarien, et farouchement chrétien, n'est sans doute pas aussi transparent que John Thelwall ou Godwin, ses contemporains et amis de l'époque. Jusqu'à s'attirer ce mot terriblement prémonitoire, d'un certain Caius Gracchus : 'inconsistency in the character of this Philosopher, seems a prominent feature.'⁴⁸⁰

Les soixante-seize articles que Coleridge écrit pour le *Morning Post*, de la fin 1799 au printemps 1800, forment une sorte de transition, entre le radicalisme des jeunes années et le conservatisme de plus en plus prononcé de l'âge adulte. Comme l'affirme Richard Holmes, 'Coleridge called for a new realism among the friends of liberty, the creation of a moderate, centralised body of liberal opinion (...).'⁴⁸¹ Et, de ce fait, 'his own reputation was altering as a result of his position on the *Morning Post*'.⁴⁸²

Mais il n'est toujours pas véritablement question de philosophie, du moins de philosophie telle que l'entendra Coleridge après sa conversion à un certain idéalisme

⁴⁷⁹ D. Coleman, 'The Journalist', in *The Cambridge Companion to Coleridge* (Cambridge: University Press, 2002), pp.174-175.

⁴⁸⁰ Cité in Coleman, 'The Journalist', p.135.

⁴⁸¹ R. Holmes, *Coleridge. Early Visions*, (London: Penguin, 1990), p.255.

⁴⁸² Holmes, *Coleridge. Early Visions*, p.256.

kantien en 1801. Ce sont des portraits d'hommes d'état, de politiques que les lecteurs du *Post* lisent de lui : Bonaparte, Pitt...

Il faudra attendre *The Friend* pour qu'apparaisse la première véritable intention de Coleridge de se distancer de son passé radical et de s'aventurer dans les contrées plus reculées de la métaphysique. A l'égard du premier, il s'engage dans ce que Holmes décrit comme 'a defensive account, passing off his passionate and millennial beliefs as 'air-built Castles' of the day, hot air balloons of "youthful Enthusiasm."⁴⁸³ D'un point de vue philosophique, critique et littéraire, *The Friend* répond au même dessein que le *Watchman* et le projet pantisocratique, mais ne bénéficie pas de la relative clarté du positionnement idéologique du jeune Coleridge. L'ancien poète de la révolution, unitarien et associationniste, émet le désir de ramener les jeunes gens brillants de son temps, ceux qui seront amenés à peser sur les décisions cruciales de demain, aux premiers principes de morale, de politique et de religion, afin d'assainir leurs opinions et d'étendre leurs perspectives⁴⁸⁴. Le prosélyte de Bristol, le prêcheur de ..., sont donc de retour, mais sous une forme dont la détermination demeurera incertaine, jusqu'au bout. Mais c'est moins l'engagement qui fait défaut, que l'unité que celui-ci donnait aux effusions de Coleridge :

Surprisingly, there had been few objections to the political content of his essays (...). The objections to *The Friend* were largely stylistic: long, involved sentences; disorganized topics; and much 'obscurity' of thought and references. (...) This word 'obscurity' would settle on Coleridge like an albatross. The question of a 'difficult' style was crucial to him, for he believed that the brief, punchy, short-sentenced and epigrammatic style of journalism was itself a form of superficiality. (...) He wanted *The Friend* to be demanding, and this was central to his editorial position.⁴⁸⁵

Cette exigence de Coleridge vis-à-vis de ses lecteurs est l'un des éléments clefs de leur relation, et, si tant est que l'on est prêt à ne pas y voir un alibi de plus, peut expliquer un bon nombre de malentendus. Bien sûr, il est sans doute difficile de faire le départ entre ce qui relève de cette attitude et ce qui relève de l'état psychologique, aggravé par la prise d'opium, de l'auteur. Mais accepter l'influence du second n'exclut pas de reconnaître la première. Deirdre Coleman montre très bien ce qui, dans la manière que Coleridge a de concevoir et de présenter son entreprise, est de nature à effaroucher ses souscripteurs :

⁴⁸³ R. Holmes, *Coleridge. Darker Reflections* (London: HarperCollins, 1998), p.170.

⁴⁸⁴ 'It is my object to refer men to PRINCIPLES in all things; in Literature, in the Fine Arts, in Morals, in Legislation, in Politics (...).' *The Friend*, I, p.13.

⁴⁸⁵ Holmes, *Coleridge. Darker Reflections*, pp.171-172.

Progress is to be made through the alternative motions of readerly resistance and yielding, a pattern mirrored in Coleridge's own alternation between authorial attack and accommodation. Such an experimental methodology could only be carried out over time and through the close monitoring of his readers' reactions. (...) Unfortunately for Coleridge, his subscribers failed to appreciate this experiment upon them. As far as they were concerned, the solicitude for their comfort came too late, so that what remained uppermost was the assault, succinctly summed up in Coleridge's modelling of the writer-reader relationship on that of physician and patient. As for the many (and understandable) complaints of 'unintelligibility', these were deflected by the charge that unintelligibility was just as likely to be the fault of the reader as of the writer, especially if the reader had an 'ideotic understanding.' (...) His ambition to write, not for the 'multitude', but for those who 'by Rank, or Fortune, or official Situation, or Talents and Habits of reflection, are to influence the Multitude', had not quite come to pass.⁴⁸⁶

Il est malheureusement plus que probable que ce mélange d'exigence et d'obscurité, responsable donc pour une bonne partie de l'échec du *Friend*, soit également l'une des causes de l'accueil froid, sinon hostile, fait à la *Biographia Literaria*. Sur cette réception, telle qu'exprimée dans les différents journaux et revues qui faisaient l'opinion, la plupart des universitaires s'accordent : 'the reviews of Coleridge's new books began to appear in the autumn of 1817. They were as bad as he feared, or rather worse'⁴⁸⁷, nous dit Holmes. James Engell confirme :

Appearing in July 1817, the same month as *Sybilline Leaves*, *Biographia Literaria* received rough treatment. (...) Not one perceptively appreciative review appeared. Coleridge's fear of a despotic, unintellectual readership, and his anxiety over the reception of this, his own first published book in prose, seemed justified.⁴⁸⁸

Ce qui transparaît ici, c'est l'appréhension de Coleridge, avant même que les comptes-rendus ne soient publiés. Comme s'il savait, au vu de ce qu'il offrait au public, qu'il ne pouvait s'attendre qu'à une incompréhension totale. En fait, les conditions de rédaction et de publication de la *Biographia* ont certainement contribué à le rendre peu optimiste à cet égard, comme le suggère George Watson, éditeur de l'ouvrage en 1975 :

In July 1817, after a delay of nearly two years, a desperate scramble and real financial injury to Coleridge himself, the *Biographia* appeared in two ill-printed dem octavo volumes from the house of Fenner. It must have been a dreary enough occasion. The delay had robbed Coleridge of his first joyful anticipation of the success of the book, the irrelevant additions had obscured his intentions, and there were many misprints. To end all the book was damned by *Blackwood's*, while the *Quarterly Review*

⁴⁸⁶ D. Coleman, 'The Journalist', p.138.

⁴⁸⁷ Holmes, *Coleridge. Darker Reflections*, p.453.

⁴⁸⁸ J. Engell, 'Biographia Literaria', in Newlyn (ed.), *The Cambridge Companion to Coleridge*, p.73.

ignored it altogether. It was never reprinted in Coleridge's lifetime. (...) Failure must have seemed complete.⁴⁸⁹

Ces constats, tous faits plus d'un siècle et demi après la présentation au public de la *Biographia*, sont comme des échos retentissants de ce qui, sur l'instant, a dû sembler être en effet un échec complet. Un compte-rendu anonyme, dans la *Literary Gazette*, donne le ton dès le 9 Août 1817⁴⁹⁰ : malgré 'the talent so perceptible in these pages'⁴⁹¹, l'auteur observe qu'il y a, 'in these volumes, very cogent reasons against their having been published in any form'.⁴⁹² C'est en fait surtout au premier livre, et à ses parties les plus métaphysiques, qu'il songe ici avant tout :

Hence to the end of the volume, there is such a rhapsody of incomprehensible stuff, such a flux of the profound reasoning of folly, about the productive Logos (a separate treatise on which is kindly promised) – the Mystics of Germany – Behmen – Kant, whose disciple Mr. Coleridge professes himself to be – Schelling – pantheism – metaphysics; such a medley of incoherent jargon occupying a full third of the volume (...). Will it be believed, that this mass of absurdity, after all, breaks off as a fragment, without leading to a single conclusion (...): that after raving through a hundred pages, the author inserts a letter from a friend, very truly telling him, that to print it would be an abuse of public sense (...).⁴⁹³

L'ouvrage aurait gagné à être amputé de cette 'masse d'absurdités' : 'one volume expunged, - the other would be highly instructive and entertaining (...)'.⁴⁹⁴

Mais il n'est pas seulement question d'incompréhension plus ou moins légitime du côté des acteurs de la vie intellectuelle de la Grande-Bretagne en 1817 ; la réceptivité aux 'mystiques allemands' est une chose, la volonté de donner une chance à un (ancien) ami en est une autre. Deux des *reviews* les plus tranchantes, voire humiliantes, sont signées par d'anciennes fréquentations ou émules de Coleridge : William Hazlitt, dans la *Edinburgh Review*, et John Wilson (sous le pseudonyme de 'Christopher North'), dans le numéro de *Blackwood's magazine* mentionné plus haut par George Watson. Là où le premier déplore, avec une ironie mordante, qu'un grand poète soit devenu un piètre métaphysicien, le second, ancien collaborateur du *Friend*,

⁴⁸⁹ G. Watson., 'Introduction', in *Biographia Literaria*, p.xviii.

⁴⁹⁰ Unsigned Review, *Literary Gazette*, 9 August 1817, 83-85, (repr. in J.R. de J. (ed.), *Coleridge. The Critical Heritage* (London and New York: Routledge, 1991), II: 1834-1900, pp.284-290). Jackson note que ce compte-rendu a été attribué 'spéculativement' à un certain George Croly, poète et homme d'église.

⁴⁹¹ Unsigned Review, *Literary Gazette*, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.285.

⁴⁹² Unsigned Review, *Literary Gazette*, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.284.

⁴⁹³ Unsigned Review, *Literary Gazette*, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.287.

⁴⁹⁴ Unsigned Review, *Literary Gazette*, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.290.

attaque Coleridge personnellement, sur tous les fronts : ‘we cannot see that the state of literature would have been different, had (Coleridge) been cut off in childhood, or had he never been born...’⁴⁹⁵ dit-il, au milieu de reproches sur l’abandon par l’auteur de sa femme et de ses enfants, et de condamnations de la ‘miserable arrogance’⁴⁹⁶ des lakistes.

Il nous paraît important, ici, de souligner, au-delà de la confirmation du mauvais accueil fait à la *Biographia*, le caractère symptomatique de ces deux offensives. En effet, chacune, à sa manière, annonce le traitement qui sera réservé à Coleridge, après sa mort, par ceux que l’on pourrait penser être de son ‘camp.’ Ainsi Hazlitt pourrait-il représenter Carlyle (malgré les nombreuses différences d’opinions), en disciple dont l’esprit plus ferme et réaliste que son maître l’amène à se retourner contre ce dernier, et John Wilson offre une vision de l’attitude condescendante que l’un des pionniers de l’idéalisme britannique, James Ferrier, aura à l’égard de Coleridge ; Wilson sera en effet nommé à ce que Holmes appelle ‘the appropriate position of Moral Philosophy at Edinburgh’.⁴⁹⁷ De manière générale, tous deux incarnent, dans le choix du véhicule de leurs attaques, l’hostilité quasi-constante des milieux académiques et journalistiques de la capitale écossaise à l’égard de Coleridge.

Pour en revenir à la *Biographia Literaria*, nous évoquerons juste ici cette qualité propre aux œuvres imparfaites, difficiles et à multiples entrées, qui est de ne s’offrir, dans leur richesse et leur vivacité, que sur le long terme, et à qui est prêt à investir dans ce long terme. Nous reviendrons sur ce qui fait de ce ‘désastre’ apparent en 1817 l’un des classiques de la littérature critique anglo-saxonne aujourd’hui. L’important est ici de noter au passage qu’il était sans doute dans la nature même de Coleridge de ne se dévoiler qu’avec le temps, et que sa postérité, encore une fois, lui – et nous – est aussi indispensable que sa vie. John Stuart Mill en était convaincu, qui voyait là la marque d’un ‘véritable’ penseur :

A true thinker can only be justly estimated when his thoughts have worked their ways into minds formed in a different school; have been wrought and moulded into consistency with all aother true and relevant thoughts; when the noisy conflict of half-truths, angrily denying one another, has subsided, and ideas which seemed mutually incompatible, have been found only to require mutual limitations. This time has not yet

⁴⁹⁵ Cité in Holmes, *Coleridge. Darker Reflections*, p.454.

⁴⁹⁶ Holmes, *Coleridge. Darker Reflections*, p.454.

⁴⁹⁷ Holmes, *Coleridge. Darker Reflections*, p.454.

come for Coleridge. The spirit of philosophy in England, like that of religion, is still rootedly sectarian.⁴⁹⁸

C'est là également le sens – radicalisé, puisqu'il ne s'agit même plus de réconciliation, mais d'apparition d'une nouvelle forme d'individu – d'une phrase de John Muirhead, reprise par Kathleen Coburn dans sa présentation des *Philosophical Lectures* : celles-ci, pour les heureux élus, 'will be the fullest presentation we have of some of the philosophical views of one who, as Dr. Muirhead says, was "unaware of the extent of the revolution in men's minds for which his own thought, more than that of any other writer of his time and nation, was the preparation."' ⁴⁹⁹

Coburn n'a pas tort, si l'on considère que, malgré les digressions, les absences, le vague dans lesquels Coleridge se perd parfois lors de ses conférences londoniennes, ces dernières suivent un plan bien déterminé – et il est vrai 'emprunté' à la *Geschichte der Philosophie*, de W. G. Tennemann – et, de par leur approche chronologique, permettent aux auditeurs de se représenter aisément le positionnement du conférencier. Celui-ci prend tout à fait forme à partir de la lecture n°XII, consacrée aux matérialistes, et à 'the errors in their theories of knowledge, and the detrimental effects of materialism on science, religion and society'⁵⁰⁰ ; Coleridge 'at the end (...) brought in Kant to take up the cudgels against Condillac and to demonstrate the logical necessity of the idea of free will'⁵⁰¹, avant, une semaine plus tard, d'expliquer 'certain philosophical terms : body, matter, spirit, passive, active, mind, subject and object (...)'.⁵⁰²

On est donc en droit de penser que, si la *Biographia* va certainement plus loin que là où les *Philosophical Lectures* pouvaient aller, c'est sans doute davantage grâce à celles-ci qu'à la première que les idées philosophiques de Coleridge ont pu se faire connaître.

⁴⁹⁸ J.-S. Mill *London and Westminster Review*, March 1840, xxxiii, pp.257-302, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.70.

⁴⁹⁹ K. Coburn, 'S. T. Coleridge's Philosophical Lectures of 1818-19', *Review of English Studies*, o.s. 10, 40 (1934), 428-437 (p.437).

⁵⁰⁰ Coburn, 'S. T. Coleridge's Philosophical Lectures of 1818-19', p.435.

⁵⁰¹ Coburn, 'S. T. Coleridge's Philosophical Lectures of 1818-19', p.435.

⁵⁰² Coburn, 'S. T. Coleridge's Philosophical Lectures of 1818-19', p.435.

3.2.2.4. *Le penseur repensé*

La réédition de *The Friend*, les *Lay Sermons*, les *Aids to Reflections* et *On the Constitution of the Church and State* ont certainement contribué, avec les fameuses réceptions à Highgate, à créer cette image de sage retiré du monde, et errant dans un univers d'idéaux et d'abstractions plus ou moins palpables, que Carlyle caricaturera avec talent ; toujours est-il que dès la fin des années 1820, on peut considérer que le public est familiarisé avec le Coleridge penseur – quelle que soit la réalité de celui-ci, et l'opinion générale sur la qualité de la pensée en question -, préparant la réévaluation qui se réalisera tout au long du siècle : 'one of the most striking features of the change that took place in Coleridge's reputation between 1834 and 1900 was the development of the public perception of him as a thinker'⁵⁰³, nous dit J. R. De J. Jackson. Et ce développement se fera par deux voies : 'first by way of the disciples who used to visit him in Highgate in his later years and who went on, inspired, as they testified, by his conversation, to write influentially on their own account; and later through the posthumous publication of a series of works that shared something of the character of the inspiring conversations.'⁵⁰⁴

Ces publications sont en effet, pour la majorité d'entre elles, des œuvres – ou fragments – en prose : les *Table Talk* (1835), les *Confessions of an Inquiring Spirit* (1840), les *Hints towards the Formation of a More Comprehensive Theory of Life* (1848), les *Notes on English Divines*, les *Letters, Conversations and Recollections* (1858), *Anima Poetae* (1895), et, bien sûr, la *Spiritual Philosophy: Founded on the Teaching of the Late Samuel Taylor Coleridge* (1865), de Joseph Henry Green.

Mais avant cela, et malgré la familiarité évoquée plus haut, Jackson remarque que 'at his death Coleridge was felt by the public and even by such sympathetic and well-informed friends as Wordsworth and Southey to be a poet whose talent had flowered when he was young and who had then squandered the rest of his life on unrealizable intellectual schemes'.⁵⁰⁵ Bientôt, cependant, ses écrits religieux viendraient épaissir son portrait : 'apart from collections of his poetry, *Aids to Reflection* was the most frequently published of Coleridge's books in the nineteenth century. With it should be associated his *Confessions of an Inquiring Spirit*, which was published

⁵⁰³ Jackson, 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.1.

⁵⁰⁴ Jackson, 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.1.

⁵⁰⁵ Jackson, 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.2.

posthumously in 1840'.⁵⁰⁶ Les *Aids*, rééditées pas moins de cinq fois dans le siècle, constituaient, si l'on en croit des témoins de premier ordre tel F. D. Maurice⁵⁰⁷, un ouvrage capital. Il est intéressant de constater que ce même ouvrage n'est plus nécessairement perçu de la sorte de nos jours, au point de parfois l'oublier dans les études coleridgeennes : 'for the Victorians, however, the religious writings had a special importance that is often overlooked anachronistically by twentieth-century readers.'⁵⁰⁸

Comme nous l'avons vu, les *Aids to Reflection* sont l'une des œuvres de Coleridge où il est le plus question de volonté, et où la philosophie, la morale et la religion sont le plus intimement liées. Il est cependant difficile de conclure de tout cela que le lectorat du dix-neuvième siècle a été amené par le théologien – ou théosophe – à s'intéresser au philosophe proprement dit, ou du moins a vu les nombreuses connections qui existent entre ces deux pans de la pensée coleridgeenne. En fait, si l'on regarde, encore aujourd'hui, les ouvrages généraux consacrés à Coleridge, on s'aperçoit qu'ils contiennent tous ou presque une section sur le premier, et une autre sur le second. Cela est tout à fait naturel, surtout si l'on se rappelle que Coleridge lui-même faisait une distinction implicite entre philosophie et religion, Raison et Foi ; mais, ici comme ailleurs, on peut se demander quel est le point de départ le plus pertinent : l'unité – organique, souvent – de la pensée, ou les distinctions qui en émergent. Notre époque, analytique et davantage portée sur la minutie de la déconstruction, nous porte naturellement à partir des aspects, multiples, et à éviter la 'totalisation.'

Malgré cette division, hier comme aujourd'hui, et la réception plutôt tiède des travaux théoriques tels que la *Biographia* ou *The Friend* sur le moment, Jackson affirme que 'Coleridge's status as a thinker on both secular and religious matters had become very considerable by the middle of the century'⁵⁰⁹, même si 'the reputation as a critic that he was to attain in the twentieth century escaped him'.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Jackson 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.8.

⁵⁰⁷ '...I have heard the simplest, most child-like men and women express an almost rapturous thankfulness for having been permitted to read this book (...)' Cité in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.9.

⁵⁰⁸ Jackson, 'Introduction', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.8.

⁵⁰⁹ Jackson, 'Introduction', in Jackson, *The Critical Heritage*, II, p.9.

⁵¹⁰ Jackson, 'Introduction', in Jackson, *The Critical Heritage*, II, p.9.

Nul doute que ce statut doit beaucoup, à cette époque, à un certain nombre d'essais importants, qui contribuent de manière cruciale à positionner Coleridge dans le champ intellectuel et politique ; entre autres, la longue *Dedication* par F. D. Maurice, en préface de la seconde édition de son *The Kingdom of Christ* (1842), mais aussi et surtout l'essai définitif de John Stuart Mill *On Bentham and Coleridge* (1840).

3.2.2.5. *Les degrés de la reconnaissance*

Ce dernier diffère de la plupart des autres écrits sur Coleridge en ce qu'il fait à celui-ci une véritable place dans l'histoire des idées. Le principe en est simple : Stuart Mill, fils de l'utilitariste James Mill, lui-même ami intime de Jeremy Bentham, tient à reconnaître publiquement l'influence que la lecture de Coleridge a pu avoir sur lui, et sur sa conception de la liberté, du bonheur, jusqu'à cette lecture complètement modelés par l'utilitarisme de ses aînés et éducateurs. Persuadé que la vérité n'est atteinte que par la confrontation d'opinions contraires, il cherche à montrer que Coleridge est en quelque sorte l'anti-Bentham, et qu'il annonce une tradition de pensée opposée en tous points à celle dérivée de son adversaire. Ce faisant, il offre au premier une légitimité inattendue, au prix certes parfois d'une certaine systématisation. Sa compréhension de l'influence 'dissipée' mais discrètement croissante de Coleridge est cependant très juste :

The name of Coleridge is one of the few English names which are likely to be oftener pronounced, and to become symbolical of more important things, in proportion as the inward workings of the age manifests themselves more and more in outward facts. Bentham excepted, no Englishman of recent date has left his impress so deeply in the opinions and mental tendencies of those among us who attempt to enlighten their practice by philosophical meditation. (...) The influence of Coleridge, like that of Bentham, extends far beyond those who share in the peculiarities of his religious or philosophical creed.⁵¹¹

Les influences respectives de Bentham et de Coleridge sont donc jugées comparables, sinon solidaires l'une de l'autre : 'it is hardly possible to speak of Coleridge, and his position among his contemporaries, without reverting to Bentham: they are connected by two of the closest bonds of association – resemblance, and contrast. It would be difficult to find two persons of philosophic eminence more exactly the contrary of one another.'⁵¹² Et, plus loin, confirmant son 'éclectisme' : 'whoever could master the premises and combine the methods of both, would

⁵¹¹ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.67.

⁵¹² Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.68.

possess the entire English philosophy of his age'.⁵¹³ Cela dit, comme lui-même le reconnaît, il paraît difficile de souscrire aux deux modes de pensée à la fois : 'every Englishman at the present day is by implication either a Benthamite or a Coleridgean.'⁵¹⁴ Mais Mill admet que si les idées véhiculées par Coleridge font leur chemin, l'idée d'un Coleridge philosophe a davantage de difficultés à se stabiliser. D'abord parce qu'il a été 'anticipé', dans ses conclusions, par la pensée allemande ; et ensuite parce que 'as a poet, Coleridge has taken his place. (...). But as a philosopher, the class of thinkers has scarcely yet arisen by whom he is to be judged.'⁵¹⁵ Faisant ainsi écho aux premières lignes de son essai, Mill émet implicitement le souhait que la reconnaissance viendra progressivement à Coleridge ; ce qui est d'autant plus à son honneur que, comme nous le verrons plus loin, il se place ouvertement, en épistémologie, du côté de Bentham et des sensualistes.

La légitimisation du Coleridge métaphysicien n'ira, au dix-neuvième siècle, pas plus loin. Il faudra attendre le *Coleridge as a philosopher* de John Muirhead pour retrouver un tel degré de reconnaissance, par un philosophe aussi distingué. Si l'on se représente la postérité de Coleridge, en son siècle, comme un arc-en-ciel, se faisant de plus en plus coloré à mesure que la gratification se fait plus prononcée, alors on peut placer l'essai de Mill à l'une des extrémités. La partie connexe, plus mélangée, est constituée des textes qui acceptent le penseur, mais ne lui attribuent pas d'appareil philosophique particulièrement organisé. En premier lieu, on trouve bien sûr le texte déjà mentionné de F. D. Maurice, où ce dernier avoue que 'as I have never learnt to separate his poetical genius from himself, so I fear I have been as little able to appreciate him formally and abstractedly in the character of a philosopher'⁵¹⁶, avant de dire de la *Biographia* : 'I cannot discover here, more than in his political work, a system.'⁵¹⁷ Pas de véritable théorie, construite et applicable à tel ou tel problème philosophique, donc. Mais Maurice paie à Coleridge un compliment qui sera souvent réitéré ; si ses écrits manquent de clarté systématique, ils font penser, et permettent de vivre, dans le sens de s'attacher à la résolution de problèmes

⁵¹³ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.69.

⁵¹⁴ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.69.

⁵¹⁵ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.70.

⁵¹⁶ F. D. Maurice, 'The Kingdom of Christ; or, Hints to a Quaker', 1842, I, v-xxxii, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.121.

⁵¹⁷ Maurice, 'The Kingdom of Christ', in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.123.

pratiques : ‘one who has been called a theorist and a dreamer, was in truth labouring to procure the most practical benefits for his country and mankind.’⁵¹⁸

Si l’on s’avance d’un degré, on rencontre Matthew Arnold, et son éloge ambigu, dans son essai sur *Joubert; or, a French Coleridge*, publié d’abord dans la *National Review*, en Janvier 1864. Malgré les différences de style, d’intérêts et de caractère entre les deux hommes, Arnold pointe un grand nombre de points communs, et conclut que ‘the essence of their likeness consisted in this, - that they both had from nature an ardent impulse for seeking the genuine truth on all matters they thought about, and an organ for finding it and recognising it when it was found’.⁵¹⁹ Bien sûr, le lecteur n’échappe pas à la remarque habituelle sur les promesses non tenues de Coleridge. Mais ce qui frappe, c’est l’extraordinaire mélange entre fascination et dégoût qu’Arnold semble avoir pour l’ancien ami de son père, Thomas. Cette ambivalence transparaît dans des lignes qui rappellent les louanges de Maurice, la lucidité de Mill mais aussi l’intransigeance de Wilson :

How little either of his poetry, or of his criticism, or of his philosophy, can we expect permanently to stand! But that which will stand of Coleridge is this : the stimulus of his continual effort, - not a moral effort, for he had no morals, - but of his continual instinctive effort, crowned often with rich success, to get at and to lay bare the real truth of his matter in hand (...); and this in a country where the most powerful minds threw themselves upon poetry, which conveys truth indeed, but conveys it indirectly; and where ordinary minds were so habituated to do without thinking altogether, to regard considerations of established routine and practical convenience as paramount, that any attempt to introduce within the domain of these the disturbing element of thought, they were prompt to resent as an outrage. (...) His action will still be felt as long as the need for it continues; when, with the cessation of the need, the action too has ceased, Coleridge’s memory, in spite of the disesteem, nay repugnance, which his character may and must inspire, will yet for ever remain invested with that interest and gratitude which invests the memory of founders.⁵²⁰

Coleridge stimule ; il s’inscrit en faux contre la partie pratique de l’enseignement de Bentham, qui, concrètement, requiert de ne pas penser plus qu’il n’est nécessaire pour atteindre la satisfaction de nos désirs ; mais il est aussi un homme ‘sans morale’, qui ne peut inspirer que de la ‘répugnance.’ Les attaques sur le caractère de Coleridge ont (re)commencé ; elles s’accompagnent ici encore d’une certaine reconnaissance des services rendus – mais il est des ouvrages où elles prennent tout

⁵¹⁸ Maurice, ‘The Kingdom of Christ’, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.133.

⁵¹⁹ M. Arnold, ‘Joubert; or, a French Coleridge’, in the *National Review*, January 1864, xviii, pp.172-177, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.142.

⁵²⁰ Arnold, ‘Joubert; or, a French Coleridge’, in Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, II, p.142.

l'espace, jetant une ombre sur ces derniers. Un degré plus loin, on trouve en effet la *Life of John Sterling*, publiée en 1851 par Thomas Carlyle. Carlyle, que l'on présente souvent comme l'un des, sinon le successeur de Coleridge dans la lignée des grands moralistes britanniques, n'a jamais, il faut le croire, ressenti le besoin de payer sa dette envers son prédécesseur. Peut-être n'a-t-il jamais perçu les affinités qui existent entre son *Sartor Resartus* et les 'strange Centaurs, spectral Puseyisms, monstrous illusory Hybrids, and ecclesiastical Chimeras'⁵²¹, qu'il assimile à l'héritage de Coleridge, et 'which now roam the earth in a very lamentable manner!'⁵²² Pour le sage de Chelsea, le sage de Highgate était l'inconséquence même : en effet,

the constant gist of his discourse was lamentation over the sunk condition of the world; which he recognised to be given-up to Atheism and Materialism, full of mere sordid misbeliefs, mispursuits and misresults. All science had become mechanical; the science not of men, but of a kind of human beavers (...). Men's souls were blinded, hebetated (...).⁵²³

Mais lorsque les jeunes gens fascinés lui demandaient où était le remède, quelle n'était pas leur surprise :

The remedy, though Coleridge himself professed to see it as in sunbeams, could not, except by processes unspeakably difficult, be described to you at all. On the whole, those dead Churches, this dead English Church especially, must be brought to life again.(...) But how, but how ! By attending to the 'reason' of man, said Coleridge, and duly chaining-up the 'understanding' of man (...). For the rest, Mr. Coleridge had on the anvil various Books, especially was about to write one grand book *On the Logos*, which would help to bridge the chasm for us. (...) Wait till the Book on the Logos were done; - alas, till your own terrene eyes, blind with conceit and the dust of logic, were purged, subtilised and spiritualised into the sharpness of vision requisite for discerning such an 'om-m-mject'.⁵²⁴

Etonnamment, Carlyle semble avoir compris en substance le discours de Coleridge. Mais, qu'il n'y voie que des abstractions inefficaces ou qu'il ne le juge qu'à travers les multiples contradictions et errances du discoureur, il paraît ne lui accorder aucun crédit.

Ce dédain, de la part d'un homme que, entre tous, on aurait pu croire sensible aux efforts du poète-philosophe, - 'le nom de Carlyle demeure associé à celui de Coleridge comme celui d'un des deux écrivains qui ont le plus fait pour préparer la

⁵²¹ Carlyle, *The Life of John Sterling*, pp.61-62.

⁵²² Carlyle, *The Life of John Sterling*, p.62.

⁵²³ Carlyle, *The Life of John Sterling*, p.58.

⁵²⁴ Carlyle, *The Life of John Sterling*, p.59.

renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIXe siècle'⁵²⁵, dit Jean Pucelle – annonce pour ainsi dire le dernier degré de notre arc-en-ciel, où les couleurs se fondent dans un blanc qui pourrait figurer l'indifférence, ou la condescendance. Celles-ci paraissent bien être le fait de ceux qui, si l'on accepte cet autre mot de Pucelle : 'l'œuvre de Coleridge commande tout le développement de la pensée idéaliste au XIXe siècle'⁵²⁶, ne font que s'inscrire dans le sillage de notre penseur.

3.2.2.6. *Le penseur absent*

Le traitement de la pensée de Coleridge par les idéalistes anglais est à cet égard exemplaire : il oscille entre silence, reproches et, parfois, notes de passage. Exceptés Shadworth Hodgson, John Muirhead et Shawcross, la plupart des représentants du mouvement semblent ne pas juger les travaux de celui que même Arnold qualifie de 'fondateur' dignes d'être mentionnés. Deux faits peuvent contribuer à expliquer ce phénomène : d'abord, le fait que la philosophie tend, au cours du siècle, à se 'professionnaliser' en Angleterre, et donc à s'éloigner de l'approche peut-être plus libre et fragmentaire, qui était aussi celle de Coleridge. Cela est prégnant dans l'introduction aux *Prolegomena to Ethics* de T. H. Green, sorte d'apologie pour une philosophie sérieuse, scientifique pour ainsi dire. D'autre part, comme le note Ross Harrison dans le *British Journal for the History of Philosophy*,

British Idealism at Oxford never got far outside Balliol College. (...) The general trend in England is into the universities rather than away from them (...). So the subject became more professional. Similarly in the places they published: they moved from writing in general periodicals to specialist philosophical journals.⁵²⁷

Que, dans un tel contexte, les écrits de Coleridge ne soient pas considérés suffisamment 'professionnels', n'est pas difficile à imaginer, et se voit confirmé par un certain nombre d'essais ou d'articles plus récents.⁵²⁸

⁵²⁵ J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.39. Pucelle ajoute, à la fin de son exposé de la pensée de Carlyle, que 'entre le 'sage de Highgate' et le 'sage de Chelsea', les contrastes de temperament de manquent pas; mais par delà ces contrastes, ils ont lutté pour une même cause, et la postérité ne peut les séparer' (p.48).

⁵²⁶ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.18.

⁵²⁷ R. Harrison, Essay Review of *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*, London: Thommes Press, 2002, in *The British Journal for the History of Philosophy*, 11, 4 (2003), 715-726 (p.721).

⁵²⁸ Ainsi peut-on lire, dans le premier chapitre, écrit par Leslie Armour, de *Philosophy After Bradley: a Collection of Essays* (J. Bradley (ed.) (Bristol: Thoemmes Press, 1996)) : 'the difficulties discussed as far back as Coleridge and developed more fully as British Idealism was developed by more

Le deuxième fait important, si ce n'est symbolique, est la publication en 1840 par James Frederick Ferrier, philosophe écossais mais aussi autre pionnier de l'idéalisme britannique, d'un article dévastateur sur les 'emprunts' faits à Schelling par Coleridge dans la *Biographia Literaria*. Dans *The Plagiarisms of S. T. Coleridge*, Ferrier reprend un sujet évoqué quelque peu maladroitement par Thomas de Quincey dans une série d'articles de 1834 sur la 'cléptomanie' de Coleridge⁵²⁹, considérant qu'il s'agit là d'un problème 'as serious (...) from a national as well as an individual point of view. He held that the reputation of his country was at stake, as well as that of a single philosophical thinker (...)'⁵³⁰, nous dit E. S. Haldane, auteur d'une monographie sur Ferrier. Ce dernier conclut que 'we have the extraordinary number of nineteen full pages, copied almost verbatim from the works of the German philosopher, without one distinct word of acknowledgement on the part of the transcriber...'⁵³¹ A qui serait tenté de suggérer que Coleridge n'utilise jamais les écrits des autres sans les avoir intégrés, voire assimilés à sa propre pensée, Ferrier répond que les textes de Schelling (ou de Maas) n'ont pour ainsi dire pas été transformés, ni altérés, mais bien posés ça et là, tels quels, pour combler les vides, sans considération pour le sens de l'ensemble. 'The parts which he adds do not assist in throwing light on what precedes, but are evidently padding of a somewhat commonplace and superficial kind'⁵³², dit Haldane, paraphrasant Ferrier.

Ce constat peu généreux sur la qualité et la valeur d'un des ouvrages majeurs de Coleridge, de la part de l'un des premiers 'véritables' idéalistes, est emblématique. C'est un peu comme s'il annonçait l'attitude générale de l'école avant l'heure. Nous reviendrons cependant plus tard sur la place de la volonté dans cette école, pour tenter d'y déceler des traces du passage de notre penseur. Pour en finir avec l'article de Ferrier, il nous semble intéressant de constater qu'il fut publié dans le *Blackwood's Edinburgh Magazine*, tout comme l'article incendiaire de John Wilson

professional philosophers are not simply to be ignored' (Leslie Armour, 'F.H. Bradley and Later Idealism: From Disarray to Reconstruction', in *Philosophy After Bradley: a Collection of Essays*, p.15. Nous soulignons).

⁵²⁹ T. De Quincey, 'Samuel Taylor Coleridge', in *Tait's Edinburgh Magazine*, 1 (September 1834), 509-20 ; 1 (October 1834), 588-96 ; 1 (November 1834) 685-90 ; 2 (January 1835), 3-10.

⁵³⁰ E. S. Haldane, *James Frederick Ferrier*, (Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1899), p.109.

⁵³¹ J. F. Ferrier, *The Plagiarisms of S. T. Coleridge*, in *Blackwood's Edinburgh Magazine*, 47 (March 1840), 287-299 (p.287).

⁵³² Haldane, *James Frederick Ferrier*, p.110.

sur la *Biographia* l'avait été en 1817. Plus intéressant encore, ce même John Wilson n'était autre que l'oncle, et plus tard le beau-père, de James Ferrier.

3.2.3. Conclusion partielle : Biran, Coleridge et la légitimité

Ce qui ressort de nos longues études des postérités respectives de nos auteurs, en premier lieu, c'est une différence incontestable, en termes de légitimité, telle que dispensée par ceux qui officient dans la même discipline ou le même champ – la philosophie, spiritualiste ou idéaliste. Il est très intéressant de noter qu'à peu près à la même époque – autour de 1840 -, les destins posthumes de Biran et de Coleridge se scellent de manière presque complètement opposée : alors que commence, en France, la lutte pour savoir à qui reviendra l'honneur de se placer sous le patronage spirituel de Biran, en Angleterre, l'un des premiers représentants de l'idéalisme décrédibilise presque entièrement le travail métaphysique principal de Coleridge, se plaçant à une distance infranchissable de ce dernier.

Notons aussi que Biran comme Coleridge illustrent, chacun à leur manière, le fait qu'exister, en tant qu'auteur ou philosophe, implique une reconnaissance non seulement par les pairs, mais aussi par les adversaires. Nous l'avons vu avec Biran et Hyppolite Taine ; mais cela est sans doute d'autant plus vrai pour Coleridge, qui a eu la chance d'être lu et compris à la juste mesure de sa valeur par un penseur aussi lucide que John Stuart Mill. Ce sont d'ailleurs ses détracteurs davantage que ses supposés 'disciples' qui en font un 'fondateur' : Mill donc, mais aussi Matthew Arnold par exemple.

Par ailleurs, on peut remarquer que dans les deux pays, l'heure est, après les disparitions de Biran et de Coleridge, à la création et à la domination des écoles de pensée. Il est vrai qu'en France, l'idéologie avait déjà réussi à s'établir comme force officielle de progrès social, à l'aube du dix-neuvième siècle, et qu'en Ecosse, par exemple, les philosophes étaient majoritairement également des professeurs (Adam Smith, Thomas Reid...). Mais le mouvement semble prendre de l'ampleur, particulièrement avec la 'professionnalisation' de la discipline philosophique, réponse sans nul doute à la spécialisation progressive du savoir.

Celle-ci peut à son tour nous renvoyer à la question, qui paraît de plus en plus prégnante dans le siècle, de savoir quelle est la nature de la science. Nous l'avons vu,

une certaine pression se fait sentir, sur les bords de la philosophie traditionnelle, dans le domaine de la psychologie par exemple. Un appel de plus en plus clair à retourner à l'empirisme, à l'expérimentation, amène les philosophes à repenser leurs méthodes et la présentation de leurs résultats. Que cela amène, comme en France, à une défense de l'introspection telle qu'héritée de Biran, ou, comme en Angleterre, à un rejet implicite des explorations désordonnées de Coleridge.

Quoiqu'il en soit, il paraît évident que Biran comme Coleridge s'inscrivent au cœur d'une transition importante, entre les modes de pensée académiques dominants au dix-huitième siècle et ceux qui se partageront l'influence au dix-neuvième siècle.

3.3. De l'individu à l'entité : la part de la volonté dans les postérités de Biran et Coleridge

La volonté, nous avons essayé de le montrer tout au long de cette étude, est davantage qu'une idée chez nos deux auteurs. Elle est, en ce qu'elle renvoie à une conception active et véritablement individuelle de la nature humaine, l'élément clef du débat entre le sensualisme et le spiritualisme, sous leurs formes et évolutions les plus diverses. L'intérêt de suivre la postérité des concepts de volonté constitués respectivement par Biran et Coleridge ne se limite pas à la satisfaction d'établir toutes les filiations qui en procèdent explicitement, ou du moins apparemment ; il s'agit également de comprendre dans quelle mesure la volonté est demeurée au cœur de ce débat, tel que reformulé incessamment au long du dix-neuvième siècle, et de déterminer si elle n'a pas été, dans ce contexte, transformée, adaptée, ou même déplacée, dans le sens de mise au second ou troisième plan. L'existence même d'une discussion continue entre empiristes et idéalistes ressort de tout ce qui a été dit jusqu'à présent – et particulièrement des commentaires faits par les empiristes eux-mêmes – John Stuart Mill, Théodule Ribot, responsables en grande partie de la distinction théorique – et c'est donc dans le cadre de cette discussion que nous examinerons les destins des volontés biranienne et coleridgienne ; des concepts en eux-mêmes comme du rôle qu'ils ont joué. Plusieurs facteurs seront à prendre en compte, au nombre desquels la visibilité de la volonté comme principe fondamental chez nos penseurs, et, chez leurs successeurs potentiels ou avérés, le changement de priorités, en termes de lutte pour l'individualité et la dignité humaine ou de positionnement socioculturel ou professionnel. Nous tirerons également parti de notre étude sur la légitimité de Biran et Coleridge en tant que philosophes, qui nous fournira un certain nombre d'hypothèses sur la reconnaissance plus ou moins explicite d'une dette intellectuelle chez les générations suivantes, particulièrement pour ce qui concerne le second.

3.3.1. Visibilité et mise en relation

Pour être inspiré par une idée, encore faut-il l'avoir eue, lue ou entendue. L'originalité d'une idée n'est en général ni tout à fait avérée, ni tout à fait discutable. Nous ne disposons ici d'aucun moyen sûr d'établir que la volonté, chez tel ou tel auteur, est dans son germe celle qui fut un jour formulée par Biran ou Coleridge. Mais, à partir d'un certain nombre d'éléments, nous pouvons tenter de mettre au jour

les possibilités d'une influence. Le premier de ces éléments nous ramène à la seconde grande partie de notre travail, et correspond à la visibilité du concept de volonté dans les œuvres de nos deux auteurs.

Nous l'avons vu, à cet égard, le contraste est extrêmement marqué. Alors que, comme le remarquent bon nombre de commentateurs, la pensée et l'originalité de Biran se concentrent dans une seule idée, l'œuvre coleridgienne est sans doute la plus multiformes/protéiforme que l'on puisse concevoir/imaginer.

Jules Simon, en 1841, observe déjà de Biran que 'sa philosophie roule sur une seule question, mais c'est par l'étude approfondie de cet unique point que la philosophie française a été renouvelée de fond en comble, ou du moins c'est par là qu'a commencé la grande révolution que nous avons vu s'accomplir dans les méthodes et les idées'.⁵³³ C'est à la fois reconnaître l'importance de la volonté dans la philosophie en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle, et reconnaître l'importance de Biran dans la formulation et la transmission du principe. La filiation, pour ce qui concerne ce dernier, est, du moins en ce qui concerne les éclectiques, complètement établie.

Ainsi le biranisme est-il presque tout entier dans le sens intime de l'effort voulu, si l'on considère que les dernières années du philosophe français ne font qu'ajouter la 'troisième vie', celle de la grâce, aux deux vies antécédentes, la vie animale et la vie humaine. A contrario, si le terme 'coleridgéen' peut sans conteste s'appliquer à un certain nombre de caractéristiques de la pensée ou du comportement humain, il peut paraître difficile d'isoler ce qui, chez Coleridge, constitue le cœur de sa pensée. Finalement, c'est à ses critiques que l'on doit ce qui s'approche le plus d'une définition précise du coleridgéalisme : John Stuart Mill, Thomas Carlyle... En dégagant ce à quoi le poète-philosophe s'opposait, et ce qu'il proposait de lui substituer, ces 'adversaires', théoriques ou non, polarisent une pensée prompte à se disséminer et se perdre dans la masse des digressions, anecdotes et apologies qui y abondent. Ce qui ressort le plus fréquemment d'une telle synthétisation/synthèse est la distinction entre 'Reason' et 'Understanding', et, parallèlement, celle entre 'Imagination' et 'Fancy' – c'est à dire, la distinction entre les deux niveaux d'expérience auxquels l'être humain a accès. 'He claims for the human mind a

⁵³³ Simon, *Maine de Biran*, p.634.

capacity, within certain limits, of perceiving the nature and properties of “Things in themselves.” He distinguishes in the human intellect two faculties, which, in the technical language common to him with the German, he calls Understanding and Reason.’⁵³⁴ dit ainsi Mill. Nous l’avons vu, Carlyle, dans sa caricature peu complaisante du sage de Highgate, relève également le dyptique. Parfois, le commentateur va jusqu’à relever la tension, sous-jacente dans la distinction, comme dans l’opposition à Hobbes, Hume et Hartley, vers une compréhension de l’âme humaine comme active et capable de se diriger elle-même.

Mais il semble que souvent, la volonté soit perçue comme un élément important du système moral et religieux de Coleridge, plus que comme un principe déterminant, au fondement de la vie individuelle et de la connaissance. Ainsi Mill ne mentionne-t-il la volonté qu’une seule fois dans son long essai, et dans un contexte qui ne laisse aucun doute : ‘Faith – the faith which is placed among religious duties – was, in his view, a state of the will and of the affections, not of the understanding.’⁵³⁵

La place faite à la volonté dans les *Aids to Reflection* a sans doute contribué à ce cantonnement dans la sphère morale et religieuse, d’autant plus que les *Aids*, rappelons-le, sont l’ouvrage le plus lu et réédité de Coleridge dans les décennies qui suivent sa disparition, et passent à juste titre pour un manuel d’auto-éducation religieuse ; et l’on peut déjà voir en germe, chez Mill, cette tendance contemporaine à distinguer entre les différents Coleridge, notamment entre le poète, le philosophe, le moraliste et le théologue⁵³⁶.

Le penchant actuel pour un Coleridge multiple, éclaté, trouve bien sûr sa justification dans la multiplicité des activités et des intérêts de l’intéressé⁵³⁷ ; mais on ne peut

⁵³⁴ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson, *The Critical Heritage*, II., p.74.

⁵³⁵ Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson, *The Critical Heritage*, II, p.164.

⁵³⁶ Un certain nombre d’ouvrages modernes ou contemporains s’emploient ainsi à étudier Coleridge sous un angle bien particulier, comme si cet angle correspondait à un Coleridge parmi d’autres, et non pas à l’un de ses aspects parmi d’autres. Voir ainsi J. B. Beer, *Coleridge The Visionary* (London: Chatto & Windus, 1959), G. Waston, *Coleridge the Poet* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), L. S. Lockridge, *Coleridge the Moralist* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1977), ou encore D. Jasper, *Coleridge as Poet and Religious Thinker* (London: Macmillan, 1985).

⁵³⁷ Les ouvrages universitaires généraux témoignent de ce penchant et de la légitimité qui y est attachée. Voir ainsi *The Cambridge Companion to Coleridge*, édité par Lucy Newlyn et déjà cité, ou *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge* (edited by Frederick Burwick (Oxford: Oxford University Press, 2009), où l’on trouve, en écho aux ouvrages mentionnés dans la note précédente, des chapitres intitulés ‘Coleridge as Editor’ (pp.144-164), ‘Coleridge as Literary Critic’ (pp.204-234), ‘Coleridge as Reader’ (pp.271-287), ‘Coleridge as Talker’ (pp.307-322), ‘Coleridge as Thinker’

s'empêcher d'y voir une autre application de la méthode analytique propre à l'académisme contemporain à une individualité dont l'un des plus grands combats aura été de mettre au jour les liens organiques qui contribuent à la solidarité et à l'unité des phénomènes et vérités de ce monde.

Néanmoins la question de savoir jusqu'où il est possible de lier les explorations coleridgeennes sans perdre de vue ce qui, dans chacune d'elle, est proprement spécifique, n'est pas à négliger. G. N. G. Orsini nous le rappelle qui met en garde contre 'the notion of a "total Coleridge"'⁵³⁸ : 'This results in the notion of a philosophy that is not philosophy, a poetry that is not poetry, a religion that is not religion, but a mixture of all these, each participating in the others and losing its own character.'⁵³⁹ Bien sûr, le risque est grand, pour qui choisit de ne pas suivre ce conseil, de délaissier un ou plusieurs aspects au profit des autres, ou de dénaturer le ou les premiers en les étudiant du point de vue des seconds. C'est ainsi que 'many of the purely literary scholars content themselves with dubbing Coleridge's philosophy by some general term as 'Platonism' (or 'Neoplatonism', as if the two were the same)'.⁵⁴⁰ Mais Orsini ne semble pas prendre suffisamment en compte des travaux comme celui de Muirhead (qu'il mentionne pourtant), où aspects techniques, moraux et religieux de la philosophie de Coleridge se mêlent harmonieusement. La raison en est sans doute que Muirhead ne fait pas, ou pas suffisamment ce que Orsini juge nécessaire, à savoir l'inventaire de ce que l'émule des idéalistes allemands doit respectivement et précisément à Kant, Fichte, Schelling et Hegel.

S'il faut choisir, entre une compréhension 'fragmentée' et une compréhension 'totalisante' de Coleridge, nous pensons déjà établi le fait que notre préférence va vers la seconde, avec les risques que cela représente, mais aussi avec les possibilités, en termes de ramifications vers un ou plusieurs principes généraux. Une étude comme celle de Muirhead, qui met la volonté à l'honneur dans sa présentation englobante de Coleridge comme philosophe, nous paraît à cet égard exemplaire. Mais sa publication suit la fin du dix-neuvième siècle d'une bonne trentaine

(pp.323-341), 'Coleridge as Playwright' (pp.392-411), 'Coleridge as Translator' (pp.412-432), ou encore 'Coleridge as a Theologian' (pp.473-497).

⁵³⁸ Orsini, *Coleridge and German Idealism*. p.vi.

⁵³⁹ Orsini, *Coleridge and German Idealism*, p.vi.

⁵⁴⁰ Orsini, *Coleridge and German Idealism.*, p.vii.

d'années ; la situation, un siècle plus tôt, est, nous l'avons évoqué et allons le voir plus précisément, tout à fait différente.

Ainsi, alors que, du côté de Biran, c'est bien à la volonté, dans un contexte épistémologique et psychologique bien particulier, que ses successeurs et détracteurs feront référence, du côté de Coleridge, c'est plus volontiers et plus généralement sa lutte, plus ou moins efficace, contre le matérialisme et le déterminisme des empiristes britanniques et français qui sera évoquée.

3.3.2. Les conversions de la volonté

La volonté, ou, du moins, la conception active de la nature humaine, continue de hanter la discussion interminable – ou plutôt la 'guerre d'extermination', comme le dirait Mill⁵⁴¹ – entre les tenants d'une approche plutôt physiologique de la psyché humaine, et les tenants d'une approche plus 'métaphysique' de celle-ci, tout au long du dix-neuvième siècle. Si l'on se place hors d'elle, la volonté peut rapidement se transformer en désir 'animal', à la lumière des stimuli extérieurs. Si l'on se place en son dedans, elle précède alors toutes impressions externes, et prévaut sur ces dernières. L'enjeu d'un tel débat n'est ni plus ni moins, nous l'avons vu, que la personnalité humaine. Selon que l'on s'intéresse à ce qu'elle doit à son environnement, ou à ce qu'elle y transfigure, elle nous apparaîtra tantôt créatrice et capable de progrès, tantôt emprisonnée dans une série infinie de causes et d'effets.

Mais, en fonction des circonstances et des ordres du jour, en termes sociaux, culturels ou politiques, la volonté ou son absence prendront une forme différente.

3.3.2.1. Le destin de l'effort biranien : entre autorité personnelle et amour universel

Cela est particulièrement visible dans le cas de la volonté biranienne, qui se voit adaptée, voire déformée, au gré des écoles ou causes qu'elle est supposée servir. Chez les éclectiques, elle se moralise – dans le sens d'une adaptation aux bonnes mœurs -, pour s'assimiler à l'autorité et à la dignité du père de famille, pilier d'une société hiérarchisée et attachée au respect des classes socio-économiques en présence. Les écrits de Théodore Jouffroy sont à cet égard assez emblématiques. De

⁵⁴¹ 'Bellum internecinum' (Mill, *London and Westminster Review*, in Jackson., *The Critical Heritage*, II, p.75).

ce point de vue, il est plus aisé d'apprécier la portée d'un ouvrage tel que *Les philosophes salariés*, de Joseph Ferrari. Ce dernier insiste en effet sur l'absence de principes qui caractérise selon lui l'éclectisme, dont les découpages et les assemblages arbitraires font également l'objet de sévères critiques de la part du 'véritable' spiritualisme, celui de Félix Ravaisson et Jules Lachelier.

L'expansion spiritualiste

Mais, si les spiritualistes sont plus cohérents avec eux-mêmes, ils ne sont pas moins enclins que leurs rivaux à détourner la pensée de Biran, et avant toute chose sa conception de la volonté. Ravaisson le fait dès 1840, dans son fameux article de la *Revue des Deux Mondes* déjà mentionné, lorsqu'il observe que Biran se refuse à s'aventurer sur le terrain de la substance avec d'autres outils que sa 'croyance' :

Ainsi, la volonté serait la fin de notre connaissance de nous-mêmes. Au-delà un abîme sans mesure, une nuit impénétrable. Il nous semble, au contraire, que, dans la conscience, la volonté ne saurait se suffire, et que, hors de la réalité substantielle dont on la sépare, elle n'est qu'une abstraction.⁵⁴²

C'est prendre le contre-pied complet de la position biranienne ; là où le philosophe de Bergerac voit dans toute discussion de la substance une spéculation abstraite et stérile, son défenseur et supposé disciple se place d'office du côté de l'absolu :

L'effort suppose, comme Maine de Biran l'avait reconnu lui-même, une tendance antérieure qui, en se développant, provoque la résistance ; c'est l'activité originelle, antérieure à l'effort, qui, réfléchie par la résistance, entre en possession de soi et se pose elle-même dans une action volontaire.⁵⁴³

Le lecteur est bien vite renseigné sur la nature de cette 'activité originelle' : 'élevons-nous de la volonté motrice à la volonté pure. Toute volonté en général suppose la conception de la possibilité d'un objet comme d'une fin à atteindre, d'un bien à réaliser ; or, la notion d'un objet, comme d'un bien, suppose dans le sujet qui veut le sentiment qu'il est désirable.' Là aussi, Ravaisson dépasse Biran : alors que ce dernier voit dans l'action volontaire un commencement absolu, qui échappe à l'influence des objets du dehors, le premier rétablit, d'une certaine manière, la tyrannie de ceux-ci, en impliquant que la volonté est comme mise en marche par le désir. Mais il y a plus :

⁵⁴² Ravaisson, 'Fragments de philosophie', pp.424-425.

⁵⁴³ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.425.

Cependant le désir n'est pas encore le fonds de l'activité et par conséquent de la conscience ; lui-même il a un fonds plus reculé. (...) Si la conscience a pour forme éminente l'opposition idéale de son objet (*non moi*) et de son sujet (*moi*) dans la volonté, si elle a pour condition immédiate leur union imparfaite, demi-idéale et demi-réelle en quelque sorte, dans le désir, elle a pour fonds leur unité réelle dans l'amour. Or, l'Amour n'est plus, comme la Volonté, l'acte abstrait d'un *principe* qui se résout d'aller à la *fin*, encore toute idéale, où il doit réaliser ses puissances; et par conséquent un simple mode d'une substance. Ce n'est plus seulement, comme le Désir, un mouvement par lequel le principe, se transformant en sa fin sous l'action immédiate qu'il en reçoit, tend à s'y réaliser incessamment ; c'est la réalité achevée, la perfection, la consommation du Principe, uni à sa Fin, identifié avec elle. Ce n'est plus un mode, c'est la substance de l'âme.⁵⁴⁴

On peut imaginer ce que Biran aurait pensé d'une telle apothéose dans une présentation de sa philosophie. Il est légitime de se demander si Ravaisson, qui ajoute que 'le substrat passif des phénomènes n'est qu'une abstraction réalisée par l'imagination, et (qu') il n'y a de réalité véritable que dans l'activité interne de l'Esprit (...), dont la nature est de s'entendre et de se posséder'⁵⁴⁵, n'*utilise* pas pour ainsi dire son prédécesseur, plus qu'il ne le continue, comme il le prétend à demi mot. Il est également remarquable de trouver, chez un successeur présumé de Biran, des accents métaphysiques 'à la Coleridge', notamment pour ce qui concerne la substantialisation des concepts, à l'aide de premières lettres majuscules : Volonté, Désir, Amour, Esprit... Le thème de l'unité organique, cher au poète-philosophe anglais, n'est ici qu'ébauché, mais revient, toujours plus prégnant, dans les ouvrages suivants du spiritualiste, *De l'Habitude* et *La philosophie en France au XIXe siècle*. La volonté, comme manifestation de la conscience à elle-même et signe de l'activité profonde de l'esprit, y conserve une place importante, mais elle y est comme noyée sous le flot plus universel de puissances plus grandes : 'en toutes choses, la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce.'⁵⁴⁶ Emmanuel Blondel, dans un article intitulé *Ravaisson lecteur de Maine de Biran*, localise la véritable différence entre Biran et Ravaisson dans l'opposition entre dualisme indépassable et unité cosmologique ; ce qui nous ramène à l'un des points de comparaison fondamentaux entre Biran et Coleridge. Biran intéresse son cadet par ce qu'il rend possible, même si lui-même n'aurait jamais pu franchir le pas entre le moi et le non-moi, l'union des deux étant par trop métaphysique, abstraite, spéculative.

⁵⁴⁴ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', pp.425-426.

⁵⁴⁵ Ravaisson, 'Fragments de philosophie', p.427.

⁵⁴⁶ F. Ravaisson, *De l'habitude* (Paris: Fayard, 1984), p.47.

On retrouve cette extrapolation, à un degré moindre peut-être, chez Jules Lachelier, lui-même cadet de Ravaisson. Si le premier part de l'organisme, en tant que tendu vers la réalisation de quelque chose, pour arriver à la signification, le second, à partir de la réalité extérieure, l'étendue, déduit la perception, par les sens et par la volonté. Dans *Psychologie et Métaphysique*, la matière n'est en effet selon lui qu'une projection de l'esprit humain, dans la mesure où elle est constituée de particules infiniment petites, qui elles-mêmes se décomposent en particules plus petites, etc..., et cela à l'infini.

L'étendue, loin d'être la conscience toute entière, n'en est que la limite et la négation; la sensation, sous la double forme de la qualité sensible et de l'affection, en occupe tout le champ et en constitue toute la réalité visible : mais cette réalité a elle-même son centre et sa racine dans la volonté. Ce n'est donc pas de la perception à la volonté, c'est, au contraire, de la volonté à la perception que se succèdent, dans leur ordre de dépendance, et probablement aussi de développement historique, les éléments de la conscience.⁵⁴⁷

Mais qui croit que, parce que notre vouloir 'est nous-mêmes', l'analyse s'arrête là, se méprend : Lachelier consacre une autre partie à cette 'conscience intellectuelle' qui surplombe les autres, et notamment la 'conscience sensible' dont l'agent est la volonté et dont le domaine d'action se limite à la réalité psychologique de l'être. La 'conscience intellectuelle', de nature plus profonde, appelle une étude métaphysique, celle de la pensée. Car c'est la pensée qui prime, non seulement dans l'expérience humaine, mais aussi dans le monde.

Ainsi, c'est un peu comme si la volonté, avec Ravaisson et Lachelier, conservait un rôle déterminant au niveau de l'expérience vécue, mais, parce que celle-ci ne peut contenir tout le réel, ou toute la vérité, elle ne pouvait être que dépassée, supplantée dans sa position de dernier principe.

C'est avec Bergson, probablement le dernier grand spiritualiste du dix-neuvième siècle, que les restes de son hégémonie se voient remis en cause pour de bon, non explicitement, mais de facto, au terme d'une analyse qui se concentre davantage sur l'expérience de la durée que sur celle de l'effort. Henri Gouhier montre, dans un article admirable de clarté et d'exhaustivité, comment la pensée de Bergson s'est constituée avant sa découverte du biranisme, bien que l'auteur de *Matière et*

⁵⁴⁷ J. Lachelier, 'Psychologie et Métaphysique', in *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et Métaphysique* et de *Notes sur le Pari de Pascal*, (Paris:Fayard, 1992), p.120.

Mémoire ait senti le besoin, tout comme ses prédécesseurs, de se placer sous le patronage posthume de Biran : ‘Maine de Biran est devenu le maître de Bergson au moment où ce dernier ne pouvait plus être son disciple.’⁵⁴⁸ Mais Bergson fait davantage que se réclamer de ‘la tradition inaugurée en France par Maine de Biran, où le spiritualisme s’affirme expérimental contre les positivismes (...)’⁵⁴⁹ Il teinte, a posteriori, l’œuvre biranienne de ses propres couleurs : ‘au biranisme historique tel qu’il a existé dans la pensée de Biran, sans vision prophétique de ce qui viendra après lui, Bergson substitue un biranisme essentiel recevant, au contraire, son sens de ce qui est venu après lui.’⁵⁵⁰ Ce faisant, Bergson fait écho à Ravaisson, qui, rappelons-le, s’intéressait davantage à la voie suggérée par le biranisme qu’à celui-ci, dans toutes ses limitations.

Cela n’est pas sans conséquences, si l’on considère que Bergson, comme nous venons de le remarquer, ne donne pas à l’effort le rôle que celui-ci a chez Biran et conserve dans une certaine mesure chez Ravaisson et Lachelier : ‘le fait primitif n’est pas le même pour Biran et pour Bergson : ici, le sentiment de l’effort, là l’aperception de la durée.’⁵⁵¹ Gouhier relève plus précisément que si le *je* biranien est incarné, puisqu’il est le fruit de la relation force hyperorganique-résistance corporelle, ‘la durée vécue, au contraire, est un fait uniquement psychologique’⁵⁵². De même, et de manière plus importante pour nous :

Qui parle d’effort dit activité. Le fait primitif selon Biran unit conscience et volonté : c’est pourquoi la forme élémentaire de l’effort est cette attention à la vie qui tient l’homme éveillé. Selon Bergson, si l’esprit ne se sent pas immédiatement dans sa spiritualité, c’est précisément parce que les exigences de l’action l’obligent à penser les choses avant de se penser lui-même (...) L’intuition a pour condition l’abolition des puissances actives : elle doit unir la conscience de l’homme éveillé au désintéressement du rêveur.⁵⁵³

‘L’abolition des puissances actives’ : voilà le symbole de ce qui distingue Biran de Bergson. Avec le second, il n’est plus vraiment question d’activité incarnée et révélée à elle-même par son incarnation même, en un corps et en un endroit particuliers. Le moi s’inscrit alors en fait dans une ‘philosophie de la nature’, observe

⁵⁴⁸ H. Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, in *Etude sur l’histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, p.110.

⁵⁴⁹ Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, p.101.

⁵⁵⁰ Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, p.110.

⁵⁵¹ Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, p.115.

⁵⁵² Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, p.115.

⁵⁵³ Gouhier, ‘Maine de Biran et Bergson’, p.116.

Gouhier. 'Dans le bergsonisme, la conscience est coextensive à la vie et, par suite, indépendante du *moi*, tandis que dans le biranisme, la conscience est coextensive au *moi* et, par suite, indépendante de la vie.'⁵⁵⁴ Dans le premier, 'c'est la même intuition qui, par 'dilatation', par 'intention', plonge dans les profondeurs de la durée et remonte à la source ; elle donne l'esprit, puis la vie qui soulève l'esprit et enfin Dieu d'où jaillit la vie...'⁵⁵⁵

Ainsi, comme chez Ravaisson et, à un degré moindre sans doute, chez Lachelier, le moi devient avec Bergson comme l'éclat particulier, l'un des scintillements de l'esprit, voire ici de la vie, qui meuvent le monde. Mais 'l'élan vital' n'est pas véritablement la volonté, et celle-ci perd complètement sa prééminence, en tant qu'agent premier ou véhicule de la conscience.

Cette évolution n'épuise pourtant pas le spiritualisme. Bien qu'il soit, par ses dates de naissance et de mort, plus un homme du vingtième siècle que du dix-neuvième, Louis Lavelle, à l'instar de Biran, est façonné par l'atmosphère intellectuelle de ses premières années. C'est pourquoi nous choisissons de l'intégrer à la présente étude, qui, rappelons-le, couvre le dix-neuvième siècle dans sa conception 'longue'.

La pensée de Lavelle se situe donc dans la continuité certaine du spiritualisme français, mais ne laisse pas d'être originale, pénétrée qu'elle est de l'idée de destinée humaine comme possibilité à la portée de n'importe individu, pourvu qu'il ou elle s'en empare – ce que nous verrons plus loin. Qu'il nous suffise de noter ici cette explication de la conscience, qui n'est pas sans faire songer à Biran : 'c'est l'activité éprouvée dans son exercice qui est la conscience elle-même. Et la connaissance n'en est qu'une sorte de prolongement, là précisément où cette activité reçoit du dehors une limitation sur laquelle elle se heurte et qui la réfléchit.'⁵⁵⁶ Quiconque a lu Biran peut être tenté d'y voir une simple duplication de la position biranienne : l'activité et la résistance y sont après tout représentés, et comme éléments cruciaux de la conscience de soi et du monde. Mais Lavelle ne fait aucune mention du corps, et encore moins de l'effort musculaire ; il parle juste d'activité et de passivité, et demeure dans des régions abstraites qui, pour Biran, n'auraient pas été suffisantes, pour rendre compte de la réalité. Cela dit, il se différencie des idéalistes allemands, et

⁵⁵⁴ Gouhier, 'Maine de Biran et Bergson', p.120.

⁵⁵⁵ Gouhier, 'Maine de Biran et Bergson', p.121.

⁵⁵⁶ L. Lavelle, *De l'âme humaine* (Paris: Aubier 1951), p.30.

notamment de Schelling, en ce qu'il refuse de voir dans la conscience individuelle l'objectivisation du sujet par lui-même :

La conscience ne peut donc pas être ramenée à la relation du sujet et de l'objet, qui ne nous la montre que tournée vers l'extériorité, elle ne peut pas être ramenée non plus à cette relation intérieure du sujet avec un objet qui est lui-même, car on ne pourrait transformer le sujet en objet, même intérieur, sans l'abolir. *La conscience est une relation du sujet avec le sujet* : et cette relation, loin de diviser le sujet, ou d'en faire un objet, le crée lui-même en tant que sujet.⁵⁵⁷

Lavelle tient donc malgré tout à l'idée de réflexion en tant redoublement de soi par soi, idée plus biranienne que post-kantienne. Avec cette idée semble également revenir une certaine subjectivité pure, presque oubliée par Ravaisson et Bergson parfois. Non pas que Bergson ne soit pas un philosophe du sujet ; nous l'avons vu, c'est tout à fait le contraire. Mais, avec Lavelle, le moi semble reprendre une initiative jusque là implicite, comme nous le verrons dans notre examen de ce qui constitue son apport en termes moraux.

Effort, force et représentation : Charles Renouvier et Alfred Fouillée

Notons que dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, parallèlement aux édifications spiritualistes, un certain nombre de penseurs, qui, sans appartenir à une école donnée, ne souscrivent pas à une conception purement physiologique de la nature humaine, incluent dans leurs travaux une réflexion sur l'activité de l'âme, et parfois sur la volonté elle-même. Savoir dans quelle mesure ils ont pu en cela être inspirés par Biran est moins aisé qu'avec l'éclectisme et le spiritualisme, mais la nature de leurs écrits peut nous aider par contre à mesurer la distance qui les sépare du philosophe de Bergerac, en termes de présupposés comme de conclusions/résultats. Le cas de Charles Renouvier est à cet égard assez intéressant : d'accord avec Hume, William Hamilton et John Stuart Mill sur le fait que nous ne pouvons être sûrs d'être à l'origine de nos actions, puisque nous n'avons qu'une connaissance imparfaite de la série d'évènements qui lient notre détermination mentale à celles-ci, il affirme que cela 'doit nous faire classer la théorie, encore célèbre chez nous, de Maine de Biran parmi les moins défendables erreurs qu'il y ait en philosophie.'⁵⁵⁸ Une telle condamnation, nominale qui plus est, devrait nous

⁵⁵⁷ Lavelle, *De l'âme humaine*, p.32.

⁵⁵⁸ Cité in C. Jeanmaire, *L'idée de la personnalité*, p.303. Nous avons vu, avec Jean Pucelle, quelle réponse Biran fait à Hume sur ce point.

dissuader de rechercher chez Renouvier les signes d'une réflexion sur la volonté, et encore moins les traces d'une influence quelconque de Biran. Pourtant, l'auteur de la *Logique* ne nie pas que l'on aie, lorsqu'on agit, la conscience d'agir ; c'est simplement le caractère probant de cette conscience qu'il remet en question. Charles Jeanmaire résume la théorie de la volonté de Renouvier, et ses principaux points d'opposition avec le biranisme, de la façon suivante :

M. Renouvier pense, comme Maine de Biran, que la puissance de l'effort volontaire est le principe de deux attributs essentiels de la nature humaine, qui sont la réflexion et la liberté, et qu'elle est ainsi le véritable fondement de la personnalité. Mais il conçoit cette puissance autrement que Maine de Biran : 1° Il y voit non pas un pouvoir réel ou l'activité d'une cause distincte, mais une simple possibilité, qui ne correspond à rien qu'à un caractère indéfinissable de certaines représentations ; 2° l'effort, suivant lui, n'a pas pour terme d'application une résistance organique, mais une représentation ; c'est une représentation qui se meut elle-même et qui meut d'autres représentations, un effort purement mental ; 3° enfin, il ne croit pas non plus que cet élément soit présent comme condition intrinsèque dans tout fait de conscience.⁵⁵⁹

Renouvier, tout comme Biran, prend le point de vue de l'intériorité, et, dans une certaine mesure, celui de l'expérience vécue – celle de la pensée. Mais celle-ci est complètement désolidarisée de l'expérience physique ; elle est, pour ainsi dire, 'déconcrétisée.'

Il nous paraît intéressant de remarquer, sur un autre plan, que Renouvier et Jeanmaire font un certain nombre d'allusions plus ou moins conscientes au statut de Biran vers la fin du dix-neuvième siècle : Renouvier parle d'une théorie 'encore célèbre en France', tandis que Jeanmaire, dans le titre de son ouvrage, ne cite que trois philosophes ayant apparemment contribué à faire de la 'psychologie moderne' ce qu'elle est, Hume, Kant, et Maine de Biran.

La prudence théorique qui caractérise les investigations de Renouvier se retrouve, sous une forme différente et appliquée à un autre objet, dans les écrits d'Alfred Fouillée, père des 'Idées-forces.' Alors que Renouvier émet des réserves sur la concordance entre relation de cause à effet et conscience d'agir, Fouillée n'est pas convaincu que le sens intime de l'effort puisse amener à la certitude de l'individualité :

⁵⁵⁹ Jeanmaire, *L'idée de la personnalité*, p.311.

La méthode réflexive de Biran prétend atteindre l'individualité simple, indivisible et même immortelle ; les disciples de Maine de Biran croient se voir au-dessus du temps et de l'espace dans leur activité primitive et indéfectible : la psychologie consiste, selon eux, à retrouver ce centre sous tous les faits intérieurs, à voir tout sortir de soi et rentrer en soi, comme l'araignée voit son fil sortir d'elle et y revenir. Cette méthode nous semble confondre les questions et en intervertir l'ordre véritable. Le sujet est sans doute immédiatement donné à lui-même dans tous les faits de conscience, mais son unité, son indépendance, son éternité ne sont point données. Il reste toujours à savoir si le centre en apparence un et simple d'où semble provenir tout notre développement mental est un centre réel ou virtuel, si c'est un véritable principe ou une dernière résultante, si c'est la réalité initiale de la conscience ou la forme finale qu'elle prend à ses propres yeux. Cette question est toute métaphysique, puisqu'elle porte sur le fond dernier de notre être et sur sa relation avec le monde.⁵⁶⁰

Il semble que Fouillée comprenne Biran à travers ceux qui l'ont 'continué' ; à moins qu'il ne confonde 'permanent' avec 'immortel' et 'éternel' – quoi qu'il en soit, à l'instar de Renouvier, il met en cause le lien biranien entre le sens intime et la certitude – ici celle d'être un, indépendant et éternel donc –, et paraît revenir à une conception plus traditionnelle de la pensée, qui se contemple elle-même. C'est en tout cas ce que laisse à songer son insistance sur l'aspect 'métaphysique' du problème, qui encore une fois fait écho à Renouvier, dont une note dans le *Manuel de philosophie moderne* réaffirme la position mentionnée plus haut :

La volonté n'est certaine pour nous qu'en tant que pensée et nullement en tant que cause active de quelque chose ; et Hume, quoi qu'en ait dit Maine-Biran, prouve très bien qu'il n'est pas certain que notre volonté soit la cause du mouvement de notre bras. Absolument parlant il est certain que nous pensons vouloir et agir, et que subséquemment nous pensons voir ou toucher. Aucune méthode rationnelle ne peut aller plus loin. (...) L'élément mystique est et restera sans doute dans la philosophie, quoi qu'on fasse.⁵⁶¹

Dans le cas de Fouillée comme dans celui de Renouvier, c'est la portée de la volonté, comme vécue, qui est mise en question. Mais paradoxalement, c'est un peu comme si les deux hommes reprochaient deux choses contradictoires à Biran, ou à ses disciples : le fait d'être allé trop loin – c'est à dire d'avoir voulu dériver de la volonté des réalités qui ne sont pas de son ressort –, et le fait de n'en avoir pas fait assez – c'est à dire de s'être arrêté là où métaphysique et mystique commencent.

Cependant, la position de Fouillée est plus complexe et originale que notre comparaison avec la critique de Renouvier et sa propre critique de Biran peuvent

⁵⁶⁰ A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, (Paris: Félix Alcan, 1890), pp.31-32.

⁵⁶¹ C. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, (Paris: Paulin, 1842), p.598n.

nous le faire croire. Les ‘idées-forces’ renvoient en effet, consciemment ou non, à la fois à un certain physiologisme, à un certain spiritualisme – ici très limité –, et au biranisme ; on y trouve en effet l’idée de nécessité organique, dans le mouvement ‘appétitif’ qui meut l’âme humaine vers les objets et le plaisir qu’elle peut en dériver ; mais aussi l’idée ravaissionienne d’un certain contrôle de cette nécessité, une fois que celle-ci est reconnue ; et enfin, l’idée que la volonté, qui correspond à l’appétition, à l’activité fondamentale et première de l’âme en ce qu’elle prend conscience d’elle-même, lorsqu’elle entre en contact avec la réalité. De plus, Fouillée insiste beaucoup sur son positionnement à l’intérieur même du mouvement qu’il décrit, en opposition avec une observation purement objective et détachée des idées, qui ne les considérerait qu’en tant que reflets (*idées-reflets*) ou représentations des objets extérieurs, c’est à dire en tant que choses inertes et passives. Les idées-forces sont essentiellement productrices, tout comme l’âme qu’elles emmènent, pour ainsi dire.

La dernière conclusion de la psychologie des idées-forces (...), c’est le caractère primordial et irréductible de la volonté ou appétit. Si les idées sont des forces mentales, c’est d’abord parce qu’elles sont des directions de la volonté, d’abord sourdement conscientes, puis se multipliant par la conscience plus vive qu’elles acquièrent. (...) Pour être une idée-force, il faut que l’idée soit une pensée vivante, conséquemment sentante, désirante et agissante. De quoi avons-nous conscience, en définitive ? De vouloir. La conscience est la manière dont l’être s’apparaît à lui-même, la volonté est la manière dont l’être agit et existe. (...) L’évolution de la conscience recouvre donc une évolution de la volonté. (...) Dès qu’il y a obstacle, limitation du vouloir, il y a réflexion de la volonté sur soi : la volonté sent alors du plaisir si elle surmonte l’obstacle, de la peine si elle en est surmontée ; en même temps elle devient tel désir ou telle aversion.⁵⁶²

Il peut sembler difficile de savoir ce qui, de la nécessité de l’appétition ou de la liberté, doit primer. Fouillée en est le premier conscient : ‘si tout est *déterminé* dans un cas comme dans l’autre, si tout évolue selon des lois, importera-t-il pratiquement que le ressort soit physique ou psychique ?’⁵⁶³ En réalité, ‘le monde des relations causales enveloppe une causalité *psychique* et non pas seulement mécanique ; c’est cette causalité psychique qui est, selon nous, compatible avec une certaine action de la volonté intelligente sur la marche de l’évolution’.⁵⁶⁴

⁵⁶² Fouillée, *L’évolutionnisme des idées-forces*, pp. xxxix-xl.

⁵⁶³ Fouillée, *L’évolutionnisme des idées-forces*, p. lxxviii.

⁵⁶⁴ Fouillée, *L’évolutionnisme des idées-forces*, p. lxxvii.1.

Par le fait même de penser notre activité volontaire et consciente, qui est de nature subjective, nous l'objectivons artificiellement et nous nous la représentons comme déterminée tout entière par des lois autres qu'elle-même, où elle n'a aucune part ; mais ce n'est pas la loi qui fait vraiment l'action, c'est l'action qui contribue à faire la loi et s'y exprime.⁵⁶⁵

Pour Fouillée, nous participons à la création de nous-mêmes comme, dans une certaine mesure, à celle du monde qui nous entoure ; et le fait même que nous soyions la volonté en marche implique à la fois un certain déterminisme et un certain indéterminisme ; nous pouvons changer le cours des choses : 'comme en fait nous ne connaissons pas d'avance l'avenir, notre idée de ce qui *peut* être *par nous*, surtout de ce qui *doit* être *par nous*, sera elle-même un des facteurs de cet avenir'.⁵⁶⁶

La pensée de Fouillée est fascinante pour elle-même et pour ce qu'elle évoque : on y retrouve la même insistance sur la volonté et le même refus de séparer complètement psychologie et physiologie que chez Maine de Biran, malgré, nous l'avons vu, le peu de cas que le père des idées-forces fait de son prédécesseur. Mais surtout, on ne peut s'empêcher d'y voir la même immédiateté, dans le rapport entre pensée et action. Fouillée cherche explicitement à se distinguer des spiritualistes, en leur attribuant cette idée d'un motif préalable à l'action qui ne ferait que confirmer l'ancestrale distinction entre les deux substances, l'âme et le corps. Mais, s'il est évident que Biran ne s'est jamais complètement libéré de cette dichotomie, il n'est pas pour autant assimilable à Ravaisson ou Lachelier, qui, en faisant pencher la balance en faveur de la pensée, la réaffirment sans scrupules. Biran ne tranche pas, et c'est là l'une de ses originalités ; encore une fois, il ne fait que constater, et rétablir un certain équilibre entre deux manières de concevoir l'individu. Que Fouillée n'ait pas cru bon de souligner ce contraste entre le philosophe de Bergerac et ses disciples autoproclamés en dit long sur la manière dont le premier a pu être compris à travers les seconds, vers la fin du dix-neuvième siècle.

Le rejet de la dichotomie kantienne entre phénomènes et noumènes, d'autre part, et du confinement conséquent de la liberté humaine dans un monde d' 'hypothèses', renvoie également à Coleridge, pour lequel, rappelons-le, les œuvres de la Raison ne sont pas cantonnées à un monde 'inconnu'⁵⁶⁷, mais inscrivent la liberté dans le réel

⁵⁶⁵ Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. LXXX.

⁵⁶⁶ Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. LXVIII.

⁵⁶⁷ Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, LXXVI.

de l'individu. Cela dit, alors que chez Coleridge la lumière vient du haut, ici elle semble davantage venir du 'bas', ou plutôt de la réalité physique elle-même.

Mais Fouillée fait également songer, dans son analyse de l'idée comme force cherchant à se réaliser, à l'étude de la volonté par Francis Bradley, qui, à sa manière, ne dit pas autre chose. Notre présentation de cette étude permettra, espérons-le, de juger jusqu'où l'on peut pousser la comparaison.

3.3.2.2. Le destin de la volonté coleridgienne : de l'inspiration diffuse à l'exclusion tacite

Si l'on considère que la plupart des sujets traités par les idéalistes britanniques ne le sont jamais, ou presque, en référence ou en rapport direct avec le traitement qu'en a pu faire Coleridge, alors il peut paraître mal approprié de parler d' 'adaptation' ou de 'transformation.' Pourtant, il est tentant de souscrire à certaines évaluations optimistes du rôle du poète-philosophe, telles que celles de John Muirhead ou Jean Pucelle.

Le prophète éclipsé

Nous l'avons vu, Pucelle semble ne pas douter de ce que Coleridge a donné au mouvement idéaliste son impulsion première, et même ses thèmes de prédilection. 'L'idéalisme anglais au XIXe siècle a vécu sur trois thèmes essentiels : I. Le moi ; la liberté II. La synthèse de l'objet et du sujet III. La totalité organique. Coleridge les combine librement.'⁵⁶⁸ Mais il paraît, dans sa présentation du mouvement, s'intéresser davantage aux affinités qu'aux influences. Les autorités qu'il cite à l'appui du crédit de Coleridge sont essentiellement externes ou périphériques au noyau dur de l'idéalisme (Mill pour la fécondité, J. Martineau et A. W. Benn pour la théologie, et C. Brinton pour la pensée politique) et il n'est guère que Muirhead – qui lui-même ne se confond pas tout à fait avec le courant – pour lui fournir ce qui s'approche d'un fondement :

I do not think that there is a point in the Idealism of the 'seventies which was not anticipated, perhaps even better expressed than it has ever been since, by Coleridge in one place or another of his multifarious writings. What was left to the generation I am speaking of was to familiarize students of philosophy by translation and commentary with the work of

⁵⁶⁸ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre.*, p. 54.

Kant and Hegel, and by systematic exposition to complete the work which Coleridge had planned but had let drop from his hands.⁵⁶⁹

Mais l' 'anticipation' et la 'complétion' dont Muirhead fait état sont trop vagues pour permettre de parler d'une influence directe de Coleridge sur Thomas Hill Green, John Grote, ou les frères Edward et John Caird, par exemple. L'auteur de *Coleridge as Philosopher* est en réalité tout à fait pénétré de cette incertitude, comme en témoigne un certain nombre de tentatives implicites de réhabiliter son protégé : 'our object will rather be to state the broader features of the form of nineteenth-century idealism of which more than any other he was the founder, as these appear in his maturer writings (...)'⁵⁷⁰, dit-il au terme du premier chapitre de son œuvre reconstructrice de la pensée du poète-philosophe. Une telle insistance, voire une telle assurance quant à la qualité et au rayonnement de cette pensée se double parfois de l'aveu de certains doutes sur sa portée réelle ou possible, rétrospectivement comme au moment où il écrit : 'we do him wrong if we allow his failure to influence immediately the current of philosophical thought, and the limitations, which were the causes of it, to conceal from us the place he occupies in his own right in the development of idealistic philosophy in England and America.'⁵⁷¹ Notons ici l'ambiguïté des mots 'place', 'in his own right' et 'development.' Tout cela peut vouloir dire deux choses : soit Coleridge a en effet participé au développement du mouvement en tant qu'il a contribué à la discussion générale, à la formulation des questions majeures, et a donc été entendu et discuté lui-même ; soit il a participé à l'élaboration de l'idéalisme comme un auteur qui écrit sur un sujet peut le faire pour ce sujet, sans faire partie du mouvement historique qui s'y rattache. En fait, toute l'ambiguïté de Coleridge, à cet égard, est liée à cette idée – comme chez, entre autres, Mill ou Arnold – d'une influence considérable, mais diffuse. Quel que soit son impact réel sur les idéalistes, il est certain cependant qu'il n'est pas reconnu comme il pourrait – ou devrait – l'être, et Muirhead en vient, dans *The Platonic Tradition*, à admettre que

It was Carlyle and not Coleridge who was the accepted prophet of the immediately succeeding generation. 'There are few middle-aged men of

⁵⁶⁹ J. H. Muirhead, *Contemporary British Philosophy: Personal Statements, First Series, Volume I*, (London: Routledge, 2002), pp.310-311. Pucelle traduit et cite une partie substantielle de ce passage à la page 19 de son ouvrage (Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p. 19).

⁵⁷⁰ Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, p.59.

⁵⁷¹ Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, p.261.

active intelligence', wrote H. D. Traill in 1889, 'who can avoid the confession of having 'taken' Carlylism in their youth; but no mental constitutions not predisposed to it could ever have caught Coleridgism at all.' (...) The reason was doubtless partly to be found in the elder writer's failure to give effective expression to his ideas in published works; to a still greater degree, perhaps, in the impression which what he did publish produced a certain timidity in applying his ideas to fundamental problems. Contrasted with these failures, we have Carlyle's incomparable success in the published expression of his thought and his equally incomparable courage in the application of it to the political and religious life of his time. But the main reason of this difference was in the time itself. The best minds in Coleridge's generation, as John Stuart Mill saw, were already feeling the narrowness of the older philosophy, but the school to which Mill himself belonged was still in the heyday of its influence, and many of the younger men were still filled with the hope of what it might accomplish. By the time that Carlyle began to become known all this was changed. Disillusionment had set in (...).⁵⁷²

Muirhead revient ici à cette idée, évoquée au début du présent chapitre, selon laquelle Coleridge s'exprime dans un contexte majoritairement hostile, où, pour un ou deux jeunes gens prêts à l'écouter, car nés avec une 'predisposition' – pour reprendre le mot de Traill –, se trouvent des centaines de 'benthamites.' Le poète-philosophe s'adresse – comme l'observe également Mill, cité ici – à une génération à venir, mais se voit, aux yeux de celle-ci, supplanté par son cadet, qui lui fournit des armes similaires, mais mieux définies, plus effilées. Pucelle, nous l'avons vu, dit de Coleridge et de Carlyle que 'la postérité ne peut pas les séparer'⁵⁷³, et c'est un peu comme si le second, plus présentable, et même prompt à critiquer son aîné, bénéficiait de toute la reconnaissance que tous deux avaient reçue en partage.

Coleridge n'est donc presque jamais mentionné par les idéalistes, et lorsqu'il l'est, cela est moins en rapport avec ses réflexions sur un sujet ou un autre qu'avec sa fonction de pionnier approximatif, ou de 'passeur' plus ou moins conscient du rôle qu'il joue. Ainsi Thomas Hill Green, considérant la réception du kantisme en Angleterre, fait-il cette remarque en demi-teinte sur le potentiel de son prédécesseur en tant que vulgarisateur, et les conséquences de sa paresse intellectuelle :

The current English conceptions of Kant have had a curious history. The last generation took its notions about him chiefly from Coleridge; and though Coleridge, if he would have taken the necessary trouble, might have expounded him as no one else could, he in fact did little more than convey to his countrymen the grotesquely false impression that Kant had sought to establish the existence of a mysterious faculty called reason, the organ of truths inaccessible to the understanding, on the strength of which

⁵⁷² Muirhead *The Platonic Tradition*, p.125.

⁵⁷³ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.48.

such an ecclesiastical dogma as that of the Trinity might be intelligently accepted.⁵⁷⁴

Il ressort de ce passage que Green est conscient de ce que c'est à Coleridge que l'on doit une première familiarité avec Kant dans son pays, mais aussi qu'il est très critique vis-à-vis de ce legs, comme, sans doute, de la plupart des réalisations du poète-philosophe. Ce jugement peut être rapproché de ces mots plus indifférents que sévères de Bernard Bosanquet : 'The actual history of the Germanising movement in England would be well worth tracing. I suppose Coleridge and Carlyle represent two early aspects in it; Carlyle's laborious historical work is quite as characteristic of it as Coleridge's rather ineffective philosophising.'⁵⁷⁵

Pourtant, ce dernier, en dénonçant les dangers de l'utilitarisme, a contribué à donner à l'idéalisme sa forme définitive, et un thème récurrent, comme le reconnaît un autre idéaliste distingué : 'the feeling against utilitarianism itself, as being at any rate an insufficient morality and giving an insufficient account of human nature, was one that came later and was probably a good deal owing to Coleridge.'⁵⁷⁶ John Grote rend ici hommage à Coleridge pour avoir dessiné les grandes lignes d'une critique consubstantielle à la nature même du mouvement auquel il appartient – Green et Bradley, observe Pucelle, sont tous deux ennemis ardents de l'hédonisme.

Si l'on se penche sur l'un des présupposés les plus fameux de l'utilitarisme, à savoir que la connaissance, la conscience de soi et la morale se réduisent à l'expérience des sens, et donc que la nature humaine est essentiellement passive, alors l'attribution à Coleridge d'une critique précoce, voire fondatrice de cette doctrine comme 'giving an insufficient account of human nature' peut certes être perçue comme la reconnaissance de ses investigations dans le domaine de l'activité de l'esprit. Mais les idéalistes ne vont pas plus loin que cette quittance générale et presque timide ('...was probably a good deal owing to Coleridge').

L'expansion idéaliste

En l'absence de signes d'une influence plus précise et plus directe, nous nous contenterons donc de mettre en évidence le rôle important de la volonté dans

⁵⁷⁴ T. H. Green, *Miscellanies and Memoir* (London: Longmans, Green, and Co, 1888), p.127.

⁵⁷⁵ B. Bosanquet, *Essays and Addresses* (London: Swan Sonnenschein & Co, 1889), p.110.

⁵⁷⁶ J. Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy* (Cambridge: Deighton, Bell & Co, 1870), p.233.

l'idéalisme britannique, et les multiples modifications subtiles que lui apportent chaque penseur – gardant toujours, comme pôle de référence, la volonté coleridgienne.

La volonté, dans la pensée idéaliste, conserve comme dans le spiritualisme français une fonction déterminante : celle de révéler l'individu à lui-même, et de lui permettre, au terme et au travers de cette révélation, de se développer, voire de se créer en tant que personne une et unique. Mais, ainsi que Pucelle le remarque très justement, l'idéalisme anglais n'est pas uniquement centré sur l'individu ; l'idée de totalité organique y est cruciale, tout comme celle de synthèse entre sujet et objet, qui annonce, à l'instar de la synthèse schellingienne, le dépassement de l'expérience individuelle dans l'indifférence absolue. En fait, de manière presque insensible, le mouvement semble évoluer de l'affirmation d'une certaine primauté de la conscience et du moi vers une vision 'totale' du monde, dans laquelle l'individu ne fait que s'inscrire – il est vrai en tant qu'acteur privilégié.

Pucelle date implicitement la naissance de l'idéalisme anglais de l'émergence de l'œuvre de James Frederick Ferrier, celui-là même auquel on doit l'inventaire de la plupart des passages plagés dans la *Biographia Literaria*, et l'augmentation subséquente du discrédit de Coleridge, en tant que philosophe. La philosophie de Ferrier est fondée sur la distinction du moi et de la nature, dans un acte de négation où se révèle la conscience :

La perception suppose un 'Je' et un 'Non-Je', un sujet et un objet. Dualité qui implique un 'acte de discrimination.' Mais nul acte de discrimination ne peut sortir de la passivité des sensations ; il faut donc autre chose, le surgissement absolu d'un 'Je', pour donner un sens à l'opposition entre moi et le monde. Le seul lien entre la matière et l'esprit est une relation de négation, d'oppositon : l'homme accède à l'existence personnelle par un acte d'initiative.⁵⁷⁷

L'initiative en question relève de la volonté, puisque le moi, ou l'esprit 'has a power of self-determination, which is no other than the Will.'⁵⁷⁸ Ce positionnement autonome du 'Je', ainsi que le résumé de Pucelle, peuvent faire songer à Fichte, mais aussi à Biran, particulièrement pour ce qui concerne l'interdépendance du moi et du non moi, qui ont besoin l'un de l'autre pour exister, au travers même de la négation

⁵⁷⁷ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.57.

⁵⁷⁸ J. F. Ferrier, *Institutes of Metaphysics: The Theory of Knowing and Being* (Edinburgh and London: William Blackwood & Sons, 1854), p.246.

de l'un par l'autre. De manière intéressante, Pucelle rapproche Ferrier de John Grote, et ce dernier de Biran lui-même :

A partir du chaos primitif, les sensations s'ordonnent et se distinguent peu à peu, formant un univers cohérent grâce au jugement discriminatif. C'est à ce développement graduel de la conscience que J. Grote consacre ses analyses les plus originales qui rappellent Maine de Biran de très près par leur inspiration.⁵⁷⁹

Plus précisément, chez Grote, 'la conscience d'exister se développe par le sentiment de la résistance et par l'expérience de l'effort. Le Cogito de J. Grote est donc plus biranien que cartésien ; dès l'origine, il jette un pont entre le sujet et l'objet'.⁵⁸⁰ Mais, comme l'implique l'idée de 'développement graduel', la conscience et la connaissance dont Grote fait état sont le fruit d'un effort constant, et amenés à évoluer, à travers d'incessantes 'corrections' : 'we gain our knowledge by a succession of mental efforts which are perpetually self-correcting'⁵⁸¹ Dans ces conditions, il apparaît que Grote n'est pas aussi tranché que Biran, toujours prompt, nous l'avons vu, à disqualifier l'organique et le physiologique – en un mot, la nature – comme étrangers par essence à l'activité de l'esprit. La volonté, en tant que manifestation de ce qui s'apparente à une liberté propre, et est donc justiciable de la morale, n'est pas tout à fait distincte du désir :

I have mentioned that human conduct is compounded internally, in various degrees, of principle and impulse. In other words, the primary desire (so to call in general the original spring of action) rarely acts immediately to influence conduct, but commonly is mingled in the thought with various other things and these together result in the will or resolution from which the action proceeds. (...) Action is not the object of moral consideration unless in the mental process preceding it, mere desire has become converted into *will* by the mixture of something of imagination, deliberation, and choice. Otherwise the action is what, in our proper language, is called *involuntary* (...)⁵⁸²

Ce mélange de désir et d'un certain 'je ne sais quoi' qui le transfigure en matériel 'volontaire', mélange symbolisant la réconciliation ultime de l'esprit et de la nature – au profit du premier, bien sûr –, est bien davantage coleridgeën que kantien, ou même fichtéen ou schellingien ; Hegel est bien entendu sans doute beaucoup plus présent à l'esprit des idéalistes anglais que leur compatriote, le 'philosophe ineffectif', mais, à cet égard, on ne peut s'empêcher de songer à l'anticipation

⁵⁷⁹ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre* p.78.

⁵⁸⁰ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.77.

⁵⁸¹ J. Grote, *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science, Part I.* (Cambridge: Deighton, Bell, and Co, 1865), p.3.

⁵⁸² J. Grote, *A Treatise on the Moral Ideals* (Cambridge: Deighton, Bell & Co, 1876), p.121.

évoquée par Muirhead. D'autant que, rappelons-le, il semble que Coleridge n'ait jamais lu plus de quatre-vingt dix pages du dernier 'transcendantaliste' allemand.

La nature hybride de la volonté n'est pas seulement admise par les tous premiers idéalistes ; elle l'est également par le premier idéaliste d'envergure, Thomas Hill Green. Au cœur de son ouvrage capital, les *Prolegomena to Ethics*, ce dernier soutient en effet que

Will then is equally and indistinguishably desire and thought – not however *mere* desire or *mere* thought, if by that is meant desire or thought as they might exist in a being that was not self-distinguishing and self-seeking, or as they may occur to a man independently of any action of himself; but desire and thought as they are involved in the direction of a self-distinguishing and self-seeking subject to the realisation of an idea. If so, it must be a mistake to regard the will as a faculty which a man possesses along with other faculties – those of desire, emotion, thought, &c. – and which has the singular privilege of acting independently of other faculties, so that, given a man's character as it at any time results from the direction taken from those other faculties, the will remains something apart which may issue in action different from that prompted by the character. The will is simply the man. Any act of will is the expression of the man as he at the time is.⁵⁸³

Pour Green, comme pour Ferrier et pour Grote, l'individu *est* avant toute chose sa volonté, en ce qu'elle lui permet de se distinguer, de se détacher du monde qui l'entoure. Ici encore, les trois penseurs rejoignent Coleridge, pour lequel il est vrai, si 'je' et volonté sont synonymes, la réalisation de soi passe par la soumission à la Raison, comme représentante, dans la nature humaine, de la divinité, bonne et universelle. L'identification moi/volonté est également biranienne, ainsi que nous l'avons suggéré avec Ferrier, mais, comme nous venons de le rappeler, la rencontre entre volonté et désir ne l'est pas.

C'est avec la seconde génération idéaliste que la volonté, en tant que concentration et concrétisation du moi, va perdre de l'importance. Francis Herbert Bradley, déterminé à ne perdre de vue aucune parcelle de la 'réalité', à ne sacrifier aucune relation, aucune connexion sur l'autel de l'homogénéité/l'unité, entre alors dans le débat avec cette idée que

Loin d'être, comme le croient les néo-kantiens, la clef des problèmes, le *moi* n'est lui-même qu'un tissu de problèmes, et il est quasi impossible de le définir : il n'est pas le *contenu* actuel des états sentis, une sorte de section transversale dans le présent, car le moi déborde le présent ; il n'est pas davantage la moyenne de ces états, le comportement habituel d'un

⁵⁸³ T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, (Oxford: Clarendon Press, 1907), p.173.

individu, son *caractère*, car non seulement il faudrait tenir compte de ses proches, de son entourage, mais il ne faut pas oublier les ruptures dans l'histoire individuelle (...) On se trouve alors en présence d'un dilemme : si l'on concentre le moi en un point (son essence), c'est *moins* que le moi ; si l'on en étend le contenu au-delà de ces bornes, c'est *plus* que le moi ; il perd son identité.⁵⁸⁴

Cette indétermination est liée au fait que, pour Bradley, l'expérience individuelle immédiate est celle du 'Feeling' :

I take feeling in the sense of the immediate unity of a finite psychical centre. It means for me, first, the general condition before distinctions and relations have been developed, and where as yet neither any subject or object exist. And it means, in the second place, anything which is present at any stage of mental life, in so far as it is only present and simply is.⁵⁸⁵

Le fait que la première aperception se distingue du moi, qui est par ailleurs indéfinissable, est déjà difficile à accepter, après que la plupart des idéalistes se sont entendus sur la correspondance entre les limites de ce même moi et celles de la conscience. Mais ce n'est pas terminé : le moi lui-même ne s'épuise pas dans la volonté, loin de là : l'unité du 'feeling' explose en un certain nombre de distinctions et de relations, à travers un processus de différenciation impulsé par un désir d'expansion. Et c'est ainsi que l'âme voit émerger ses fonctions 'théoriques' et ses fonctions 'pratiques.' Seules ces dernières peuvent être dites 'contenir' la volonté, qui n'est dès lors plus la base de toute existence consciente d'elle-même, mais juste une de ses fonctions. 'The radical view that reality is in the end will and intelligence has somehow a secondary position'⁵⁸⁶, au fondement du volontarisme métaphysique, est précisément ce que Bradley cherche à détrôner :

Will in my judgement must imply something in the self or beyond the self which is other than the will, and, apart from this 'other', I cannot find any sense or meaning in the 'will' either of man or of God. There is to me no thinking without something which thinks and again something, which is thought of – something in either case, which is other than mere thought. And in the same way, there is no willing except that which booth proceeds from something and changes something – something again in either case, which is other than will. And I may add that to me will involves not only perception, but also idea, and that I find this hard to reconcile with a secondary position of intelligence.⁵⁸⁷

Il ne faut pas en conclure pour autant que Bradley ne considère pas que la volonté mérite un traitement particulier ; la série de trois articles intitulée *The Definition of*

⁵⁸⁴ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.197.

⁵⁸⁵ F. H. Bradley, *Appearance and Reality* (London: Elibron Classics, 2005), p.459.

⁵⁸⁶ F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (London: Elibron Classics, 2001), p.96.

⁵⁸⁷ Bradley, *Essays on Truth and Reality*, p.96.

Will, publiée dans *Mind*⁵⁸⁸, prouverait, à qui en douterait, le contraire. La volonté demeure pour lui déterminante, dans la mesure où elle implique le changement, et l'évolution. Elle est aussi une expérience éminemment humaine, dont il s'agit de rendre compte en tant que telle :

The will of which I speak, is the will which is known and experienced as such. It is not something in a world beyond and behind the contents of our experience, something to be reached only by an inference valid or vicious. In other words we are to remain here within the limits of empirical psychology.⁵⁸⁹

Précision importante pour au moins deux raisons : tout comme Green et ses confrères (et, rappelons-le, Biran), Bradley tient à montrer qu'il ne s'oppose pas à la 'science' ou à l'empirisme, mais prétend au contraire y apporter des corrections bienvenues ; nous reviendrons sur cette attitude caractéristique du spiritualisme et de l'idéalisme, déjà rencontrée ici et là. L'aspect pragmatique de la volonté bradleyenne est également de nature à rassurer quiconque serait tenté de comprendre son étude des 'fonctions' de l'esprit humain comme une division arbitraire de plus, fruit d'une méthode supposément obsolète. La volonté n'existe en effet pas en dehors de sa manifestation, comme chez Biran : 'a volition is 'the self-realisation of an idea with which the self is identified', and in psychology there is in the end no will except in the sense of volition'.⁵⁹⁰ L'idée est qu'une volition est ce dont tout le monde fait l'expérience très régulièrement, au quotidien, comme chez Biran. Mais à la différence de celle du philosophe français, cette volition n'est ni le premier objet du sens intime (celui-ci étant le 'feeling'), ni égale à la conscience de soi ; elle est juste ce que l'effort biranien ne peut être, par nature – une force de progrès, de transformation.

3.3.3. Rencontre en Amérique : Emerson, Cousin et Coleridge

Les relations directes entre le spiritualisme français et l'idéalisme anglais furent très rares, pour ne pas dire inexistantes. Les deux courants, trouvant leurs sources respectives dans une certaine tradition nationale mais aussi dans l'idéalisme allemand, reflètent des préoccupations similaires, et oscillent de la même façon entre

⁵⁸⁸ Voir Francis H. Bradley, 'The Definition of Will, I', vol. 11, n. 44 (1902), 437-469, 'The Definition of Will, II', *Mind*, vol. 13, n. 46 (1903), 145-176, 'The Definition of Will, III', vol. 13, n. 49 (1904), 1-37.

⁵⁸⁹ Bradley, 'The Definition of Will, II', 145.

⁵⁹⁰ Bradley, 'The Definition of Will, II', 145.

individualisme et cosmologisme. Mais ils font songer à ces lignes parallèles, qui tendent infiniment vers le même but, sans se rencontrer jamais.

Ou plutôt, ils ne se seraient jamais rencontrés en effet, le transcendentalisme américain n'eût-il jamais existé. Ce mouvement, se voulant régénérateur et fécond, n'a jamais, en les personnes de ses fondateurs et plus particulièrement de son ambassadeur le plus important, cherché à dissimuler ses sources d'inspiration. Et si l'idéalisme allemand se trouve sans doute au premier rang de celles-ci, l'influence des sources anglaises et françaises ne saurait être minimisée, au moins parce que c'est à travers ces dernières que les transcendentalistes ont fait connaissance avec le premier : 'the first genuine interest in German philosophy [came] through English and French sources – through Coleridge and Cousin (...).'⁵⁹¹ Cousin et Coleridge, nous dit donc ici Henry David Gray, ont précédé Kant, Fichte, Schelling et Hegel dans l'esprit d'Emerson et de ses compatriotes. Et c'est en grande partie grâce à William Ellery Channing, pionnier du mouvement, qui 'brought to American Unitarianism an appreciation of the French and English elements (...)'⁵⁹², même s'il était 'far from being a philosopher'.⁵⁹³

Cela dit, si Coleridge fait déjà partie des lectures de Channing, ce n'est que plus tard que son rôle individuel est reconnu comme déterminant, approximativement au même moment que pour Cousin ; mais les rayonnements des deux hommes ne sont pas du même ordre :

Cousin's influence in America began when his *Introduction to History of Philosophy* was translated by H. G. Linberg and published in Boston in 1832, and more especially when, two years later, his *History of Philosophy in the Eighteenth Century*, containing his vigorous criticism of Locke, was translated and published with an elaborate introduction by Caleb Sprague Henry, under the title *Elements of Psychology*.

But notable as was the influence of Cousin, that of Coleridge was certainly greater. In 1829 the *Aids to Reflection* was published with an introduction by James Marsh, who proposed Kant, Jacobi, the English Platonists, and Coleridge as a substitute for the current philosophy. In 1833 Frederick Henry Hedge wrote a review of this book, and at once brought the contribution of Coleridge to a focus.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ H. D. Gray, *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as expressed in the Philosophy of its Chief Exponent* (Stanford: Stanford University Press, 1917 (réed. 1977)), p.16.

⁵⁹² Gray, *Emerson*, p.20.

⁵⁹³ Gray, *Emerson*, p.20.

⁵⁹⁴ Gray, *Emerson*, p.22.

La critique de Hedge met néanmoins l'accent sur l'idéalisme allemand bien plus que sur Coleridge, et si l'auteur affirme que 'to those only is he obscure who have no depths within themselves corresponding to his depths'⁵⁹⁵, il regrette également que le poète-philosophe n'ait pas fait usage de ses capacités de réflexion et de compréhension dans une traduction doublée d'un compte-rendu exhaustif de la pensée allemande de son temps : étant donné son goût pour la métaphysique, avance-t-il,

Had it been given to him to interpret German metaphysics to his countrymen, as Mr. Cousin has interpreted them to the French nation, or had it been possible for him to have constructed a system of his own, we should not have regretted his indulgence of a passion which we must now condemn as a source of morbid dissatisfaction with received opinions (...). But thought so ill-qualified for the work of production, one would think the translator of *Wallenstein* might have interpreted for us all that is most valuable in the speculations of Kant and his followers.⁵⁹⁶

Coleridge, et Cousin lui-même, se voient ici réduits à l'état de simples hérauts d'une pensée qu'ils n'auraient pas pu produire. Marsh est plus sensible que Hedge à l'apport personnel de Coleridge, comme cela ressort de son *Preliminary Essay*, en tête des *Aids to Reflection*. Mais sa connaissance de Cousin, d'un autre côté, est assez limitée, comme en témoigne certaines lettres à, de, ou mentionnant juste George Ripley, autre transcendantaliste, plutôt intéressé par le philosophe Français. Dans l'une de ces lettres, Ripley admet que, dans ses propres travaux, 'I have ventured to make some distinct references to your Edition of the *Aids to Reflection*; and also to exhibit a view of Coleridge in which I cannot hope for your sympathy. However, I am sure that we are both labouring for the same object; and if you can make Coleridge instrumental to the restoration of a spiritual philosophy among our countrymen, I will à l'autre hand for Cousin.'⁵⁹⁷ Le commentaire de Ripley auquel ce dernier ne s'attend pas à ce que Marsh souscrive, nous renseigne une note, est le suivant : 'Coleridge cannot satisfy the mind whose primary want is that of philosophical clearness and precision. He is an inspired poet...; but the practical architect, by whose skill the temple of faith is to be restored, cannot be looked for in him.'⁵⁹⁸ Malgré cela, Ripley reconnaît que le philosophe français et son homologue

⁵⁹⁵ F. H. Hedge, 'Coleridge's Literary Character', *The Christian Examiner*, 14 (March 1833), 108-129 (p.108).

⁵⁹⁶ Hedge, 'Coleridge's Literary Character', p.109.

⁵⁹⁷ In J. Duffy (ed.), *Coleridge's American Disciples: The Selected Correspondence of James Marsh* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1973), p.211.

⁵⁹⁸ Duffy (ed.), *Coleridge's American Disciples*, p.212.

britannique peuvent être utilisés pour la *même* cause ; ce qui nous conforte dans cette idée que les transcendentalistes perçoivent un lien fort entre les deux mouvements que ces penseurs représentent.

C'est avec Emerson que le transcendantalisme prend sa forme la plus originale et la plus féconde. Mais l'évolution de l'esprit du plus éminent transcendentaliste américain se fait, comme il le préconise lui-même, de manière organique : Emerson se nourrit de pensée occidentale et orientale, des anciens et des modernes, de science et de métaphysique, pour progressivement émerger, à la fois fort de leur substance, et détaché d'elle, en penseur neuf et autonome. Si l'auteur anglais contemporain à avoir eu le plus d'influence sur le philosophe de Concord est sans aucun doute Carlyle, Cousin et Coleridge sont définitivement présents dès le début de sa croissance, avant même son premier voyage en Europe : en 1829, 'drawing upon his readings in German Higher Criticism and the works of Samuel Taylor Coleridge and Victor Cousin, among others, in sermons before his congregation Emerson rehearsed many of the themes that would later characterize his teachings for the public in lectures and essays'.⁵⁹⁹

Coleridge, malgré la déception qu'a pu être sa rencontre en 1833 (rapportée dans *English Traits* et que l'on peut comparer à la visite faite par Wordsworth et Coleridge lui-même à Klopstock en 1798), demeure une source d'inspiration permanente pour Emerson, tout au long de sa vie. Cela est moins sûr pour ce qui concerne Cousin. Comme Ripley le laisse entendre, l'approche cousinienne de la philosophie se veut beaucoup plus exacte et formelle que celle de Coleridge. Et c'est précisément cela qui est de nature à contrarier Emerson, qui, dans son *Oration delivered before the Literaries Societies of Dartmouth College* (Juillet 1838), pointe vers les limites de toute tentative d'enfermer la vérité dans quelque système :

Take for example the French Eclecticism, which Cousin esteems so conclusive; there is an optical illusion in it. It avows great pretensions. It looks as if they had all truth, in taking all the systems, and had nothing to do but to sift and wash and strain, and the gold and diamonds would remain in the last colander. But Truth is such a flyaway, such a slyboots, so untransportable and unbarrelable a commodity, that it is as bad to catch as light. Shut the shutters never so quick to keep all the light in, it is all in vain; it is gone before you can cry, Hold. And so it happens with our philosophy. Translate, collate, distil all the systems, it steads you nothing;

⁵⁹⁹ R. A. Bosco, *Ralph Waldo Emerson, 1803-1882. A Brief Biography*, in J. Myerson (ed.), *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p.12.

for truth will not be compelled in any mechanical manner. But the first observation you make, in the sincere act of your nature, though on the veriest trifle, may open a new view of nature and of man, that, like a menstruum, shall dissolve all theories in it; shall take up Greece, Rome, Stoicism, Eclecticism, and what not, as mere data and food for analysis, and dispose of your world-containing system as a very little unit.⁶⁰⁰

Emerson est plus enclin à accorder le nom de vérité à l'intuition du moment qu'à une architecture particulière, fonctionnelle certes, mais vouée à ne représenter qu'un pan du réel. C'est d'ailleurs ce que lui reprochent des critiques prompts à distinguer l'Eclectisme d'une certaine tradition de pensée anglo-saxonne – identifiée souvent à l'enseignement de Carlyle, que nous comprenons ici comme son représentant, et comme le successeur malgré lui de Coleridge. Répondant à Andrews Norton, qui, dans un numéro du *Boston Daily Advertiser* du 27 Août 1838⁶⁰¹, assimile Cousin et Carlyle et les présente comme les nouvelles idoles de l'époque, G. T. Davis, dans le *Boston Post* du 31 Août 1838, affirme, à la John Stuart Mill, que 'it is impossible to conceive two men more unlike than Victor Cousin and Thomas Carlyle'.⁶⁰² Il poursuit ainsi :

Cousin is a philosopher – a metaphysician – remarkable for his good taste – good sense – uncommon logical powers, and the clearness and elegance of his style. He is a rigorous logician – one of the severest reasoners that can be found. With him no proposition can be admitted till it has given an account of itself, and fully verified its claims to understanding. Carlyle, on the other hand, is no philosopher – no metaphysician. (...) He is a poet, a seer, who has frequent and glorious glimpses of truth, and of sublime and far reaching truth, too; but one who never verifies what he sets forth as truth – who never asks how he knows what he sees is truth, or shows us how we may know that it is truth. He has genius; in many respects he is a remarkable man; and not withstanding his eccentric, and very objectionable style, he may be read with pleasure, and with profit.⁶⁰³

Observons qu'il pourrait être tentant de remplacer, ici, 'Cousin' et 'Carlyle' par, respectivement, 'Maine de Biran' et 'Coleridge', tant les portraits esquissés par le journaliste américain évoquent les prédécesseurs des deux hommes. Mais nous reviendrons bientôt sur ces résonnances et leur signification. Notons auparavant que si Davis tient à rendre manifeste le contraste entre le penseur Français et son contemporain Britannique, c'est pour mieux placer les transcendentalistes, et en

⁶⁰⁰ R. W. Emerson, *Literary Ethics. Oration delivered before the Literaries Societies of Dartmouth College, July 24, 1838*, in *The Works of Ralph Waldo Emerson* (London: Routledge and Sons, 1910), p.584.

⁶⁰¹ A. Norton, 'The New School in Literature and Religion', in R. E. Burkholder and J. Myerson, *Critical Essays on Ralph Waldo Emerson*, (Boston, Massachusetts: C. K. Hall & Co, 1983), pp.31-34.

⁶⁰² G. T. Davis, 'The Divinity School Address', in Burkholder and Myerson (eds.), *Critical Essays*, p.38.

⁶⁰³ Burkholder and Myerson (eds.), *Critical Essays*, pp.38-39.

premier lieu Emerson, dans la lignée du second, et se conserver la parenté du premier :

They whom we have designated as Transcendentalists, are not in the habit of speaking respectfully of Cousin. They do not study him, and we may venture to assert, that they are ignorant of both the method and spirit of his philosophy. It is wrong, altogether wrong, therefore, to represent them as the followers of Cousin. It is a wrong to them; and still a greater wrong to those individuals among us who do really study and take an interest in Cousin's system of philosophy.⁶⁰⁴

Davis finit par émettre des doutes sur la capacité de la pensée rêveuse d'Emerson à s'enraciner dans le cœur et l'esprit des américains, peuple pratique et laborieux.

Si l'on peut s'accorder avec lui sur le fait que le Transcendentalisme et l'Eclectisme sont très différents de nature – après tout, l'*Oration* juste évoquée d'Emerson le confirme sans possibilité d'appel – il est également avéré qu'il va trop loin lorsqu'il dit des transcendentalistes qu'ils n'étudient, ne connaissent même pour ainsi dire pas la pensée de Cousin – là aussi, le texte d'Emerson, ainsi que d'autres sources telles que citées plus haut, viennent le contredire. Le fait est que Cousin joue un rôle déterminant, pour Emerson et ses pairs, en remettant en question le 'matérialisme' dérivé de John Locke, et en récupérant la méthode expérimentale, pour la mettre au service des intuitions de la raison – tous aspects du cousinisme amplement décrits par Davis⁶⁰⁵. D'un point de vue historique, Cousin est essentiel pour les transcendentalistes ; mais cela ne signifie pas qu'ils devaient en continuer scrupuleusement la pensée – le propre de *leur* pensée est de dépasser toute expression antérieure de sa ou ses vérités, comme le dit Emerson.

Revenons maintenant à cet étrange phénomène, qui veut que Cousin et Carlyle soient perçus, régulièrement, comme les représentants les plus 'représentatifs' des deux écoles anti-matérialistes que l'on trouve respectivement en France et en Angleterre, dans les années 1830. En réalité, si l'on se souvient des conditions dans lesquelles les idées de Biran et de Coleridge se propagent au début du dix-neuvième siècle, il n'y a là rien de bien surprenant. Cousin, sans être, nous l'avons vu, réductible à une sorte de Maine de Biran public, agit comme une vitrine, dans laquelle se côtoient la pensée du philosophe de Bergerac, mais aussi l'idéalisme allemand et l'école écossaise du sens commun. D'un autre côté, Carlyle, malgré sa défiance, voire son mépris envers

⁶⁰⁴ Burkholder and Myerson (eds.), *Critical Essays*, p.40.

⁶⁰⁵ Burkholder and Myerson (eds.), *Critical Essays*, p.39.

Coleridge, n'est pas sans reprendre son flambeau de défenseur d'une certaine primauté de l'esprit contre toutes les tendances matérialistes et mécanicistes de son siècle.

Mais la pensée d'Emerson, nous l'avons déjà dit, est telle qu'elle ne peut être affiliée à aucune autre de manière complète et définitive. L'amitié avec Carlyle n'implique pas une analogie, en termes d'idées philosophiques, politiques, morales ou même religieuses. Les emprunts faits à Coleridge, et notamment la distinction entre 'Reason' et 'Understanding', se voient transfigurés et adaptés au mouvement de la réflexion de l'ancien prêcheur.

La volonté, chez Emerson, est une notion problématique. Si le Transcendentalisme américain est avant tout une réaction contre la réduction de l'expérience humaine à l'expérience des sens, prise dans son acception la plus matérialiste – ce qui explique son intérêt pour les réactions spiritualiste et idéaliste –, ce n'est pas pour autant qu'il lui substitue une psychologie 'scientifiquement' établie, à partir de constats, comme chez Biran, ou de postulats, comme chez Coleridge. De constats et de postulats, la pensée d'Emerson en est pleine ; mais là où Biran et Coleridge décrivent *et* prescrivent, chacun donnant à l'une des activités plus ou moins d'attention selon le contexte et leurs tendances propres, Emerson est presque toujours occupé à *prescrire* ; comme le nom de l'un de ses recueils l'indique, c'est au problème de *The Conduct of Life* qu'il accorde la plus grande partie de son temps et de son énergie. Et la réponse à ce problème est simple : l'individu, pour être heureux et épanoui, doit être pleinement lui-même, c'est à dire laisser s'exprimer ce qu'il a en lui de spontanément divin, cette lumière intérieure qu'il tient de l'Ame suprême (*The Over-Soul*). Dans ces conditions, tout ce qui est 'mort' – les formes, les institutions de toutes sortes – doivent être en permanence transcendées ou abandonnées, telles les peaux successives d'un animal qui ne cesserait de muer. Or la volonté est elle-même, de manière paradoxale, un obstacle à la spontanéité ; oui, l'âme est active, mais le choix délibéré, fruit d'une prise en compte minutieuse de tous les paramètres, est de nature à entacher sa pureté, et celle de son action. Car qui dit délibération dit attention à ce qui ne devrait en aucun cas influencer mon action, par exemple le jugement des autres, ou certaines considérations stratégiques, qui reviennent elles-mêmes à l'attention 'tendencieuse' aux autres.

John Morley comprend cette incompatibilité dès le début du vingtième siècle :

In the appeal to the individual to be true to himself, Emerson does not stand apart from other great moral reformers. His distinction lies in the peculiar direction that he gives to his appeal. All those regenerators of the individual, from Rousseau down to J. S. Mill, who derived their first principles, whether directly or indirectly, from Locke and the philosophy of sensation, experience, and acquisition, began operations with the will. They laid all their stress on the shaping of motives by education, institutions, and action, and placed virtue in deliberateness and in exercise. Emerson, on the contrary, coming from the intuitional camp, holds that our moral nature is vitiated by any interference of our will. Translated into the language of theology, his doctrine makes regeneration to be a result of grace, and the guide of conscience to be the indwelling light ; though, unlike the theologians, he does not trace either of these mysterious gifts to the special choice and intervention of a personal Deity. Impulsive and spontaneous innocence is higher than the strength to conquer temptation. The natural motions of the soul are so much better than the voluntary ones. 'There is no such thing as manufacturing a strong will' for all great force is real and elemental.⁶⁰⁶

Si, dans le cadre de notre étude, nous ne pouvons souscrire ni à une telle assimilation entre Rousseau, Mill et Locke, ni à l'idée selon laquelle tous 'began operations with the will', il est assez évident, à la lecture d'un essai comme *Self-Reliance*, que Morley est dans le vrai. Ce qu'Emerson appelle à développer, ce n'est pas la volonté, mais le 'caractère', qui se confond avec la spontanéité individuelle déjà évoquée à plusieurs reprises. 'Character teaches above our wills. Men imagine that they communicate their virtue and vice by overt actions, and do not see that virtue or vice emit a breath every moment.'⁶⁰⁷

Mais le statut de la volonté, prise dans son acception la plus générale, n'est pas si clair qu'il n'y paraît. En effet, si Emerson se méfie de tout ce qui entrave le progrès de l'âme, il n'est pas toujours prompt à disqualifier le vouloir, sans doute puisque celui-ci, d'une certaine manière, peut être l'expression du désir pris dans son sens le plus noble autant qu'une tendance malsaine à la rationalisation. Ainsi dit-il, peu avant la citation précédente, que 'I suppose no man can violate his nature. All the sallies of his will are rounded in by the law of his being (...)'.⁶⁰⁸

Cette subordination de la volonté à la nature individuelle invite à réévaluer non seulement le potentiel de la première, mais aussi sa nature même : si elle dépend en

⁶⁰⁶ J. Morley, 'Introductory', in R. W. Emerson, *Miscellanies* (London: Macmillan and Co, 1912), p.xliv.

⁶⁰⁷ R. W. Emerson, *Essays* (London: J. M. Dent., 1980), p.38.

⁶⁰⁸ Emerson, *Essays*, p.37.

toutes choses du caractère, en quoi est-elle un danger pour celui-ci ? Cette confusion réapparaît en un certain nombre d'endroits, notamment dans *The Over-Soul* :

All goes to show that the soul in man is not an organ, but animates and exercises all the organs; is not a function, like the power of memory, of calculation, of comparison, but uses these as hands and feet; is not a faculty, but a light; is not the intellect or the will, but the master of the intellect and the will; is the background of our being, in which they lie, -- an immensity not possessed and that cannot be possessed. (...) And the blindness of the intellect begins, when it would be something of itself. The weakness of the will begins, when the individual would be something of himself.⁶⁰⁹

La volonté individuelle n'est donc bonne que lorsqu'elle se soumet à ce qui, de toute manière, la transcende. On croit retrouver ici le paradoxe de la volonté coleridgienne, dont l'actualisation dépend de sa soumission à la Raison, ou celui de la volonté bradleyenne, qui doit s'annuler d'elle-même pour se réaliser dans celle de Dieu. Mais chez Emerson, le problème est plus saillant, dans la mesure où le transcendantaliste admet implicitement l'impossible : qu'un pouvoir qui n'existe que dans la dépendance puisse se constituer en pouvoir indépendant, et menacer d'épuisement sa source. La solution se trouve sans doute dans le mot 'weakness' ; la volonté n'est plus elle-même si elle n'est pas traversée par l'énergie de l'âme.

3.3.4. La volonté comme symbole dans la lutte morale

Dans le cas de l'idéalisme comme dans celui du spiritualisme, on assiste à un repositionnement progressif de la volonté au cœur d'une vision plus englobante de la nature humaine, prenant en compte ses liens nombreux avec la nature, physique et 'psychique' pour ainsi dire. Même considérée comme la manifestation par excellence de l'individualité, elle n'est plus désolidarisée de son environnement, mais au contraire y retrouve sa source première, sa force intrinsèque. Nous sommes loin de la volonté extrêmement délimitée de Biran, ou de celle, 'supranaturelle', et en quelque sorte venue d'en haut, de Coleridge. Mais au-delà de cette évolution, et quelles que soient les différences entre les conceptions de la volonté que nous venons d'étudier, la volonté, comme témoignage de la vie spirituelle de l'être humain, spontanée et impossible à comprimer et à disposer dans un tableau préétabli, demeure le symbole d'un combat qui lie les deux mouvements étudiés, et tous leurs représentants, plus étroitement que tout autre thème : le combat contre le réductionnisme, classique,

⁶⁰⁹ Emerson, *Essays*, p.151.

empiriste ou positiviste. Parce qu'elle est vouée à rester une source de problèmes insolubles – ceux de la liberté, de l'imprévisibilité, du questionnement et de la signification, entre autres – elle ramène toujours à cette question de la part de l'esprit dans un monde que l'on aimerait parfois pouvoir restreindre à un certain nombre de lois qui, par nature, ne peuvent s'appliquer qu'à la matière, conçue en termes géométriques et dynamiques.

Cette répugnance à accepter une telle 'mécanisation' n'a pas pour seule cause un attachement à la complexité irréductible de la réalité ; elle est également liée à la conviction que l'on ne peut séparer connaissance et morale, que l'une implique l'autre et vice-versa. Une telle certitude est en effet indissociable de la reconnaissance de l'importance de l'élément spirituel dans les phénomènes du vivant : dès lors que l'on accepte une certaine part de signification dans ces phénomènes, on ne peut songer à les réarranger sans prendre en compte les conséquences que cela aura sur les valeurs, les idées qui leur sont consubstantielles. Tous les penseurs dont nous venons de présenter une partie de la pensée s'insurgent contre une conception purement 'factuelle' du savoir ; celui-ci doit nécessairement emporter avec lui une réflexion sur la vie telle qu'elle est, peut et doit être vécue – c'est à cette seule condition qu'il permettra un véritable et profitable progrès. Cette idée rejoint la formule classique de Rabelais, 'science sans conscience n'est que ruine de l'âme'.⁶¹⁰ Mais elle en approfondit les implications : d'un côté, une connaissance sans conscience est purement impossible, et de l'autre, c'est non seulement la poursuite aveugle de résultats probants, sans songer à leurs conséquences ou à leur possible misapplication, mais aussi et surtout une tension constante vers une connaissance exclusivement objective, c'est-à-dire au-delà du sujet, de tout sujet, qui est dangereuse. C'est ce genre de connaissance qui, bien avant qu'elle ne se traduise en produits visibles, tangibles, est de nature à transformer le sujet en objet, au prix d'une perte incommensurable. Et c'est précisément ce à quoi mènent un certain empirisme, et tous ses dérivés : le sensualisme, l'utilitarisme, l'hédonisme, et le positivisme, pour ne citer qu'eux.

C'est cette carence originelle de ces visions tronquées de l'expérience humaine qui constitue l'arrière-plan de cette assertion de Green :

⁶¹⁰ F. Rabelais, *Pantagruel* (Paris: Droz, 1946), p.47.

So far as moral philosophy can help to supply what is needed, it must investigate the mind of acting man as well as the wants and pleasures of suffering and enjoying man: we want, by the side of the philosophy of happiness, a philosophy of self-conduct, self-command, self-denial, self-forgetfulness; and that, not as something subsidiary to the other and for the end only of it, but as something parallel with it and of equal importance, a part or function of that same human nature or human life, of which happiness itself is a part or function. It is I suppose a general feeling that what is needed in respect of philanthropy, though to some extent *knowledge*, is still more *will*, and that such philosophies as by their principles are likely to strengthen the will are more valuable, and therefore perhaps likely to be more true, than such as go rather only to add to the knowledge.⁶¹¹

L'opposition que fait ici Green entre 'knowledge' et 'will' fournit au lecteur la clef du passage en son entier : il ne s'agit pas ici de pure spéculation, mais d'action, de dévotion, de tension. La réduction des finalités de la vie humaine à la recherche du plaisir et à l'évitement de la douleur ne va pas de soi, comme le prétendent les utilitaristes de toutes allégeances ; nulle progression, nulle affection, nulle *réalisation* n'est permise dans un ordre des choses qui ne reconnaît que les stimuli et les réactions qu'ils emportent. Ceux-ci ne sont guère que des rouages, ou encore l'huile qui les fait tourner, dans un système fermé sur lui-même.

John Grote, dans son *Examination of the Utilitarian Philosophy*, note également, dans la doctrine qu'il analyse, cette propension à privilégier un savoir pur, fait d'images et de concepts, sur l'activité même de vivre, et la réflexion qu'elle doit engendrer :

Something beyond experience and observation is needed for any form of moral science, and therefore the profession on the part of any proposer of such a form, that it keeps itself to observation and experience alone, is nugatory. Moral science is thus, even in the most rudimentary notion of it, not a science only, but an art, the 'ars artium', the art of life [...].⁶¹²

Cet 'art de vivre' implique de revenir à une compréhension plus complète de ce qui fait la valeur de la vie : si on ne peut faire abstraction du bonheur, il s'agit de ne pas négliger non plus le bien, comme aspiration fondamentale et moteur de l'action :

Human action, the putting forth of human nature, is a good thing in itself, and such of it as is really action, that is, not absorbed in self or in the sustentation of the acting being, has its degree of value in this way independent of the purpose to which it is applied, though conjunctly with this value it is required that the purpose should be a fitting one. (...) To say, right action is that which is conducive to happiness, is only true in

⁶¹¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, p.235.

⁶¹² Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, p.2.

the same manner in which it is also true to say, right action is the putting forth of the worthy activity of human nature.⁶¹³

La dignité humaine, comme bien en soi, et garantie d'une certaine considération pour les autres, dépasse donc le domaine de ce à quoi Grote se réfère comme à 'the idea of sentience'⁶¹⁴ Elle appelle la mise en action d'un principe actif, qui n'est autre que la volonté : 'virtue would not be virtue, nor generosity generosity, with the charm which we find in those ideas, if it were not for the consideration that we *choose* to be virtuous. It is the highest putting forth of what is as important a part of man's nature as his capacity for happiness, namely, his will.'⁶¹⁵ Celle-ci est la traduction concrète de 'the *aspiringness* or upward tendency of human nature'.⁶¹⁶

Cette aspiration, véritable *âme* de la volonté, et agent de la réalisation de soi, se retrouve aussi chez Bradley, de manière tout aussi claire :

Morality then is a process of self realisation, and it has two sides or elements which cannot be separated; 1) the position of the ideal self, and the making of that actual in the will; 2) the negation, which is inherent in this, the making unreal (not by annihilation but transformation) of the forever unsystematical natural material, and the bad self.⁶¹⁷

Le rôle de la volonté est encore une fois, ici, déterminant. Et l'on voit dans cette formule, en termes moraux, la transposition du fait préalablement établi de la familiarité entre esprit et matière, vouloir et désir : le 'bon' moi régénère le 'mauvais' moi, par une sorte de négation qui est moins un rejet qu'un refus de voir la matière prendre le dessus, en même temps qu'une élévation de sa nature. Ce genre de paradoxe n'est pas étranger aux idéalistes, et il n'est certainement pas rare chez Bradley. Voici ce que ce dernier affirme de la rencontre entre volonté personnelle et volonté divine :

You must resolve to give up your will, as the mere will of this or that man, and you must put your whole self, your entire will into the will of the divine. That must be your one self, as it is your true self; that you must hold with thought and will, and all other you must renounce, you must both refuse to recognise it as yours and practically with your whole self deny it. You must believe that you too are one with the divine and must act as if you believed it. In short you must be justified not by works but solely by faith.⁶¹⁸

⁶¹³ Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, pp.111-112.

⁶¹⁴ Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, p.107.

⁶¹⁵ Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, p.111.

⁶¹⁶ Grote, *An Examination of the Utilitarian Philosophy*, p.112.

⁶¹⁷ F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p.234.

⁶¹⁸ Bradley, *Ethical Studies*, p.325.

Comment peut-on à la fois volontairement nier sa volonté, et s'en trouver d'autant plus soi-même ? Ici, il semble que Bradley se trouve exactement entre Maine de Biran et Coleridge. Pour le premier, rappelons-le, la 'troisième vie' correspond à un abandon complet de sa propre volonté, une acceptation purement passive de l'intrusion, et de l'annihilation du moi, par la volonté divine. Pour le second, le salut de l'individu passe par la soumission de sa volonté à la Raison, faculté héritée de Dieu et conçue pour refléter, et faciliter la communication avec celui-ci. La volonté 'divinisée' de Bradley n'est ni tout à fait autodestructrice, dans la mesure où le moi continue d'exister, et plus encore s'accomplit en Dieu, ni tout à fait elle-même, dans la mesure où elle est niée pour devenir une autre, plus pure, moins entamée par la matière. En fait, il est possible de voir dans la relation entre moi et volonté, chez Bradley, la clef de ce paradoxe : nous l'avons évoqué, la volonté n'est pas tout chez l'auteur de *Appearance and Reality* ; et elle ne coïncide certainement pas avec le moi, qui est d'ailleurs toujours plus ou moins que ce que l'on perçoit de lui. Dans ce contexte, il n'est pas impossible, logiquement parlant, à ce dernier d'abdiquer sa volonté pour revêtir celle de Dieu. Cette nuance souligne encore, s'il en est besoin, l'étroite parenté entre moi et volonté chez Biran et Coleridge.

La morale de Bosanquet s'accorde avec celle de ses prédécesseurs en ce qu'elle lie volonté et possibilité d'atteindre le bien, et qu'elle invite l'être humain au développement de son individualité. Sur le premier front, il n'est rien de bien nouveau, comme en témoigne cette prise de position quelque peu conventionnelle :

A man is good when his will is good, and bad when his will is bad. It all depends upon what kind of thing he really has at heart when he acts. It does not depend on what he does, if you look at it from the outside. If a man says he meant well, when he did not, then he is a hypocrite. But we all know that a man may really mean well, and yet may make a mistake and do great harm. Then we do not call him a bad man, though we may call him a fool. This shows that it is the will which makes a man good or bad, and man's will is his choice; it is what his heart is really set on when he acts.⁶¹⁹

Mais au plan de la personne, et de ce qu'elle se doit à elle-même, on assiste à une systématisation intéressante du principe selon lequel l'individualité s'accroît non pas en se coupant du reste du monde, mais au contraire en abolissant les frontières qui la séparent de celui-ci, et en s'en nourrissant pour s'étendre. Ici encore, on ne peut s'empêcher de songer que Muirhead, en affirmant que Coleridge a balisé le

⁶¹⁹ B. Bosanquet, *Essays and Addresses* (London: Swan Sonnenschein & Co, 1889), p.110.

futur terrain d'étude des idéalistes anglais, avait quelque raison de le faire. C'est d'ailleurs ce même Muirhead qui met en lumière un aspect de l'œuvre du poète-philosophe faisant écho à l'expansion individuelle de Bosanquet, et soulignant ce qui y est implicitement nié, à savoir :

The habit of associating personality in ourselves with limitation and exclusiveness. This [Coleridge] holds, is founded in a mistake. Limitation cannot be its essence. Were it so, we should have to hold that 'the wiser a man became, the greater (that is) his power of self-determination, with so much less propriety can he be spoken of as a person ; and vice versa the more exclusive the limits, and the smaller the sphere enclosed – in fact the less Will he possessed – the more a person; till at length his personality would be at its maximum when he bordered on the mere animal or the idiot, when, according to all use of language, he ceased to be a person at all.' The truth, on the contrary, is that, with the increase of these limitations, the personality diminishes, though it is not permitted in a responsible will ever utterly to vanish. A man may become a fiend, but hardly a brute. In reality personality becomes more perfect in proportion as a man rises above the negations and privations by which the finite is differentiated from the Absolute, the human will from the divine, man from God.⁶²⁰

L'idée d'un moi non seulement 'expansionniste', si l'on peut dire, mais aussi pourvoyeur de sens, à travers le faisceau unificateur de sa volonté, n'est pas sans rappeler l'insistance permanente de Ravaisson sur l'unité, qui caractérise, pour lui, tous les phénomènes du vivant, ainsi que toutes les théories ayant prétention à les expliquer ; le danger que représente une doctrine tendant à nier cette unité est celui d'une désintégration pure et simple de tout ce qui donne à la vie sa signification :

Pour avoir voulu, laissant les fictions et le factice, se réduire au réel de l'expérience, au positif des faits, on se trouvait borné enfin aux seuls phénomènes, multiples, diffus, sans liaison ni unité, au matériel épars des apparences sensibles. C'était, sous une forme nouvelle, la doctrine qui avait été celle des sophistes et des épicuriens, et qu'on pourrait appeler la doctrine de la dissolution universelle.⁶²¹

Ravaisson a ici en tête l'extrême scepticisme de Hume ; mais l'écueil dans lequel se fourvoie le philosophe anglais lui semble être toujours dangereusement attractif pour un certain nombre de penseurs français. Parmi eux, c'est bien sûr Auguste Comte, le père du positivisme, qui s'en approche le plus. Cependant, Ravaisson montre, sans doute de manière orientée, comment Comte a fini par accepter l'unité presque théiste qui tenait son projet depuis le début.

⁶²⁰ Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, pp.227-228.

⁶²¹ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle* (Paris: Hachette, 1904), p.13.

Lachelier, qui écrit quelques vingt années après son maître, doit faire face à une nouvelle forme d'empirisme, déjà évoquée plus haut : celle de la psychologie expérimentale, menée en France par Théodule Ribot. C'est, plus que l'atomisation, la perte du sens de la vie individuelle qu'il déplore dans cette entreprise : 'ni raison, ni liberté, ni esprit : tel est le dernier mot d'une science qui semble ne conserver que par habitude, et comme un souvenir du passé, le nom de psychologie.'⁶²² Car enfin 'chacun de nous n'est pas, d'abord, un mécanisme d'états internes, puis un caractère, qui ne serait que l'expression de ce mécanisme, puis une réflexion ou un moi, témoin inutile et irresponsable de notre vie intérieure'.⁶²³

Ce refus de voir l'individu réduit aux mécanismes qui participent de la vie mais ne l'expliquent pas tout entière, Bergson y souscrit également. Gouhier, dans la précieuse étude de la relation de l'auteur de *Matière et Mémoire* avec Biran, établit que 'Biran et Bergson purifient le sujet de toutes les représentations qui le déforment en objet et, à la lettre, le dénaturent ; cette critique le découvre tel qu'il est dans son intériorité essentielle, son unité personnelle et sa liberté.'⁶²⁴ Cette liberté est, comme chez tous les auteurs étudiés ici, l'élément qui renverse la perspective purement physiologique ou environnementale, pour faire émerger l'idée de quelque chose à accomplir. Il s'agit toujours du même combat, un combat pour la reconnaissance de certains éléments d'explication plus que contre ceux qu'ils sont supposés compléter. Comme le dit Henri Delacroix, 'la position de Bergson à l'égard de Ribot et de la psychologie scientifique contemporaine est précisément celle de Biran à l'égard de Condillac, de Destutt de Tracy, de Cabanis. Bergson approfondit et complète la psychologie de Ribot comme Biran avait fait celle de Cabanis'.⁶²⁵

Tout comme les idéalistes anglais, les spiritualistes depuis Biran n'ont donc pas l'intention de dénier à la psychologie empiriste ou expérimentale sa part de vérité ; leur dessein est davantage d'attirer l'attention sur la différence de nature entre les phénomènes organiques et les phénomènes 'hyper-organiques', afin en partie d'éviter le risque d'un rétrécissement de la morale. Nous l'avons vu, chez Ravaisson, Lachelier et Bergson, la réalité spirituelle tend à dépasser l'individu, pour prendre la

⁶²² Lachelier, 'Psychologie et Métaphysique', p.110.

⁶²³ Lachelier, 'Psychologie et Métaphysique', p.142.

⁶²⁴ Gouhier, *Maine de Biran et Bergson.*, p.101.

⁶²⁵ H. Delacroix, 'Maine de Biran et l'école médico-psychologique', in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24 (mai-juillet 1924), 51-63 (p.52).

forme, au minimum, d'un esprit, et au maximum d'une cosmogonie. Lavelle, même s'il donne dans la métaphysique universaliste lui aussi, montre dans certains ouvrages un désir de rendre compte de l'individu tel qu'aux prises avec sa destinée, le sens de sa vie, concrètement. C'est dans ce contexte qu'il repense la fameuse opposition entre spiritualisme et matérialisme

Le matérialisme et le spiritualisme sont des doctrines qui n'ont pas de vérité en elles-mêmes, mais (...), selon la manière dont on agit, on peut rendre vraie l'une ou l'autre. (...) On comprend très bien qu'il puisse y avoir deux attitudes différentes de la conscience : l'une dans laquelle on n'a de regard que pour les choses ou pour les états, persuadé qu'il n'y a point d'existence ailleurs, où l'on vérifie partout le déterminisme sans penser qu'il nous appartient du moins tantôt de nous y abandonner, tantôt de le diriger : alors nous rendons le matérialisme vrai ; l'autre où le monde, au contraire, n'a de sens pour nous que dans la mesure où nous reconnaissons et où nous introduisons en la lui la présence d'une activité créatrice et valorisante : alors nous faisons nous-mêmes la vérité du spiritualisme.⁶²⁶

Ce passage remarquable met en lumière une idée, un principe qui sous-tend toutes les critiques adressées par tous nos auteurs à l'attitude empirico-matérialiste jusqu'ici : c'est de la manière dont on pense et conçoit le monde que procède notre comportement moral. Nous sommes ce que nous pensons. Ainsi, le plus grand danger d'un empirisme par trop réducteur n'est-il pas tant théorique que véritablement pratique. Et tout part du choix que l'on fait au commencement. Mais justement, tout part d'un choix ; et c'est de ce fait que Lavelle, discrètement, parvient à affirmer la primauté du spiritualisme :

C'est qu'en réalité le spiritualisme réside dans cette alternative même que nous acceptons de poser entre le matérialisme et le spiritualisme. Il est inséparable de l'exercice de la liberté, qui élève le moi infiniment au-dessus du monde des choses, et qui témoigne encore de sa présence dans l'acte par lequel elle se renie.⁶²⁷

Mais ce n'est pas pour autant que l'esprit existe, tel justement une chose solide et immuable : 'l'intérêt de cette analyse, c'est précisément de montrer qu'il n'y a point de réalité proprement spirituelle, et que l'âme, que l'on considère comme telle, n'est jamais qu'une possibilité qu'il dépend de nous de réaliser'.⁶²⁸ Toute la force de cette compréhension très originale du spiritualisme réside dans ce mot, 'possibilité.' Il implique l'idée de liberté et celle de réalisation, sans jamais préjuger de ce que l'âme

⁶²⁶ Lavelle, *De l'âme humaine*, p.15.

⁶²⁷ Lavelle, *De l'âme humaine*, p.16.

⁶²⁸ Lavelle, *De l'âme humaine*, p.16.

est ou sera au final – une sorte d'équilibre entre une foi coleridgienne et une véritable ouverture sur la multiplicité des virtualités.

3.4. Conclusion partielle : mouvements et signification

Ce chapitre sur les postérités des conceptions de la volonté de Biran et de Coleridge appelle un certain nombre de remarques. Nous les organiserons autour de quatre ‘pôles’ : la différence évidente entre la fortune de la volonté biranienne et celle de la volonté coleridgienne (1), l’importance historique de leur rôle à tous deux, malgré tout (2), l’étonnante absence de communication directe entre les représentants des mouvements spiritualistes en France et ceux de l’idéalisme anglais (3), et enfin l’évolution de ces mouvements et de leur rapport à la volonté (4).

3.4.1. Vouloir, avec ou contre

La postérité de l’effort biranien est l’histoire d’un fait primitif récupéré et enrichi au profit d’une lutte contre la réduction scientifique de l’humain à un objet de la connaissance. Victor Cousin et ses collègues de la Sorbonne sont les premiers à se servir ainsi de l’héritage biranien, avant que Félix Ravaisson et ses successeurs ne s’en emparent à leur tour. L’avantage de se placer dans la descendance directe du philosophe de Bergerac est que cela offre une alternative à la reconnaissance de Kant comme l’instigateur principal de la réforme épistémologique. Cela est particulièrement vrai dans le cas de Félix Ravaisson, Jules Lachelier et Henri Bergson, pour lesquels il est important de pouvoir se réclamer d’une tradition philosophique française. Un certain nombre d’éléments témoignent de la promptitude de la seconde génération des spiritualistes à situer Biran dans la lignée des philosophes ‘introspectifs’, depuis Descartes⁶²⁹. Cela est assez ironique, si l’on se souvient des efforts de François Picavet pour mettre en évidence le rôle du cartésianisme dans la constitution de la pensée des Lumières. Quoi qu’il en soit, l’hommage à Biran peut paraître, dans la plupart des cas, assez instrumental. Les théories de ceux qui s’en réclament, nous l’avons vu, n’auraient certainement pas été sanctionnées par Biran lui-même.

La volonté coleridgienne, d’un autre côté, si elle n’est pas nécessairement différente de celles de certains des idéalistes anglais, n’est jamais, par ces derniers, perçue de la sorte. Cela est sans doute lié au fait que la plupart de ces idéalistes en restent à la forme de la pensée de Coleridge, et n’en tirent que rarement les idées principales. D’une certaine manière, on peut avancer que Coleridge a aidé l’idéalisme anglais à

⁶²⁹ Voir ainsi l’article de Ravaisson dans la *Revue des Deux Mondes*, cité plus haut.

se construire, à se systématiser, en lui fournissant un contre-exemple. Sa contribution serait donc pour partie négative – pour partie seulement, car il est tout aussi probable que si James Ferrier ou Thomas Hill Green sont si prompts à critiquer Coleridge, c'est parce qu'ils sont conscients de ce qu'ils appartiennent au même camp, et l'assimilation à cette personnalité peut être aussi justifiée que fatale.

3.4.2. L'origine d'un mouvement

De ce qui précède, il suit que le rôle de Biran, dans la création d'un mouvement original et durable, n'est pas discutable. Ce rôle est, au dix-neuvième siècle, à la fois tenu pour acquis par ses disciples, et sans doute déformé. Il est intéressant de constater que, à l'aube du vingt-et-unième siècle, le besoin se fait sentir de le réaffirmer. Cela est suggéré par de nombreuses critiques, à commencer par Bruce Bégout et Frédéric Worms.

Le rôle de Coleridge est bien plus difficile à établir. Certes, il est généralement plus connu en Angleterre (voire même en France) que Biran l'est en France. Aucun des idéalistes de son pays ne peut ignorer son existence. Mais l'absence d'une unanimité sur son apport, et particulièrement sur l'importance de sa théorie de la volonté, laisse à penser qu'il n'est pas le 'fondateur' qu'Arnold, contre toute attente, voit en lui. A cet égard, c'est sans doute John Stuart Mill qui lui a rendu le plus grand service, en divisant comme il l'a fait la pensée anglaise en deux camps bien distincts, et en faisant de l'auteur de *On the Constitution of Church and State* la source de l'un d'eux. Cela cependant ne saurait masquer la réalité d'un certain rejet, de la part de ceux qui précisément appartiennent à ce camp, d'une pensée considérée comme fragmentaire et peu originale. Ce manque d'originalité pourrait justement signifier qu'il a contribué à la transmission des idées de Kant, de Fichte et de Schelling, à un moment où leurs œuvres étaient encore peu traduites ou résumées Outre-manche. Mais, si l'on prête attention à la manière dont la *Biographia Literaria* fut présentée comme un plagiat pur et simple par Ferrier, ou dont Thomas Hill Green regrette que Coleridge n'ait en fait pas exposé la doctrine kantienne comme il aurait pu le faire, il est difficile de ne pas voir là aussi un échec.

Finalement, l'argument en faveur d'un rôle déterminant de Coleridge qui semble être le plus fort est celui-ci : le poète-philosophe est bien le seul de sa génération à s'intéresser comme il le fait à l'idéalisme allemand, et à proposer un ensemble, sinon

cohérent, sinon total, d'idées contraires à l'empirisme – dans les domaines épistémologique, social, politique et religieux.

3.4.3. Une ignorance mutuelle

La dernière observation que nous ferons ici concerne le fait surprenant de l'apparente absence de dialogue, ou même de simple reconnaissance, entre le spiritualisme français et l'idéalisme anglais. Certes, ces deux mouvements sont bien davantage que des miroirs l'un de l'autre ; pourtant, ils ont en commun un certain nombre de principes (à commencer par la spécificité des phénomènes de l'esprit), ainsi que le combat incessant contre la tendance scientiste à l'objectivisation pure et simple de tout ce qui a trait à l'humain.

Jean Pucelle explique ce silence par un choix de se concentrer sur les sources, et sur l'espace national :

Leur commune admiration pour l'idéalisme allemand eut pu rapprocher ces philosophes. Mais c'est tout le contraire qui se produit : uniquement soucieux de pousser plus avant leur réflexion en recourant aux sources, et de transposer leurs découvertes dans le sens de leurs traditions nationales, le kantisme anglais et le kantisme français, si originaux chacun dans son genre, se développent parallèlement sans interagir.⁶³⁰

Si nous convenons, avec Pucelle, que les idéalistes comme les spiritualistes cherchent avant tout à développer et à enrichir leur 'traditions nationales', nous considérons que les appellations de 'kantisme anglais' et de 'kantisme français' sont injustifiées, tant il est vrai que dans le premier cas, le kantisme se voit souvent complété par un empirisme très anglo-saxon, et dans le second, la contribution de Biran s'avère au moins aussi déterminante que celle de Kant, si ce n'est plus.

3.4.4. Le sens d'un mouvement

Dans les deux cas du spiritualisme français et de l'idéalisme anglais, la volonté, tout en restant au centre du débat, se voit progressivement noyée sous un certain nombre de considérations toujours plus grandes sur les forces à l'œuvre dans l'univers, et leur sens profond. Cela correspond, d'après nous, à une évolution sans doute nécessaire, après que le concept de volonté a été réintroduit par Biran et Coleridge, pour affronter la tradition empiriste, qui loin de s'affaiblir, se réinvente sous plusieurs formes, telles l'utilitarisme ou le positivisme. Cette évolution n'implique

⁶³⁰ Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, p.12-13.

pas un retour à l'arbitraire métaphysique ; au contraire, dans les deux pays, le renouveau du principe spirituel s'accompagne d'une réflexion à la logique sévère, voire 'scientifique.' De la même manière, la plupart des spiritualistes et des idéalistes ne cherchent pas à discréditer les travaux de leurs adversaires, mais à les compléter et à en corriger les aspects dangereux. Cela dit, particulièrement après qu'il fut apparu comme un renouveau, et se soit parfois concrétisé en 'doctrine officielle', il paraît naturel que le mouvement, toujours plus axé sur ce qui échappe par nature à la vérification, aie dû perdre de son influence ; son apogée (Bergson, Bradley, Bosanquet) correspond également à son ultime transformation et, en dernière analyse, à l'amorce de son déclin.

Conclusion

Au terme de cette comparaison entre les conceptions de la volonté de Maine de Biran et de Coleridge et entre les réceptions dont les unes et les autres ont fait l'objet, il s'agit de se demander si nous sommes davantage capables de répondre à la question : 'Dans quelle mesure, et de quelle manière, la fondation du moi, par Maine de Biran et de Samuel Taylor Coleridge, sur la volonté individuelle a-t-elle affecté leurs postérités respectives ?'

Après une première partie posant le contexte philosophique et historique, la deuxième partie de cette étude a fourni des éléments de réponse aux deux questions implicites dans cette question générale, à savoir 'dans quelle mesure Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge fondent-ils le moi sur la volonté individuelle ?' et 'ces fondations – c'est-à-dire, le moi, la volonté et leur relation – sont-elles comparables – c'est-à-dire, suffisamment similaires pour permettre de tirer des conclusions générales ?'

La troisième partie a enfin exposé les facteurs susceptibles d'avoir influencé la postérité des œuvres de Biran et de Coleridge, ainsi que les différentes conditions dans lesquelles elles ont été reçues, par qui, et comment.

Une réponse finale à la question générale animant ce travail demande au préalable une récapitulation de certains points, particulièrement ceux qui concernent les conceptions de la volonté de Biran et Coleridge, et leur différence de nature. Il est essentiel, avant de prétendre tirer un quelconque enseignement des vies et des œuvres des deux penseurs, de bien avoir à l'esprit les divergences qui font de leur confrontation un dialogue riche en interrogations d'ordre physiologique, psychologique et métaphysique.

C'est pourquoi nous commencerons par revenir sur ce dialogue, avant de considérer le rapport entre volonté et postérité, tout en rendant compte des continuités, en termes de différences dans la théorie et dans la réception.

C.1 Une convergence purement formelle ?

La mise en parallèle – et en contraste – des conceptions de la volonté de Biran et de Coleridge amène à trois considérations, respectivement sur les facteurs qui ont contribué à leur émergence, sur leur statut au sein des philosophies des deux penseurs, et enfin sur leurs différences de nature, en termes de source et de développement.

C.1.1. L'émergence

Chez Biran comme chez Coleridge, on constate que la volonté est absente lors des années de formation : Coleridge entame sa 'révolution copernicienne' en 1801, âgé de presque trente ans, et Biran ne perçoit 'la révolution qui s'est faite dans [ses] idées' qu'en 1804, à l'âge de 38 ans. Le premier a déjà publié ses œuvres poétiques majeures, s'est impliqué dans les affaires publiques à travers diverses activités journalistiques (*The Watchman*, *The Morning Post*), et, surtout, a déjà considérablement exercé ses facultés intellectuelles à l'aune de Hartley, Berkeley, Spinoza, et des platoniciens de Cambridge. Le second s'est attiré l'attention des idéologues par un premier Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser, qui témoigne d'une grande fidélité aux principes empiristes et sensualistes énoncés par Condillac et travaillés par Cabanis et Destutt de Tracy.

La volonté fait son apparition dans un contexte qui ne lui est a priori pas favorable, bien au contraire ; elle émerge, dans les deux cas, comme un facteur de renversement, et à ce titre mérite le caractère d'axe majeur de la pensée qui s'annonce. Inversement, que cette pensée s'annonce au travers de la volonté n'est pas anodin, puisque c'est dans celle-ci que l'opposition entre les deux pensées, passée et présente, se fait la plus aigüe : l'activité face à la passivité, l'intériorité face à l'extériorité, ces deux oppositions cruciales se déploient dès la reconnaissance d'un vouloir pur, c'est-à-dire indépendant de toute influence qui ne serait pas la sienne propre.

Biran et Coleridge s'élèvent donc, à travers la volonté, contre le même ennemi : une théorie de la conscience, de la connaissance et de l'action humaines fondée sur des prémisses essentiellement matérialistes et objectivants. Mais les raisons profondes qui président à ce réveil ne sont pas les mêmes pour l'un et pour l'autre.

Pour Biran, la découverte du sens intime de l'effort voulu correspond avant tout à une découverte existentielle – l'aspect premier ou originel du sens intime précède en effet logiquement toute considération de morale ou de théologie. Cela dit, il est probable que cette précérence ne soit que logique, et ne soit pas historique : il est difficile de ne pas mettre cette révolution en rapport avec les écrits de jeunesse de l'auteur, où se révèle en permanence le désir de trouver un 'point d'appui' qui lui permette de conserver son identité et son intégrité au milieu du changement continu de l'existence. Quoi qu'il en soit, Biran conservera, jusqu'à la fin de sa vie, une défiance profonde à l'égard de ce qui n'est pas vérifiable par l'expérience ; son but est moins de miner l'empirisme que de le compléter, d'où une certaine fidélité aux principes d'exposition empiriques percevable dans la plupart de ses écrits destinés à l'examen par les pairs et à la publication.

Pour Coleridge, la volonté est avant tout une redécouverte de la dignité humaine, et de la volonté de Dieu de conférer à l'individu cette dignité. La morale et la théologie sont à la source même du bouleversement. Coleridge n'a jamais renoncé à sa foi, même au plus fort de son engagement en faveur de la Révolution française ; c'est même à l'intérieur de cette foi que le changement se produit, puisque Coleridge passe presque directement de Hartley à Kant – son enthousiasme pour Spinoza étant circonscrit par les limites d'une divinité essentiellement impersonnelle. A l'égard de l'empirisme, le poète-philosophe peut paraître relativement ambigu, faisant ici l'éloge de Francis Bacon et déplorant là la prégnance de la philosophie 'mécanico-corporelle' dans la société de son temps. En réalité, Coleridge est plutôt cohérent : la philosophie héritée de Bacon, Newton et Boyle trouve son fondement et sa justification dans la sphère de l'Understanding, et mérite, dès lors que l'on demeure dans cette sphère, admiration et louanges. Mais sa légitimité s'arrête précisément là où s'annonce la sphère de la Reason : au sein de celle-ci, les découvertes scientifiques, les méthodes expérimentales ne font plus loi, ou du moins ne la font plus seule. Leur signification dépend d'une autre forme de connaissance, d'une autre forme d'expérience, qui tire sa substance d'une autre forme de réalité – une réalité supranaturelle. Le tout est de bien distinguer entre ce qui relève de l'Understanding et ce qui relève de la Reason. Et c'est justement ce que ne font pas, aux yeux de Coleridge, les 'philosophes' qui cherchent à rendre compte des phénomènes relevant de la seconde au moyen du premier.

Si Biran et Coleridge ne viennent donc pas à la volonté pour les mêmes raisons, leur relation à la pensée à laquelle ils s'opposent est similaire sur au moins deux points : la nature de l'ennemi, qui peut ainsi dit être commun, et la manière dont ils perçoivent la menace qu'il représente – il s'agit de l'empêcher de transgresser les frontières à lui assignées par la nature ou Dieu lui-même.

La volonté, en ce qu'elle représente l'intérieur et le mouvement qui en procède, joue ici le rôle crucial de déclencheur du conflit, d'agent de séparation, comme le titre de la première partie de cette étude le suggère (L'émancipation). Mais conserve-t-elle ce statut majeur, de pilier central pourrait-on dire, dans la pensée de la maturité, chez Biran et Coleridge ?

C.1.2. Le statut

Ce que l'on appelle usuellement le biranisme est tout entier fondé sur le sens intime de l'effort voulu – à savoir, la volonté. Puisque sans le sens intime, les lumières de la conscience et de la connaissance ne se déploient pas, il faut impérativement commencer par lui. A cet égard, le biranisme est voué, comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, à se répéter indéfiniment dans l'affirmation et la réaffirmation du vouloir originel. Certains, dont Charles de Rémusat lui-même, regrettent ainsi que Biran ait senti le besoin de décliner, sur un nombre indéfini de pages, et de manière laborieuse, une seule et même idée qui n'aurait eu besoin que de dix pages bien serrées pour imposer sa marque sur le monde.

De façon intéressante, c'est parce que le biranisme, en tant que philosophie de l'individu, est si ancré dans la volonté, que le moindre changement dans l'expérience individuelle est de nature à remettre complètement en cause ce qui le constitue intrinsèquement. Ainsi le dernier Biran, qui pense et écrit de 1815 environ à 1824, relativise-t-il de plus en plus la capacité de la volonté individuelle à apporter bonheur et épanouissement, et place-t-il de plus en plus d'espoirs – dont il se demandera, jusqu'à a fin, s'ils sont fondés ou non – dans une source extérieure de bien être qu'il apparente – là aussi, sans jamais atteindre à la certitude – à Dieu. Dans cette communion avec cette force mystérieuse, l'individu, comme lorsqu'il se laisse aller à ses penchants animaux, se dissout. Cela signifie-t-il la fin du biranisme, la disqualification du vouloir individuel ? La 'dernière vie' biranienne s'oppose en effet à ce qui fait le cœur du biranisme, mais non de manière à en menacer la réalité

même : au contraire, cette dernière étape, en assimilant passivité heureuse et force extérieure, confirme le lien intime entre force intérieure et individualité. Mais cela pointe également les limites de la volonté, en termes de réalisation de soi.

On peut donc parler, chez Biran, d'assimilation complète entre volonté et théorie ; la pensée de Biran est essentiellement une pensée de la volonté.

Le statut de la volonté, chez Coleridge, est plus difficile à définir. Elle est sans conteste au cœur de la vie individuelle, mais doit partager cet honneur avec la double opposition entre Fancy/Understanding et Imagination/Reason. Ces facultés sont activées par elle, mais tout porte à croire que la volonté humaine n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle se mêle aux facultés de perception supérieures que sont l'Imagination et la Reason. En effet, la Fancy et l'Understanding étant avant tout des facultés mécaniques, elles emportent avec elles une conception purement 'mécanico-corporelle' de la conscience et de la connaissance humaine. Elles sont par nature opposées à la reconnaissance d'une réalité supranaturelle, réalité dont Coleridge fait la source de la volonté. La véritable volonté, miroir individuel de la volonté divine, n'existe donc qu'associée à la Raison. Toujours est-il que le vouloir se confondant avec le moi, il tend à précéder la Raison actualisée.

Si donc la volonté initie et gouverne chez Biran l'ensemble des facultés secondaires, chez Coleridge, elle s'insère dans une structure complexe établie préalablement par Dieu. Cette structure correspond au genre de découpage rationaliste que Biran n'avait cessé de dénoncer comme arbitraire et non fondé sur l'expérience. De manière intéressante pourtant, le sens du découpage ne fait pas défaut à Biran lui-même, comme en témoigne la composition minutieuse de ses Mémoires. Mais cette composition, dirait-il, est elle-même fondée sur une division nécessaire des sujets, en fonction de l'expérience.

C.1.3. La nature

C'est dans la question de la nature de la volonté que les différences entre Biran et Coleridge, en termes de présupposés et d'intentions propres, éclatent véritablement.

C.1.3.1. L'origine

Le problème de l'origine de la volonté cristallise les disparités visibles dès la mise au jour des causes profondes de l'émergence du fait (Biran) ou de l'idée (Coleridge) chez les deux penseurs.

Comme cela a été observé dans la seconde partie de cette étude, Biran se refuse à chercher l'origine de la force hyperorganique qui constitue l'un des deux composants du sens de l'effort, et ne fait qu'en constater l'existence, ou plutôt l'activité. Son constat n'emporte au départ aucune conséquence spiritualiste, dans la mesure où il traite de l'espace intérieur comme d'un domaine d'expérience propre, comparable dans sa légitimité à l'espace extérieur, où l'on procède par observation et induction. Ce n'est qu'avec sa réflexion sur la croyance en un moi plus essentiel et moins dépendant de sa concrétisation existentielle qu'apparaît un semblant de réflexion proprement métaphysique.

Chez Coleridge, au contraire, la réflexion métaphysique est présente dès le départ, et c'est elle qui préside à la création du concept (ou, plutôt, de l'idée) de volonté. Coleridge n'a pas du tout la même compréhension de ce que doit être une preuve satisfaisante que son homologue français. Ses preuves varient : écritures saintes, traditions, logique pure, découvertes scientifiques, œuvres kantienne et pré ou postkantienne, ces sources se succèdent et se mélangent parfois dans son argumentation, sans qu'il soit vraiment possible d'identifier celle qui surpasse les autres en légitimité. Si l'on est tenté de trancher en faveur des preuves d'ordre religieux, on doit reconnaître que, chez le poète-philosophe, celles-ci ne sont pas dissociables d'un respect parfois partial de la tradition.

Dans ce contexte, la volonté existe dès lors que Coleridge décide qu'elle existe. Elle est, d'une certaine manière, le produit du vouloir propre de Coleridge, sa création, davantage que son observation.

Ce contraste entre les deux comptes-rendus du fondement de la volonté est révélateur, au-delà de la question de savoir comment expliquer l'autodétermination, d'un problème plus général, à savoir celui de la certitude. Dès lors que l'on choisit de s'inscrire en dehors du champ empirique où l'observation se fait par les sens, de quelle source peut-on espérer tirer des certitudes ? Par certitude, il est entendu ici une

notion ou un concept qui correspond à la réalité, et est de nature à être perçu comme tel par les autres. C'est cette quête de la certitude qui conduit Kant à distinguer entre phénomènes et noumènes, et ses successeurs à ériger le moi (Fichte), la communion entre sujet et objet (Schelling) ou encore la raison dans l'histoire (Hegel), en noumènes.

Les certitudes de Biran sont fondées sur le sens intime, tandis que celles de Coleridge sont fondées sur son sens religieux.

C.1.3.2. Volonté et Moi

Tout comme la question de l'origine de la volonté, la question de son développement et ce qu'il implique quant au moi divise Maine de Biran et Coleridge. Il s'agit ici de comprendre ce que l'on entend par volonté, et l'enjeu en est la personnalité humaine elle-même.

Pour Biran, la volonté est nécessairement d'une nature diamétralement opposée à celle de l'organisme et de ses sensations internes et externes. Dans ce contexte, elle ne peut jamais s'y mêler, fusionner avec eux. Même dans le mode 'mixte' dont Biran fait état pour la première fois dans ses *Rapports du physique et du moral de l'homme*⁶³¹, les deux composantes conservent leur identité propre. Cette distinction claire entre les deux forces à l'œuvre dans l'humain a le mérite de maintenir l'unicité de la volonté. Mais elle a pour inconvénient de ne pas permettre à celle-ci de se développer ou de croître ; le vouloir est voué à demeurer le même. Et c'est là qu'une ambiguïté pèse : où se trouve, pour Biran, la personnalité ? Dans la volonté pure, ou dans le mode mixte ? Si elle se trouve dans la première, comme le suggère l'assimilation régulière entre moi et sens de l'effort, alors elle est elle-même vouée à n'être pas capable d'apprentissage, de progression autre que dans le contrôle de ses pulsions.

Coleridge est beaucoup moins clair que Biran, dès qu'il s'agit de circonscrire la volonté. Certes, il assimile celle-ci, à plusieurs reprises, au moi et à la personne. Mais l'appareil de facultés mentionné plus haut, et le rapport du vouloir aux sensations, et à la passivité même, doivent prévenir contre toute acceptation hâtive de cette assimilation. D'une part, la volonté, comme nous venons de le voir, doit être éclairée

⁶³¹ Voir sur ce sujet Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, pp.147-148.

par la Raison ou attisée par l'Imagination pour être complètement elle-même. D'autre part, la Raison et l'Imagination n'impliquent pas nécessairement un rejet de toutes les sensations ou impressions, bien au contraire. Ce qui est étranger à la volonté, à savoir la passivité, est aussi paradoxalement ce qui la nourrit, dans un mouvement ascendant et sublimant. Dans ce contexte, la volonté est plus difficile à définir que chez Biran, mais elle est de nature à accompagner le progrès spirituel et moral de l'individu.

Ainsi, si Biran et Coleridge ne conçoivent pas de volonté sans 'autre', sans ce qui lui est par essence étranger et opposé, ils ne conçoivent pas leur rapport de la même manière, et cela a une incidence sur leur conception du moi et de la personne. Chez Biran, ceux-ci se définissent d'abord par la confrontation, tandis que chez Coleridge, les sensations et la passivité elles-mêmes peuvent, à la faveur de son impulsion, servir la volonté de se créer.

Ce résumé des résultats de la comparaison entre les conceptions de la volonté de Maine de Biran et de Coleridge invite à tirer deux sortes de conclusions. La première concerne la volonté elle-même, et la seconde chacun des deux penseurs, dans leur singularité propre.

C.2. L'inexplicable et l'inexprimable

De cette confrontation ressortent en effet, éclairées, la spécificité du concept de volonté en philosophie, et les circonstances de caractère, d'éducation et de fortune propres à Biran et à Coleridge. Ces circonstances n'empêchent pas cela dit que les deux penseurs se retrouvent, lorsqu'il s'agit de mettre au jour une réalité presque indicible – elles ne font même que souligner cette convergence. La volonté, dans ces conditions, apparaît donc comme le domaine de l'explicable et de l'exprimable

C.2.1. L'inexplicable : au-delà de la falsification

L'apparente concordance entre les développements intellectuels respectifs des deux penseurs, la communauté des termes employés, fournissent un contexte idéal pour une appréciation nuancée de la nature protéiforme du concept de volonté. De par la singularité de sa nature – elle est, dans son indépendance par rapport à la chaîne de la cause et de l'effet, unique – elle est ouverte à toutes les interprétations possibles, de

la pure négation de son existence à la conviction de son rattachement à une volonté plus haute, moins humaine. Son rôle est également le lieu de débats voués à ne jamais s'éteindre : quand intervient-elle ? Le fait-elle seule ? A quelle partie de la nature humaine correspond-elle ?

Se pencher sur la volonté revient à accepter que les réponses qu'on donne à ces questions soient constamment mises en cause, dans un contexte où rien n'est falsifiable, mais tout est absolu : personne, même ceux qui nient l'existence d'une volonté pure, n'a ni ne peut avoir de réponse définitive, donc toutes les réponses sont absolues.

A cet égard, il est intéressant de revenir sur les propos de Louis Lavelle, auxquels font écho nos propos sur la question de la certitude. Lavelle dit en substance que le spiritualisme, plus qu'une théorie ou un système que l'on pourrait fonder scientifiquement, c'est-à-dire sur un certain nombre de faits prouvés par l'expérience, est un choix. Il est possible d'avancer que la volonté elle-même, en tant que pilier du spiritualisme, est également un choix. Dans une sorte de mouvement circulaire aux accents de mise en abyme, la volonté serait alors sa propre création. Dans ce contexte, c'est à l'individu de décider pour lui-même si, oui ou non, il a une volonté propre. Et, puisque la volonté est le symbole par excellence de l'espace intérieur, qui est lui-même par définition complètement imperméable aux preuves extérieures, la décision revient de droit à son possesseur, ou initiateur.

C.2.2. L'inexprimable : L'espace intérieur

Cette comparaison contribue également à faire ressortir ce qu'il y a de véritablement spécifique à chacun des deux penseurs étudiés. Elle permet de considérer combien Biran demeure tributaire de sa formation empiriste, même au plus fort du biranisme, et combien Coleridge demeure croyant, de sa plus tendre enfance jusqu'à ses dernières années.

Il est intéressant de constater que deux individus au milieu et à l'éducation si contrastés peuvent converger vers un point aussi précis que celui de la volonté, en un temps où une telle prise de position ne peut signifier qu'une chose, une attitude critique face au déterminisme impliqué par l'approche sensualiste de la conscience et de la connaissance. Certes, cette opposition à un ennemi commun, ainsi que l'idée

générale d'activité, sont sans doute les seuls véritables points de convergence ; sous la dénomination de volonté en effet, Biran et Coleridge entendent des phénomènes très différents. Cela dit, tous deux voient dans la volonté davantage qu'une simple faculté. Elle est l'expression de cet espace intérieur, propre, individuel, qui appelle une compréhension de la certitude, voire de la vérité, autre que celle qui s'applique au monde extérieur, des objets. C'est d'abord en ce sens que l'opposition à l'empirisme pur rapproche Biran et Coleridge : dans le sens positif de l'affirmation d'une réalité intérieure, plus encore que dans le sens négatif de la défiance envers ce qui menace d'annihiler cette réalité.

Ce repli sur ce qui constitue, selon les deux penseurs, la source de l'individualité, est le vrai message de leur pensée de la volonté. A cet égard, ils sont véritablement des initiateurs, et, ainsi que nous l'avons vu dans la troisième partie de cette étude, se trouvent, qu'ils en soient honorés ou non, à l'origine de deux mouvements dont l'ambition sera précisément de faire reconnaître l'autonomie, voire la prééminence, de l'esprit sur la matière : le spiritualisme français, et l'idéalisme anglais. Mais, nous l'avons vu également, cette parenté n'empêche pas que les deux mouvements en question se dirigent de plus en plus vers une extériorisation de ce qui, chez Biran et Coleridge, est éminemment intérieur. Malgré quelques exceptions, telles que Bergson ou Lavelle en France, et Green ou Bosanquet en Angleterre, l'esprit tend, chez la plupart des représentants des deux mouvements, à dépasser les limites de l'individu, pour prendre des proportions proprement supra-humaines.

La position qu'occupent Biran et Coleridge est donc doublement particulière : ils sont les pionniers d'un renouveau spirituel, mais demeurent relativement isolés, même lorsque replacés en amont des spiritualistes et idéalistes du siècle, dans leur focalisation sur l'expérience individuelle. Biran retourne en effet en permanence vers son expérience propre, dans ses travaux théoriques ou son Journal, alors que Coleridge, malgré l'appareil métaphysique dont il s'entourait constamment, ne cesse de revenir au commencement de l'expérience pure, comme le souligne par exemple Kathleen Coburn.

Ces considérations nous ramènent à la question posée dans l'introduction de cette étude : 'Dans quelle mesure, et de quelle manière, la fondation du moi, par Maine de Biran et Samuel Taylor Coleridge, sur la volonté individuelle a-t-elle affecté leurs

postérités respectives ?' Y a-t-il un lien de cause à effet entre la reconnaissance dont Biran et Coleridge ont ou n'ont pas bénéficié et le choix de fonder leur pensée de l'individu sur la volonté ?

Nous savons maintenant qu'il faut comprendre la volonté comme l'expression par excellence de l'individualité, l'individualité considérée dans toute sa pureté. La question peut donc être reformulée comme suit : peut-on fonder l'individualité sur elle-même, et quelles sont les conséquences d'une telle fondation, quant à la réception et à la perception par les autres ?

Un retour sur les résultats de notre recherche sur la postérité peut nous aider à répondre à cette question, via la sous-question des conséquences, et du rapport à l'autre.

C.3. Dynamiques de l'inachèvement

Nous identifierons ici trois liens possibles entre la volonté et la postérité, trois aspects de la première qui peuvent expliquer le rapport de nos deux auteurs à la seconde. Deux de ces aspects constituent des attributs de la volonté, telle que conçue par Biran ou Coleridge : l'intériorité et le mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. Le troisième aspect revient à une autre spécificité de la volonté, mais une spécificité d'un ordre plus pratique, et moins théorique : la fondation du moi sur la volonté individuelle, dans les écrits de Coleridge comme ceux de Biran, correspond à une fondation plus concrète de l'une sur l'autre, dans leur vie personnelle, intellectuelle et professionnelle. En d'autres termes, Biran et Coleridge sont la volonté qu'ils exposent.

C.3.1. Postérité et volonté

La postérité, ainsi que nous l'avons vu dans la troisième partie de notre étude, peut se comprendre de deux manières différentes : dans le sens de réception, et dans celui de transmission. Le premier sens concerne avant tout la réception générale, par le grand public comme par sa partie plus éclairée ou avertie. Le second sens concerne davantage le contenu des idées des penseurs en question, et leur éventuelle reprise ou réinterprétation par les penseurs susceptibles d'en être les dépositaires.

Bien sûr, ce qui se passe sur le plan de la réception a une influence sur ce qui se passe sur celui de la transmission, et inversement. Mais il est nécessaire de distinguer entre ces deux formes de postérité pour rendre compte des nuances importantes entre le cas de Biran et celui de Coleridge.

Les effets potentiels de la volonté sont de deux ordres : d'une part, si l'on comprend la volonté comme le symbole et l'instrument de l'intériorité, elle doit se dérober pour ainsi dire volontairement à toute tentative de l'objectiver, d'en faire un objet de savoir qui soit aussi facilement appréhendable qu'une vérité purement mathématique ou une réalité purement matérielle. D'autre part, la volonté se développant de l'intérieur vers l'extérieur, elle est susceptible de s'opposer ou de s'imposer à ce qui lui est étranger au point de ne pas reconnaître sa spécificité.

Pour ce qui est de la réception par le grand public, Biran est tout à fait conscient de ce que la nature de son propos est susceptible de désorienter, voire de décourager. Comme nous l'avons suggéré, la difficulté principale à cet égard se situe dans l'expression, du phénomène étudié, dans une langue qui soit compréhensible par le lecteur. Anne Devarieux observe ainsi que 'Biran ne se prive pas de souligner [...] l'absence d'une langue expresse appropriée à la réflexion, le défaut de signes pour dire la métaphysique'. De manière générale, nous dit-elle, 'Biran a voulu montrer l'impossibilité de traduire l'une dans l'autre la langue (morte) de la représentation et celle (vivante) de la réflexion'. Or cette dernière est encore à conquérir, voire à inventer. C'est dans le contexte de ce défi aux normes du langage représentatif qu'il faut appréhender l'écriture biranienne. Devarieux note ici que

Il y a un style de Biran, qui allie incantation régulière et répétition laborieuse, et passer à côté ou le passer sous silence, c'est peut-être manquer le mouvement de la pensée à l'œuvre. [...] Biran bouleverse radicalement, et parfois sans en avoir l'air, le vocabulaire dont il hérite (et dont il est certes aussi parfois victime). Ce travail de sape ne relève pas moins de la place singulière qu'il occupe dans son époque que de sa pratique philosophique propre. Le philosophe qui parle de son 'objet', le fait paradoxalement et nécessairement du dehors (le dehors des mots) en pariant, en courant le risque que ces mots trahissent le fait primitif, le dénaturent. C'est pourquoi il double selon nous son discours d'un appel au lecteur, appel au témoignage intérieur, sorte d'incantation, musique propre à Biran destinée à faire épouser le témoignage du sens intime.⁶³²

⁶³² Devarieux, *L'individualité persévérante*, p.9.

Incapacité à traduire de manière satisfaisante les phénomènes intérieurs, et blocage dans la relation au public : les deux effets de la volonté identifiés plus haut sont donc visibles, pour ce qui concerne la réception générale des œuvres de Biran.

Il est par contre incontestable que le même philosophe est parvenu à transmettre sa réflexion sur le moi et la volonté à ses pairs – c'est-à-dire, les éclectiques et les spiritualistes français – comme en témoignent de nombreux commentaires de ces derniers ou de leurs opposants. A cet égard, il bénéficie d'une reconnaissance et d'une légitimité bien plus solides que celles de Coleridge. Mais s'il a transmis sa réflexion, ce n'est pas pour autant que ses idées propres se sont vues reprises telles quelles. Car en effet, ses successeurs s'intéressent davantage à la signification métaphysique de sa force hyper-organique qu'au sens de l'effort à proprement parler. Ainsi Biran, malgré son statut de double chef de file, reste-t-il unique dans l'histoire de la philosophie française ; mais n'est-ce pas aussi car sa posture est fixe par nature, et ne peut être 'améliorée' sans être profondément changée ?

Le cas de Coleridge peut sembler exactement inverse à celui de son homologue français, en termes de réception comme en termes de transmission. Célèbre pour sa poésie, pour ses talents d'orateur, pour sa personnalité, il n'est pas toujours et partout connu pour sa pensée propre. Ce qui ne l'empêche pas d'être critiqué pour son obscurité ou son conservatisme, ou loué pour sa capacité à questionner certaines opinions établies, et à stimuler la réflexion de ses contemporains.

Du côté de la transmission, sa relation avec les idéalistes anglais est l'histoire d'un oubli, voire d'un mépris de plus en plus prononcé, malgré sa situation de pionnier à l'aube du dix-neuvième siècle.

Ainsi Coleridge est-il connu là où Biran est méconnu, et n'est-il pas reconnu là où Biran l'est, parfois au point d'être instrumentalisé.

Le vouloir, comme promoteur de l'intériorité et mouvement qui n'admet pas le dialogue, semble ici jouer un rôle déterminant non seulement, comme chez Biran, pour ce qui concerne la réception générale, mais aussi pour ce qui concerne la transmission.

L'écart grandissant entre les attentes nourries par le potentiel de Coleridge et la teneur et la qualité de ses réalisations, écart dont Coleridge était lui-même pleinement conscient, est sans doute au centre de ces évaluations plus ou moins sévères, mais le plus souvent teintées de déception et/ou d'incompréhension. En quoi cet écart peut-il être rapproché de la volonté ? D'abord, comme avec Biran, en ce que la volonté constitue cet espace propre, intérieur, qui ne peut se traduire dans la langue utilisée pour discuter des phénomènes du dehors.

Un certain nombre de commentateurs observent, dès la première moitié du dix-neuvième siècle, que ce que Coleridge cherche à expliquer est d'une complexité telle qu'il faut se montrer indulgent quant aux écrits du poète-philosophe et exigeant quant à ses propres dispositions. Ainsi James Marsh, premier éditeur américain des *Aids to Reflection*, se demande-t-il, après avoir soulevé des critiques possibles concernant l'expression de Coleridge :

Now why will not men of sense, and men who have any just pretensions to scholarship, see that there must of necessity be gross sophistry somewhere in any system of metaphysics, which pretends to give us an adequate and scientific self-knowledge – to render comprehensible to us the mysterious laws of our own inward being, with less manly and persevering effort of thought on our part, than is confessedly required to comprehend the simplest of those sciences, all of which are but some of the phenomena, from which the laws in question are to be inferred? – Why will they not see and acknowledge – what one would suppose a moment of reflection would teach them – that to attain true self-knowledge by reflection upon the objects of our inward consciousness [...] must, of necessity, be the most deep and difficult of all our attainments in knowledge?⁶³³

Marsh invite ici son lecteur à se préoccuper de deux choses, lorsqu'il introduit les œuvres de Coleridge : de la difficulté à rendre compte des 'lois mystérieuses de notre être intérieur', et du caractère insuffisant d'une simple lecture passive – il est aussi important, pour Marsh, de suivre l'exemple de Coleridge, en plongeant dans ses propres méandres intérieurs, que de chercher à le comprendre.

Henry Crabb Robinson est lui aussi prompt à reconnaître les difficultés qui s'attachent à la communication des idées dont Coleridge se fait le héraut. Cependant, il identifie la cause de ces difficultés, non pas (du moins explicitement) dans la nature de l'objet étudié, mais dans la provenance des idées en question. Pour

⁶³³ James Marsh, 'Preliminary Essay', in *Aids to Reflection*, ed. by H. N. Coleridge (Burlington: Chuncey Goodrich, 1840), p.53.

Robinson, la métaphysique allemande est foncièrement étrangère à la philosophie autochtone en Grande-Bretagne : ‘It is certain that philosophy is directly hostile to all the systems current in this country; and, therefore, in presenting it to a public so little congenial with himself he has insuperable difficulties to encounter.’⁶³⁴

D’une manière qui fait écho à notre distinction entre réception générale et transmission aux pairs, Robinson affirme que ‘what [Coleridge] has to say cannot be rendered intelligible in merely popular language [...]’⁶³⁵, et que d’autre part

The author’s great mistake has been [...] the supposing that the higher classes, “men of clercky acquirements”, would be willing to acquiesce in that kind of abstraction which has been produced by a school of metaphysics, foreign equally to our language and philosophy. Which of our writers on the great question concerning the freedom of the will has yet distinguished between a mathematical, a logical, and an absolute necessity? How many professed metaphysicians have we who retain the word idea in its primitive sense [...]?’⁶³⁶

Coleridge n’a donc, semble-t-il, pas davantage de chances de toucher l’élite intellectuelle de son temps que de se faire entendre par le grand public, du fait de ses affinités avec une philosophie étrangère en tous points à celle qui règne dans son pays. Robinson ne donne cela dit qu’indirectement une idée de ce qui distingue les deux philosophies. Ce n’est qu’au moyen de mots comme ‘abstraction’ que l’on comprend qu’il désigne, implicitement, des systèmes fondés sur une approche empirique du savoir. Or, le système empiriste le plus en vogue, en 1817, est sans aucun doute l’utilitarisme. Robinson, au travers de l’opposition entre les systèmes allemands et les systèmes britanniques, ferait donc une allusion à une opposition plus profonde, entre métaphysique de l’humain construite subjectivement, et appréhension objectivante de la réalité extérieure, et à la quasi impossibilité de traduire l’une dans le langage de l’autre.

A cet espace interne aux limites de l’intraduisible s’ajoute le deuxième effet potentiel de la volonté : la projection, qui résulte soit en opposition, soit en imposition d’un certain modèle. Dans le cas de Coleridge, la volonté de l’auteur ou de l’orateur a tendance à imposer sa marque sur son public, plutôt qu’à l’inviter à un dialogue. Et, ainsi que nous l’avons vu, il est possible de rapprocher cela de l’imagination

⁶³⁴ H. C. Robinson, *Critical Review*, January 1817, V, 42-48, in J. R. De J. Jackson (ed.), *The Critical Heritage*, I, p.280.

⁶³⁵ Robinson, *Critical Review*, p.280.

⁶³⁶ Robinson, *Critical Review*, p.280.

coleridgeenne, qui emporte et transfigure des éléments hétérogènes dans son acte créateur.

Ce qui résulte de ces considérations est que la volonté à l'œuvre chez Biran et chez Coleridge se caractérise par, d'une part, l'intraduisibilité, et, d'autre part, l'unilatéralité. Le premier – et sans doute le plus important – problème revient ainsi à une question de langage, celui qui s'applique à l'espace intérieur et dont la conquête, voire la création semblent, sinon impossibles, du moins vouées à désarçonner les lecteurs ou auditeurs : Biran ne cessant de se répéter, Coleridge ne cessant de multiplier les fragments, jamais à la hauteur de ses espérances ou de celles de son public. Le second problème concerne l'incapacité à intégrer l'autre en tant qu'autre dans le développement de la volonté, et donc l'aliénation presque nécessaire de cet autre.

Mais, au-delà du langage et de la relation à l'autre, ou plutôt en rapport avec ceux-ci mais de manière distincte, il est un facteur tout aussi déterminant qui contribue à expliquer pourquoi Biran n'a jamais été suivi à la lettre, et pourquoi Coleridge n'a jamais pu être récupéré et instrumentalisé par un mouvement en particulier.

C.3.2. Postérité et individualité

Biran et Coleridge, philosophes de la volonté, sont tous deux travaillés par leur individualité, au point que leur pensée se confond avec leur personnalité.

Biran est pris dans son opposition entre force hyper-organique et résistance organique comme il est pris dans une autre opposition, entre maîtrise de soi et abandon à ses pulsions animales. Le biranisme, au point de vue moral, c'est-à-dire au point de vue de la question de la vie bonne, se réduit à ce constant aller-retour entre travail sur soi et agréables surprises existentielles d'un côté, et soumission aux devoirs et plaisirs du monde et culpabilité de l'autre. Et, si l'on considère que le biranisme du point de vue psychologique est une sorte de transposition de ce dilemme moral, exprimé dès les premiers écrits de jeunesse, alors on comprend pourquoi ce biranisme psychologique est voué à ne jamais sortir de cet antagonisme fondateur.

Coleridge n'existe qu'à travers des fragments, qui sont le résultat de luttes répétées pour se reconquérir, se réinventer. Le combat permanent que mène Coleridge est

comparable à celui que mène Biran, à cela près que Biran le mène dans l'ombre, et Coleridge partiellement dans les lumières d'une célébrité établie très tôt, et que là où Biran revient incessamment sur le même fait, comme si sa réaffirmation le rendait plus prégnant, plus efficace, Coleridge approfondit ses idées en les adaptant à différents sujets et contextes, presque à chaque fois. Le poète-philosophe anglais est ainsi à la fois unique et insaisissable, étonnamment cohérent et impossible à synthétiser.

Parce que Biran et Coleridge sont des individualités exacerbées, leur réception est vouée à être seulement partielle, et la transmission de leurs idées, si intimement liées à leurs personnalités, très limitée. Cela est problématique en soi, mais une autre question, dont l'importance n'est pas moindre, se pose : si l'individualité freine l'expression, le dialogue et la reconnaissance, du moins fonctionne-t-elle pour elle-même, dans son espace propre ? En d'autres termes, la volonté, symbole et instrument de cette individualité, est-elle suffisante pour fonder cette individualité ?

C.3.3. L'individualité impossible

Nous touchons ici au véritable problème de la volonté, à son aporie essentielle. Volonté et individualité, chez Biran et chez Coleridge, se confondent presque, et chacun des deux penseurs voit la seconde comme l'achèvement/avènement de tout progrès de la première. En effet, le biranisme est le lieu de 'l'individualité persévérante', tandis que Coleridge, dans sa *Theory of Life*, identifie dans l'individuation le but ultime de la vie.

Pour Biran, il s'agit d'une simple équation : 'je dis aussi que l'effort voulu et immédiatement perçu constitue expressément l'individualité, le moi, ou le fait primitif du sens intime'⁶³⁷. Moi, sens intime et individualité désignent la même réalité, la même expérience.

Pour Coleridge, il s'agit du principe qui préside à tout mouvement, toute croissance, tout devenir : 'I define life as the principle of individuation, or the power which unites a given all into a whole that is presupposed by all its parts'⁶³⁸.

⁶³⁷ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.118.

⁶³⁸ Coleridge, *Theory of Life*, p.42.

Ici encore, les différences de présupposés et de point de départ se font jour : Biran commence à parler de l'individualité avec l'individu lui-même, alors que Coleridge en parle dans un contexte métaphysique préétabli.

Pourtant, on retrouve dans les deux assertions l'idée de cause, de force productrice qui a occupé la plus grande partie de cette étude : du côté de Biran, l'effort, du côté de Coleridge, la puissance. Dans les deux cas, la force à l'œuvre est intérieure aux phénomènes qu'elle unifie – ce qui confirme le lien indissoluble entre volonté et individualité.

Or la volonté ne se réalise, et ne réalise l'individualité qu'elle promet que dans le rapport à un autre, physique ou moral. Cela est avéré dans le cas de Biran, pour lequel la force hyper-organique n'est qu'un des composants de l'effort – il lui faut également la résistance organique –, mais cela est aussi vrai dans le cas de Coleridge, même si le poète-philosophe formule cette interdépendance en des termes, encore une fois, plus abstraits. Il évoque ainsi, dans un autre passage de sa *Theory of Life*, 'the unceasing polarity of life, as the form of its process, and its tendency to progressive individuation as the law of its direction'⁶³⁹. La polarité qui constitue la forme du processus implique que l'individualité et le dynamisme qui en est à l'origine naissent d'une opposition nécessaire (rappelons que, pour Coleridge, le monde est régi par des principes opposés qui, en ce qu'ils se présupposent les uns et les autres, se distinguent des contraires), dont la tendance naturelle est donc de se résoudre en unité.

Mais, c'est là précisément que pointe le problème essentiel de la volonté, problème qui lui est aussi plus consubstantiel que tout autre : dans la mesure, premièrement, où la volonté, pour réaliser l'individualité, a besoin de ce qui n'est pas elle – en d'autres termes, dans la mesure où l'individualité a besoin, pour apparaître, de n'être pas, au départ, individualité ; et dans la mesure, deuxièmement, où l'individualité, ainsi intimement liée à la volonté, ne peut naître que du mouvement, elle – la volonté-individualité – est vouée à échouer toujours, et à recommencer toujours.

N'est-ce pas là le prix de l'individualité, tel que Biran et Coleridge l'ont senti et payé de leurs vies propres : qu'elle soit à la fois nécessaire et impossible ? Ce serait alors

⁶³⁹ Coleridge, *Theory of Life*, p.67.

un prix qui s'opposerait au prix compris comme quantité, adaptable et adapté à la sphère du positif, de l'objectif. Celui-là – ce prix-là – n'existerait pas, puisqu'il ne saurait s'appliquer à une réalité qui, par nature, lui échappe. Le véritable prix serait inquantifiable, incommensurable, et pourtant le seul qui vaille la peine d'être payé.

C.3.4. La persévérance, entre fermeté et mouvement

Ce qu'indiquent, au final, ces philosophies de la volonté, conçues comme fondations du moi et plongées dans l'histoire, c'est la tension proprement humaine entre fixité et mouvement. En effet, la volonté, chez des penseurs tels que Biran et Coleridge, correspond à un besoin de constance, de stabilité, c'est-à-dire de permanence, au milieu du flot continu, du fleuve dans lequel on se baigne jamais deux fois, selon le mot d'Héraclite. Mais la volonté est aussi le seul mouvement qui, parce qu'il s'initie lui-même, en soit un véritablement, et qui ne soit donc une pure réaction mécanique prise entre deux termes déjà mis en relation. En tant que tel, elle est passible des vertiges que nous lui avons reconnus. La volonté veut tout ; la fixité, le mouvement et l'existence pleine et entière, à ses yeux comme à ceux des autres. Et c'est précisément parce qu'elle veut tout qu'elle se voit portée, ou plutôt se porte elle-même vers le bord de sa plénitude, ou de l'illusion de celle-ci, en face de ce qui lui est à la fois consubstantiel et étranger : le monde, dans son altérité la plus profonde. Quel que soit le degré de confiance que l'individu a en sa propre volonté, il est voué à une rencontre perpétuelle avec l'inattendu, l'imprévisible, l'insoupçonné, en un mot, la vie.

Ce qui s'applique à l'individu s'applique également à son œuvre, aux traces qu'il laisse de son passage. Les écrits ont une vie propre, particulièrement lorsqu'ils sont posthumes, c'est-à-dire nés après la disparition de leur auteur. Et davantage encore, serait-on tenté de dire, lorsqu'ils épousent les questionnements, les doutes, les surprises de ces auteurs. Ils ne s'imposent pas, alors, de génération en génération, comme 'classiques' ou canons d'une littérature nationale ou d'un mouvement, mais trouvent parfois à résonner dans l'esprit d'un lecteur, au détour d'une connexion intime, laissant toutes les différences s'épanouir. Au fond, c'est peut-être cela, ce qui constitue à la fois le drame et l'atout des œuvres de Biran et de Coleridge : leur

situation dans l'entre-deux, tel qu'identifié tour à tour par Pascal⁶⁴⁰, Kirekegaard, Yves Bonnefoy, ou encore François Bousquet et Laurent Cournarie. Ni pure littérature, ni pure philosophie, ces textes résistent tout comme leurs auteurs à toute objectivisation. Mais, contrairement à eux, sont destinés à ne s'animer que lorsqu'ils sont 'reçus' par un autre individu, dans le sens sartrien du terme.

En dépit du vouloir et de sa sécurité apparente, l'individu, dans sa vie et dans sa vie posthume, est donc voué, dans les mots de Cesare Pavese, à 'se tenir en équilibre, parce que qu'est-ce que l'homme a à vivre, sinon justement ce qu'il ne vit pas encore ?'⁶⁴¹

⁶⁴⁰ 'Connaissons donc notre portée : nous sommes quelque chose et nous ne sommes pas tout' (B. Pascal, *Pensées*, in *Pensées, Maximes et Réflexions de Pascal, La Rochefoucauld and Vauvenargues* (London: Macmillan, 1937), p.6).

⁶⁴¹ Cesare Pavese, *Le métier de vivre*, cité in Etienne, *L'Art d'écrire* (Paris: Seghers, 1970).

List of References

Ouvrages de Maine de Biran

Œuvres, ed. by François Azouvi, 13 tomes, 20 vols (Paris: Vrin, 1984-1999)

- I. *Ecrits de Jeunesse, 1792-1798*, ed. by Bernard Baertschi.
- II. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, ed. by Gilbert Romeyer-Dherbey.
- III. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, ed. by François Azouvi.
- IV. *De l'aperception immédiate*, ed. by Ives Radrizzani.
- V. *Discours à la société médicale de Bergerac*, ed. by François Azouvi.
- VI. *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ed. by F. C. T. Moore.
- VII-1-2. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, ed. by F. C. T. Moore.
- VIII. *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie. Ecrits sur la psychologie*, ed. by Bernard Baertschi.
- IX. *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Ecrits sur la physiologie*, ed. by Bernard Baertschi.
- X-1. *Dernière philosophie : morale et religion*, ed. by Marc B. de Launay.
- X-2. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, ed. by Bernard Baertschi.
- XI-1. *Commentaires et Marginalia : XVIIème siècle*, ed. by Christiane Frémont.
- XI-2. *Commentaires et Marginalia : XVIIIème siècle*, ed. by Bernard Baertschi.
- XI-3. *Commentaires et Marginalia : XIXème siècle*, ed. by Joël Ganault.
- XII-1-2. *L'homme public*, ed. by André Robinet and Nelly Bruyère.
- XIII-1-2-3. *Correspondance*, ed. by André Robinet and Nelly Bruyère.

Œuvres Choiesies, ed. by Henri Gouhier (Paris: Aubier, 1942)

Journal, ed. by Henri Gouhier, 3 vols (Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1954-1957)

De l'aperception immédiate, Mémoire de Berlin, ed. by Anne Devarieux (Paris: Le Livre de Poche, 2005)

The influence of habit on the faculty of thinking, trans. by Margaret Donaldson Boehm, introduction by George Boas (London: Baillière & Co., 1929; reed. Westport, Conn.: Greenwood, 1970)

Ouvrages de Samuel Taylor Coleridge

The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, ed. By Kathleen Coburn, 16 vols (London: Routledge and Kegan Paul, Princeton: Princeton University Press, 1969-2002)

- Volume 1. *Lectures, 1795: On Politics and Religion*, ed. by J. Engell and W.J. Bate.
- Volume 2. *The Watchman*, ed. by L. Patton.
- Volume 3. *Essays on His Times in The Morning Post and The Courier* (Three volume set), ed. by D.V. Erdman.
- Volume 4. *The Friend*, ed. by B.E. Rooke.

- Volume 5. *Lectures 1808-1819: On Literature* (Two volume set), ed. by R.A. Foakes.
- Volume 6. *Lay Sermons*, ed. by R.J. White.
- Volume 7. *Biographia Literaria* (Two volume set), ed. By K. Coburn and B. Winer..
- Volume 8. *Lectures 1818-1819: On the History of Philosophy*, ed. by J. R. de J. Jackson.
- Volume 9. *Aids to Reflection*, ed. by J. B. Beer.
- Volume 10. *On the Constitution of the Church and State*, ed. by J. Colmer.
- Volume 11. *Shorter Works and Fragments* (Two volume set), ed. by H. J. Jackson and J. R. de J. Jackson.
- Volume 12. Part 1. *Marginalia: Part 1*, ed. by G. Whalley.
- Volume 12. Part 2. *Marginalia: Part 2*, ed. by G. Whalley.
- Volume 12. Part 3. *Marginalia: Part 3*, ed. by H. J. Jackson and G. Whalley.
- Volume 12. Part 4. *Marginalia: Part 4*, ed. by H. J. Jackson and G. Whalley.
- Volume 12. Part 5. *Marginalia: Part 5*, ed. by H.J. Jackson and G. Whalley..
- Volume 12. Part 6. *Marginalia: Part 6*, ed. by H.J. Jackson and G. Whalley.
- Volume 13. *Logic*, ed. by J. R. de J. Jackson.
- Volume 14. *Table Talk*. (Two volume set), ed. by K. Coburn and B. Winer.
- Volume 15. *Opus Maximum*, ed. by T. McFarland.
- Volume 16. Part 1. *Poetical Works: Part 1. Poems* (Reading Text, Two volume set), ed. by J. C. C. Mays.
- Volume 16. Part 2. *Poetical Works: Part 2. Poems* (Variorum Text, Two volume set), ed. by J. C. C. Mays.
- Volume 16. Part 3. *Poetical Works: Part 3. Plays* (Two volume set), ed. by J.C.C. Mays and J. Crick.

Letters, edited by E. L. Griggs, 6 vols (London: Clarendon Press, 1956-1971)

Notebooks, ed. by K. Coburn, 6 vols (London: Routledge and Kegan Paul, 1957-1990)

Hints toward the Formation of a More Comprehensive Theory of Life, ed. by S. D. Watson (Philadelphia: Lea and Blanchard, 1848)

Notes and Lectures upon Shakespeare, and some of the old poets and dramatists, with other literary remains of S. T. Coleridge, ed. by Mrs H. N. Coleridge (London: William Pickering, 1849)

Anima Poeate, from the unpublished notebooks of Samuel Taylor Coleridge, ed. by Ernest Hartley Coleridge (London: William Heinemann, 1895)

Aids to Reflection, ed. by H. N. Coleridge (Burlington: Chuncey Goodrich, 1840)

Aids to Reflection, ed. by Thomas Fenby (London: Routledge and Sons, 1874)

Biographia Literaria (London: J. M. Dent & Sons, 1975)

Carnets : choix portant sur les années 1794-1808, trans. by Pierre Leyris (Paris: Belin, 1987)

Propos de table, trans. by Mélisande D'Assignies and Bruce Bégout (Paris: Allia, 1995)

Les sermons laïques, 1816-1817, suivi de L'Ami, 1818, et autres textes, trans. by Philippe Beck and Éric Dayre (Paris: Gallimard, 2002)

Ouvrages et textes sur Maine de Biran

Alciator, Jules, *Stendhal et Maine de Biran* (Genève: Droz, 1954)

Azouvi, François, *Maine de Biran : la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995)

Azouvi, 'Henri Gouhier et Maine de Biran', in M. Sacquin (ed.), *Henri Gouhier, historien des philosophes français (1898-1994)* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2002)

Baertschi, Bertrand, *L'ontologie de Maine de Biran* (Fribourg, Editions Universitaires, 1982)

Baertschi, Bernard, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1992)

Beaufret, Jean, 'Maine de Biran (1766-1824)', in *Notes sur la philosophie en France au XIXème siècle, de Maine de Biran à Bergson* (Paris: Vrin, 1984)

Bégout, Bruce, *Maine de Biran : la vie intérieure* (Paris: Payot, 1995)

Boas, Georges, 'Maine de Biran', in *French Philosophies of the Romantic Period* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1925)

Couailhac, Marius, *Maine de Biran* (Paris: Félix Alcan, 1905)

Damiron, Jean-Philibert, 'Maine de Biran', in *Essai sur l'histoire de la philosophie*, (Paris: L'Harmattan, 2007)

Delbos, Victor, 'Malebranche et Maine de Biran', *Revue de métaphysique et de morale*, 24 (1916), 147-162

Delbos, Victor, *Figures et doctrines de philosophes : Socrate, Lucrèce, Marc-Aurèle, Descartes, Spinoza, Kant, Maine de Biran* (Paris: Plon, 1918)

Delbos, Victor, *Maine de Biran et son œuvre philosophique* (Paris: Vrin, 1931)

Devarieux, Anne, *L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Million, 2004)

Fessard, Gaston, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, (Saint-Amand (Cher): Librairie Bloud & Gay, 1938)

Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1947)

Gouhier, Henri, *Maine de Biran par lui-même* (Paris: Seuil, 1970)

Gouhier, Henri, 'Inspiration scientifique et création philosophique : les cas d'Auguste Comte et de Maine de Biran', in *Henri Gouhier se souvient... Ou comment on devient historien des idées, cinq entretiens avec Jean-Maurice de Montremy (1989)*, ed. Giulia Begioso and Marie-Louise Gouhier (Paris: Vrin, 2005)

- Halda, Bernard, *La pensée de Maine de Biran* (Paris, Montréal: Bordas, 1970)
- Hallie, Philip Paul, *Maine de Biran, Reformer of Empiricism* (Cambridge: Harvard University Press, 1959)
- Henri, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965)
- Huxley, Aldous, 'Variations on a Philosopher', in *Themes and Variations* (London: Chatto & Windus, 1954)
- Janet, Paul, 'Maine de Biran', in *Les maîtres de la pensée moderne* (Paris: Calmann Levy, 1883)
- Jaume, Lucien, 'Maine de Biran : une pensée du sujet hostile au libéralisme', in *L'Individu Effacé* (Paris: Fayard, 1997)
- Jeanmaire, Charles, *L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. Etude sur le moi, la conscience et la connaissance de soi-même dans les doctrines psychologiques dérivées de Hume, de Kant et de Maine de Biran* (Toulouse: Douladoure-Privat, 1882)
- Lacroze, René, *Maine de Biran* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970)
- Lassaigne, Jean, *Maine de Biran, homme politique* (Paris: La Colombe, 1958)
- La Valette Monbrun, Amable de, *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran (1766-1824)* (Paris: Fontemoing, 1914)
- Lemay, Pierre, *Maine de Biran et la Société médicale de Bergerac : d'après le registre des séances et les rapports inédits* (Paris: Vigot frères, 1936)
- Le Roy, Georges, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (Paris: Boivin, 1937)
- Levy-Bruhl, Lucien, 'Maine de Biran, Cousin, and Eclecticism', Chapter XII in *History of Modern Philosophy in France* (New York: Burt Franklin, 1971)
- Monette, Arcade-M., *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran* (Montréal: Editions du Lévrier, 1945)
- Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran* (Paris : Ellipses, 2000)
- Moore, F. C. T., *The psychology of Maine de Biran* (Oxford: Oxford University Press, 1970)
- Naville, Ernest, 'Maine de Biran. Nouveaux documents sur sa vie intime et ses écrits', *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle période, 11 (1851/07-1851/09,) 229-275

Naville, Ernest, 'Maine de Biran', in *Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants*, ed. by M. A. D. Franck (Paris: Hachette, 1885)

Paliard, Jacques, *Le raisonnement selon Maine de Biran* (Paris: Alcan, 1925)

Park-Hwang, Su-Young, *L'habitude dans le spiritualisme français : Maine de Biran, Ravaisson, Bergson* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 1997)

Pucelle, Jean, 'Maine de Biran Critique de Hume. Essai de Philosophie comparée', *Hume Studies*, 6, 1 (April 1980), 45-60

Ravaisson, Félix, 'Fragments de philosophie', par M. Hamilton', *Revue des Deux Mondes*, 4, 24 (1840/10-1840/12), 396-427

Reardon, Bernard, *Voluntarism: Maine de Biran and Others*, in *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* (Paris: Seghers, 1974)

Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 'Maine de Biran', in *Causeries du lundi*, 16 vols (Paris: Garnier, 1851-1881), XIII (1858)

Simon, Jules, 'Maine de Biran', *Revue des deux mondes*, 4, 28 (1841/10-1841/12), 634-658

Taine, Hyppolite, 'Maine de Biran', in *Les philosophes français du XIXème siècle* (Paris: Hachette, 1860)

Thibaut, Marguerite, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson* (Grenoble : Allier père & fils, 1939)

Tisserand, Pierre, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur* (Paris: Alcan, 1908)

Ouvrages et textes sur Samuel Taylor Coleridge

Abrams, 'Coleridge's 'A Light in Sound': Science, Metascience, and Poetic Imagination' and 'Coleridge and the romantic vision of the world', in M. H. Abrams, *The Correspondant Breeze: Essays on English Romanticism* (New York: W.W. Norton, 1984)

Beer, John, *Coleridge the Visionary* (London: Chatto & Windus, 1959)

Beer, John, 'Remapping the Roads to Xanadu and Highgate : Another Look at Coleridge's Reading', in *British Romantics as Readers. Intertextualities, Maps of Misreading, Reinterpretations. Festschrift for Horst Meller*, edited by Michael Gassenmeier, Petra Bridzun, Jens Martin Gurr and Frank Erik Pointner (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998)

Bégout, Bruce, 'Le transcendant et le transcendantal. Une lecture croisée de Coleridge et d'Emerson', *Revue française d'études américaines*, n°91 (2002), 61-80

Bergson, Henri, *Mélanges* (Paris: Presses Universitaires de France, 1972)

Bonnecase, S. T. *Coleridge : Poèmes de l'expérience vive* (Grenoble: ELLUG, 1992)

Breunig, Hans Werner, 'Some Considerations Concerning the Influence of German Idealism on S. T. Coleridge', in *British Romantics as Readers. Intertextualities, Maps of Misreading, Reinterpretations. Festschrift for Horst Meller*, ed. by Michael Gassenmeier, Petra Bridzun, Jens Martin Gurr and Frank Erik Pointner (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998)

Burwick, Frederick (ed.), *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge* (Oxford: Oxford University Press, 2009)

Butler, Marilyn, 'The Rise of the Man of Letters: Coleridge', in *Romantics, Rebels and Reactionaries. English Literature and its Background* (Oxford: Oxford University Press, 1981)

Bygrave, Stephen, *Coleridge and the Self* (London: Macmillan, 1986)

Chasles, Philarète, 'Coleridge', in *Etude sur les hommes et les moeurs au XIXe siècle* (Paris: Amyot, 1850)

Coburn, 'S. T. Coleridge's Philosophical Lectures of 1818-19', *Review of English Studies*, o.s. 10, 40 (1934), 428-437

Coburn, *The Self-Conscious Imagination: A Study of Coleridge's Notebooks in Celebration of the Bicentenary of his Birth 21 October 1772 (Lectures delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 20, 21, 22 February 1973)* (London: Oxford University Press, 1974)

Coburn, *Experience into Thought: Perspectives in the Coleridge Notebooks* (Toronto: University of Toronto Press, 1979)

Coffman, Ralph J., *Coleridge's library: a bibliography of books owned or read by Samuel Taylor Coleridge* (Boston: G.K. Hall, 1987)

Cooke, Katharine, *Coleridge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)

Coulson, John, 'Coleridge on Religion and Imagination', in *Religion and Imagination. In aid of Grammar of Assent* (Oxford: Clarendon Press, 1981)

Delvaille, Bernard, *Coleridge, un tableau synoptique de la vie et des œuvres de Coleridge et des événements artistiques, littéraires et historiques de son époque*, (Choix de textes de Coleridge) (Paris: P. Seghers, 1963)

De Quincey, Thomas, 'Samuel Taylor Coleridge', in *Tait's Edinburgh Magazine*, 1 (September 1834), 509-20 ; 1 (October 1834), 588-96 ; 1 (November 1834) 685-90 ; 2 (January 1835), 3-10

Ferrier, James Frederick, *The Plagiarisms of S. T. Coleridge*, in *Blackwood's Edinburgh Magazine*, 47 (March 1840), 287-299

Fulford, T. and Paley, M. D., eds., *Coleridge's Visionary Languages, Essays in Honour of John Beer* (Cambridge: D. S. Brewer, 1993).

Green, Joseph Henry, *Spiritual Philosophy: Founded on the Teaching of the Late Samuel Taylor Coleridge*, ed. by John Simon, 2 vols (London & Cambridge: Macmillan and Cie, 1865)

Hedley, Douglas, *Coleridge, Philosophy and Religion: Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

Hill, John Spencer, *Imagination in Coleridge* (London: The Macmillan Press Ltd, 1978)

Holmes, Richard, *Coleridge: Early Visions* (London: Penguin Books, 1990),
Holmes, Richard, *Coleridge. Darker Reflections* (London: HarperCollins, 1998)

Jackson, James R. de J., *Samuel Taylor Coleridge: The Critical Heritage* 2 vols (London: Routledge, 1970-1991)

Jasper, David., *Coleridge as Poet and Religious Thinker* (London: Macmillan, 1985)
Jasper, David, *The Interpretation of Belief: Coleridge, Schleiermeier and Romanticism* (London: Macmillan, 1986)

Lockridge, Laurence S., *Coleridge the Moralist* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1977)

Lovejoy, Arthur, 'Coleridge and Kant's two worlds', in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1948)

Lowes, John Livingstone, *The Road to Xanadu: A Study in the Ways of the Imagination* (Boston: Houghton Mifflin, 1927)

Marcel, Gabriel, *Coleridge et Schelling* (Paris: Aubier-Montaigne, 1971)

McFarland, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition* (Oxford: The Clarendon Press, 1969)

McFarland, Thomas, *Romanticism and the Forms of Ruin. Wordsworth, Coleridge, and Modalities of Fragmentation* (New Jersey: Princeton, 1981)

McNiece, Gerard, *The Knowledge that Endures. Coleridge, German Philosophy and the Logic of Romantic Thought* (Basingstoke: Macmillian, 1992)

Mill, John Stuart, *Mill on Bentham and Coleridge* (London: Chatto & Windus, 1950)

Muirhead, John, H., *Coleridge as Philosopher* (London: Allen and Unwin 1930)

- Muirhead, John, H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America* (New York: The Macmillan Company, 1931)
- Newlyn (ed.), *The Cambridge Companion to Coleridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Newsome, David, *Two Classes of Men. Platonism and English Romantic Thought* (London: John Murray, 1974)
- Orsini, *Coleridge and German Idealism. A Study in the History of Philosophy with Unpublished Materials from Coleridge's manuscripts* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969)
- Perkins, Mary Ann, *Coleridge's Philosophy. The Logos as Unifying Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1994)
- Rajan, Tilottama, 'The Unavowable Community of Idealism: Coleridge and the Life Sciences', in *European Romantic Review*, 14 (December 2003), 395-416
- Reardon, Bernard, *From Coleridge to Gore: A century of Religious Thought* (London: Longman, 1971)
- Rule, Philip C., 'Coleridge and Newman: The Centrality of Conscience', in *The Fountain Light. Studies in Romanticism and Religion, in Honor of John L. Mahoney*, ed. by J. Robert Barth (New York: Fordham University Press, 2002)
- Rzepka, Charles J., *The Self as Mind. Vision and Identity in Wordsworth, Coleridge and Keats* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1986)
- Vigus, James, *Platonic Coleridge* (Oxford: Legenda, 2008)
- Walsh, William, *Coleridge: The Work and the Relevance* (London: Chatto & Windus 1973)
- Wallace, Catherine M., *The Design of Biographia Literaria* (London: Georges Allen & Unwin, 1983)
- Waston, George, *Coleridge the Poet* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966)
- Wiley, Basil, 'S. T. Coleridge, (1772-1834)', in *The English Moralists* (London: Chatto & Windus, 1964)
- Wiley, *Nineteenth Century Studies: From Coleridge to Matthew Arnold* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)
- Woolf, Virginia, 'Sara Coleridge', in *The Death of the Moth and Other Essays* (London: Penguin Books, 1961)

Autres ouvrages et textes cités et utilisés

Albalat, Antoine, *Comment il ne faut pas écrire : les ravages du style contemporain* (Paris: Plon-Nourrit, 1921)

Alembert, Jean Le Rond d', *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (Paris: Vrin, 2000)

Ameriks, Karl (editor), *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

Aquin, Thomas d', *Somme théologique*, trans. by A.-M. Roguet 4 vols (Paris: Editions du Cerf, 1984-1986, II (1984)

Aquin, Thomas d', *De la vérité ou la science en Dieu*, trans. by Serge-Thomas Bonino (Fribourg: Editions universitaires, 1996)

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Livre III, 1109b30-1113b2, trans. by J. Voilquin (Paris: GF-Flammarion, 1992)

Aristote, *La métaphysique*, 2 vols, trans. by Jean TRICOT (Paris: Vrin, 2003), I

Azouvi (ed.), *L'Institut de la raison. La révolution culturelle des idéologues* (Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992)

Baumer, Franklin L, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600-1950* (New York: Macmillan, 1977)

Bennett, Andrew, *Romantic Poets and the Culture of Posterity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism* (London: Pimlico, 2000)

Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996)

Blanc, Elie, *Dictionnaire de philosophie, ancienne, moderne et contemporaine* (New York: Burt Franklin, 1906)

Blay, Michel (ed.), *Grand Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Larousse & CNRS Editions, 2003)

Bonnecase, Denis, *S. T. Coleridge : Poèmes de l'expérience vive* (Grenoble : ELLUG, 1992)

Bonnefoy, 'Y a-t-il une vérité poétique ?', in Y. Bonnefoy, A. Lichnérowicz et M.-P. Schützenberger (eds.), *Vérité poétique et vérité scientifique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1989)

Bosanquet, Bernard, *Essays and Addresses* (London: Swan Sonnenschein & Co, 1889)

Bousquet, François, 'La vérité est de devenir sujet', in *La vérité*, Coll. *Philosophie*, ed. by Jean Greisch, 18 vols (Paris: Beauchesne, 1976-1999) VIII (1983), pp.157-178

Bradley, Francis Herbert, 'The Definition of Will, I', vol. 11, n. 44 (1902), 437-469, 'The Definition of Will, II', *Mind*, vol. 13, n. 46 (1903), 145-176, 'The Definition of Will, III', vol. 13, n. 49 (1904), 1- 37

Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988)

Bradley, Francis Herbert, *Essays on Truth and Reality* (London: Elibron Classics, 2001)

Bradley, Francis Herbert, *Appearance and Reality* (London: Elibron Classics, 2005)

Bradley, James (ed.) *Philosophy After Bradley: a Collection of Essays* (Bristol: Thoemmes Press, 1996)

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie* (Tome II : *La philosophie moderne*, (Paris: Félix Alcan, 1928))

Brown, Stuart (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, *Routledge History of Philosophy*, 10 vols (London and New York: Routledge, 1996), V

Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan, *The Blackwell Dictionary of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2004)

Burkholder, Robert E., and Myerson, Joel, *Critical Essays on Ralph Waldo Emerson*, (Boston, Massachusetts: C. K. Hall & Co, 1983)

Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 1942)

Carlyle, Thomas, *The Life of John Sterling* (London: Chapman and Hall, 1888)

Chouillet, Jacques, and Perol, Lucette, 'De l'Encyclopédie à la Déclaration des Droits de l'Homme : rupture ou continuité?' *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 8 (1990), 53-78

Clements, Robert J., *Comparative Literature as Academic Discipline. A Statement of Principles, Praxis, Standards* (New York: MLA, 1978)

Clouard, Henri and Leggewie, Robert, *Anthologie de la littérature française* (Oxford: Oxford University Press, 1960)

Condillac, Etienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, preceded by *L'archéologie du Frivole*, by Jacques Derrida (Auvers-sur-Oise: Galilée, 1973)

Condillac, Etienne Bonnot de, *Traité des sensations* (Paris: Fayard, 1984)

Copleston, Frederick, S. J., *A History of Philosophy*, 10 vols (London: Burns & Oates Ltd, 1946-1986) VIII, *Bentham to Russell* (1966), and IX, *Maine de Biran to Sartre* (1974)

- Cooke, Michael G., *The Romantic Will* (New Haven and London: Yale University Press, 1976)
- Cotten, Jean-Pierre, *Autour de Victor Cousin. La politique de la philosophie* (Paris: Les Belles Lettres, 1992)
- Cousin, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie* (Paris: Didier, 1841)
- Craig, Cairns, *Associationism and the Literary Imagination. From the Phantasmal Chaos* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007)
- Cudworth, Ralph, *A Treatise of Freewill* (London: John W. Parker, 1838)
- Daled, Pierre F., *Le matérialisme occulté ou la génèse du sensualisme* (Paris: Vrin, 2005)
- Delacroix, H., 'Maine de Biran et l' cole médico-psychologique', in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24 (mai-juillet 1924), 51-63
- Delbos, Victor, 'Malebranche et Maine de Biran', *Revue de métaphysique et de morale*, 24 (1916), 147-162
- Delon, Michel, *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988)
- Derrida, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987)
- Des Granges, Charles Marc, *Histoire de littérature français* (Paris: Hatier, 1920)
- Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, *Traité de la volonté et de ses effets* (Genève et Paris: Slatkine, 1984)
- Duffy, John, (ed.), *Coleridge's American Disciples: The Selected Correspondence of James Marsh* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1973)
- Emerson, Ralph Waldo, *The Works* (London: Routledge and Sons, 1910)
 Emerson, Ralph Waldo, *Miscellanies* (London: Macmillan and Co, 1912)
 Emerson, Ralph Waldo, *Essays* (London: J. M. Dent., 1980)
- Farrer, Austin, *The Seat of Consciousness, Freewill defined & Liberty and Theology*, resp. *Chapters II, VI & XV in The Freedom of the Will* (London: Adam & Charles Black, 1957)
- Ferrari, Jean, *Les philosophes salariés* (Paris: Gustave Sandr , 1849)
- Ferrier, James Frederick, *Institutes of Metaphysics: The Theory of Knowing and Being* (Edinburgh and London: William Blackwood & Sons, 1854)

- Findley, J. M., *Values and Intentions*, The Muirhead Library of Philosophy (London: George Allen & Unwin Ltd, 1961)
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966)
- Fouillée, Alfred, *L'évolutionnisme des idées-forces* (Paris: Félix Alcan, 1890)
- Gay, Peter, *The Enlightenment: an Interpretation*, 2 vols (London: Wildwood House, 1966-1969), II: *The Science of Freedom* (1969)
- Gouhier, Henri, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle* (Paris: Vrin, 1980)
- Granjon, Marie-Christine, 'Penser autrement avec Michel Foucault. La méthode 'historico-critique', usages théoriques, heuristiques et politiques', in M.-C. Granjon (ed.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques* (coll. 'Recherches internationales', Paris : Karthala, 2005)
- Gray, Henry David, *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as expressed in the Philosophy of its Chief Exponent* (Stanford: Stanford University Press, 1917 (réed. 1977))
- Green, Thomas Hill, *Prolegomena to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1907)
- Grote, John, *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science, Part I.* (Cambridge: Deighton, Bell, and Co, 1865)
- Grote, John, *An Examination of the Utilitarian Philosophy* (Cambridge: Deighton, Bell & Co, 1870)
- Grote, John, *A Treatise on the Moral Ideals* (Cambridge: Deighton, Bell & Co, 1876)
- Gusdorf, Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 13 vols (Paris: Payot, 1982), IX: *Fondements du savoir romantique*
- Haldane, Elizabeth S., *James Frederick Ferrier* (Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1899)
- Harrison, Ross, Essay Review of *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*, London: Thoemmes Press, 2002, in *The British Journal for the History of Philosophy*, 11, 4 (2003), 715-726
- Hedge, Frederick H., 'Coleridge's Literary Character', *The Christian Examiner*, 14 (March 1833), 108-129
- Green, Thomas Hill, *Miscellanies and Memoir* (London: Longmans, Green, and Co, 1888)
- Hazlitt, William, *Lectures on The English Poets* (London: John Templeman, 1841)
- Hazlitt, William, 'My First Acquaintance With Poets', in *Selected Writings* (London: Penguin Books, 1985)

- Heidegger, Martin, *De l'essence de la vérité*, trans. by Alphonse de Waelhens (Paris : Vrin, 1948)
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (London: Routledge, 1885)
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford/New York: Oxford University Press, 2000)
- Jacques, Francis, *Communicabilité et référence*, in *La vérité*, Coll. *Philosophie*, ed. by Jean Greisch, 18 vols (Paris: Beauchesne, 1976-1999) VIII (1983), pp. 231-256
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trans. by François Picavet (Paris: Presses Universitaires de France, 1989)
- Kenny, Anthony, 'The Will in Philosophical Tradition', in *Will, Freedom and Power* (Oxford: Blackwell, 1975)
- Kipperman, *Beyond Enchantment: German Idealism and English Romantic Poetry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986)
- Lacey, Alan R., *A Dictionary of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1993)
- Lachelier, Jules, 'Psychologie et Métaphysique', in *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et Métaphysique et de Notes sur le Pari de Pascal* (Paris: Fayard, 1992)
- Lacroix, Jean, 'La conscience selon Rousseau', in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 Septembre 1978* (Paris: Beauchesne, 1980)
- Lagarde, André, and Michard, Laurent, *Les grands auteurs français* (Paris: Bordas, 1971)
- Lavelle, Louis, *De l'âme humaine* (Paris: Aubier 1951)
- Le Blanc, Charles, Margantin, Laurent, Schefer, Olivier, *La forme poétique du monde. Anthologie du romantisme allemand* (Paris: José Corti, 2003)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld* (Paris: Vrin, 1993)
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Penguin Books, 2004)
- Longley, Edna, 'Preface: A Note on Posterity', in *Poetry & Posterity* (Highgreen, Tarsset, Northumberland: Bloodaxe Books, 2000)

- Lovejoy, Arthur O., *The Reason, The Understanding and Time* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1961)
- Lynch (ed.), Michael P., *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives* (Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2001)
- Mandelbaum, Maurice, *History, Man and Reason. A study in nineteenth century's thought* (Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1971)
- Marra, Wanda, *I journaux philosophiques tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento: definizione dell'identita' e costruzione del pensiero. Maine de Biran, Joubert, Coleridge, Leopardi* (unpublished doctoral thesis, University of Rome 3, 2000)
- Meteyard, Eliza, *A Group of Englishmen (1795-1815), Being Records of the Younger Wedgwoods and their Friends, Embracing the History of the Discovery of Photography, and Facsimile of the First Photograph* (London: Longmans, Green, and Co., 1871)
- Mill, John Stuart, *A System of Logic* (London: Longmans, Green and Co, 1965)
- Moorman, M. (ed.), *The Journals of Dorothy Wordsworth* (Oxford: Oxford University Press, 1971)
- Muirhead, John H., *Contemporary British Philosophy: Personal Statements, First Series, Volume I*, (London: Routledge, 2002)
- Myerson, Joel, (ed.), *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson* (Oxford: Oxford University Press, 2000)
- Nicolas, Serge, et Ferrand, Ludovic, *La psychologie moderne : textes fondateurs du XIXème siècle, avec commentaires* (Bruxelles: De Boeck Université, 2003)
- Nicolas, Serge, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Naissance de la psychologie spiritualiste (1789-1830)* (Paris: L'Harmattan, 2007)
- O'Neal, John C., *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996)
- Pater, Walter Horatio, *Coleridge* (Witefish: Kessinger Publishing, 2004)
- Peperzak, Adriaan T. , *System and History in Philosophy: On the Unity of Thought and Time, Text and Explanation, Solitude and Dialogue, Rhetoric and Truth in the Practice of Philosophy and its History* (Albany: State University of New York Press, 1986)
- Picavet, François, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses etc... en France depuis 1789* (New York: Georg Olms Verlag, Hildesmein, 1973)

Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'un* [Ennéade VI, 8 (39)], trans. by Georges Leroux (Paris: Vrin, 1990)

Pucelle, Jean, *L'idéalisme en Angleterre. De Coleridge à Bradley* (Neuchâtel: La Baconnière, 1955)

Rabelais, François, *Pantagruel* (Paris: Droz, 1946)

Raphael, David D (ed.), *British Moralists, 1650-1800*, 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1969)

Randall, John Herman, *The Making of the Modern Mind. A Survey of the Intellectual Background of the Present Age* (1926; revised ed., Columbia: Houghton Mifflin Company, 1940)

Ravaisson, Félix, *La philosophie en France au XIXe siècle* (Paris: Hachette, 1904)
Ravaisson, Félix, *De l'habitude* (Paris: Fayard, 1984)

Renouvier, Charles, *Manuel de philosophie moderne* (Paris: Paulin, 1842)

Ribot, Théodule, *La psychologie anglaise contemporaine* (Paris: L'Harmattan, 2002)

Richardson, Alan, *British Romanticism and the Science of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1988)

Rousseau, André, *La littérature comparée* (Paris: Colin, 1967)

Rousseau, Jean-Jacques, 'Emile', in *Œuvres complètes*, 4 vols (Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1969), IV

Saint-Hilaire, Jean Barthélémy, *De la logique d'Aristote*, 2 vols (Paris: Ladrance, 1838), II

Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?* (Paris: Gallimard, 1948)

Schelling, F. W. J., *Le système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, trans. by Christian Dubois (Louvain: Peeters, 1978)

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de philosophie, Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, followed by J. G. Fichte, *Sur l'exposition du système d'identité de Schelling* (Paris: Vrin, 1988)

Schelling, F. W. J., *Réponse à Eschenmayer sur la philosophie de la nature, Philosophie et religion, Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes, Objections d'Eschenmayer contre les recherches et réponses de Schelling* (Paris: Vrin, 1988)

Schlieben-Lange, Brigitte, *Idéologie, révolution et uniformité de la langue* (Liège: Mardaga, 1996)

Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, IV, 54, trans. by A. Burdeau (Paris: Presses Universitaires de France, 1942)

Seigel, Jerrold F., *The Idea of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

Siegbert, S Praver, *Comparative Literature Studies: An Introduction* (London: Duckworth, 1973)

Smith, Adam, (*The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Knut Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

Smith, Roger, *The Norton History of the Human Sciences* (New York: W. W. Norton, 1997)

Spinoza, Baruch, *Ethique*, trans. by Robert Misrahi (Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, 2005)

Stromberg, Roland N., *An Intellectual History of Modern Europe* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975)

Texier, Roger, 'L'idée de perfectibilité en éducation au XVIIIe siècle', In *Education and pédagogies au siècle des Lumières*, Actes du Colloque 1983 de l'Institut des Sciences de l'Education Universitaire Catholique de l'Ouest. (Angers: Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985)

Tilliette, Xavier, *Schelling : une philosophie en devenir* (Paris: Vrin, 1970)

Vetö, Miklos, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand* (Grenoble: Jérôme Millon, 1998)

Woodworth, Robert S., *Contemporary Schools of Psychology* (London: Methuen & Co, 1931)

Yolton, John W., *Locke and French Materialism* (Oxford: Clarendon Press, 1991)

Yolton, John W., Price, Vladimir, and Stephens, John (eds), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, 2 vols (Bristol: Thoemmes Press, 1999)

Sites internet

Andrew Anthony, 'Poetry in Motion Pictures', *The Observer*, 16/09/2001.
<<http://www.guardian.co.uk/theobserver/2001/sep/16/features.review27>> (accessed 20 March 2009)

Lancelin, Aude, 'La pépinière française' (Entretien avec F. Worms), *Le Nouvel Observateur*, n° 2250, 20/12/2007
<<http://hebdo.nouvelobs.com/sommaire/dossier/075682/la-pepiniere-francaise.html>> (accessed 15 December 2008)