PRÉSENCE ET PENSÉE

1 VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
L'aventure, l'ennui, le sérieux

2 CHARLES LE CHEVALIER
L'enthousiasme et la ferveur

3 GABRIEL MARCEL
La dignité humaine

4 MARGUERITE GRIMAULT
La mélancolie de Kierkegaard

5 PAUL TOINET
Existence chrétienne et philosophie

6 RAYMOND VANCOURT
La crise du christianisme contemporain

7 MICHEL AMBACHER
Cosmologie et philosophie

8 OTTO PÖGGELER
La pensée de Heidegger

9 PAUL TOINET
L'homme en sa vérité

10 PAUL RICŒUR – GABRIEL MARCEL
Entretiens

11 HENRI GOUHIER
L'essence du théâtre

12 LESLIE DEWART
L'avenir de la foi

13 LOUIS BOUYER
La décomposition du catholicisme

14 MAURICE CORVEZ
Les structuralistes

15 ENRICO CASTELLI
Le temps invertébré

16 PIERRE BOUDOT
Nietzsche et l'au-delà de la liberté

17 GILLES LANE
Être et langage

18 JEAN NABERT
Essai sur le mal

19 MAURICE CORVEZ
Dieu est-il mort ?

20 VICTOR GOLDSCHMIDT
Platonisme et pensée contemporaine

21 JEAN DE FABRÈGUES
L'église, esclave ou espoir du monde ?

22 GABRIEL MARCEL
Coleridge et Schelling

23 J. NGUYÊN VAN TUYÊN
Foi et existence selon Kierkegaard

IMP. GROU-RADENEZ, PARIS

GABRIEL MARCEL
Coleridge et Schelling
AUBIER MONTAIGNE

PRÉSENCE ET PENSÉE AUBIER MONTAIGNE

GABRIEL MARCEL

Coleridge et Schelling

Coleridge et Schelling

Présence et Pensée

Gabriel MARCEL

COLERIDGE
ET
SCHELLING

AUBIER - MONTAIGNE
13, Quai de Conti - Paris VIe

© 1971, by Editions Aubier-Montaigne, Paris

PREFACE

On s'étonnera sans doute qu'il m'ait paru opportun de faire paraître après plus d'un demi-siècle le premier en date de mes Ecrits : le travail que j'ai consacré en 1909 aux idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling.

Je me permettrai d'abord de rappeler, bien que ce rapprochement risque de me faire taxer d'outrecuidance, que l'auteur de *Meurtre dans la Cathédrale,* arrivé presque au terme de son existence, publiait la thèse qu'il avait écrite comme étudiant sur la philosophie de Bradley.

En ce qui me concerne, si je me suis décidé à cette publication, c'est parce que j'y ai été encouragé par un ami qui est à l'heure actuelle un des meilleurs spécialistes français de Schelling et qu'ultérieurement un des historiens français de la philosophie les plus qualifiés m'a lui aussi rassuré. Je dis bien rassuré : car je me demandais si ce que j'avais pu écrire en 1909 n'était pas aujourd'hui tout à fait dépassé. De fait, je reste convaincu que certaines allégations pourraient aujourd'hui donner prise à la critique, et je pense pourtant qu'après la publication (qui n'est peut-être même pas encore terminée à l'heure actuelle) des Notebooks de Coleridge par Catherine Coburn, tout ce travail pourrait être repris dans une perspective plus différente et, disons-le, beaucoup plus existentielle.

Mais il me paraît nécessaire d'indiquer d'abord comment à cette époque lointaine, j'ai été amené à concentrer mon attention sur les rapports de Coleridge et de Schelling.

J'avais d'abord eu l'idée de consacrer mon mémoire de diplôme d'Etudes Supérieures à la Philosophie de Bradley. Mais, lorsque je voulus inscrire mon sujet, j'appris que j'avais été devancé par un séminariste, l'Abbé Beauregard, qui devait malheureusement mourir quelques années plus tard, et si je ne me trompe, sans avoir réalisé son projet.

C'est, pour autant que je m'en souvienne, en remontant à partir de Bradley au-delà même des premiers néo-hégéliens anglais, et en m'attachant à découvrir comment la pensée allemande la plus spéculative avait pu pénétrer dans un pays comme l'Angleterre dont les traditions philosophiques paraissaient si opposées, que je fus amené à constater que le poète de Christabel et de Kubla-Khan avait été un des premiers à infuser ce sang nouveau à la philosophie d'Outre-Manche. Je m'aperçus ainsi que Coleridge n'avait pas été simplement un grand poète lyrique, mais qu'il avait également été un penseur et que même à la fin de sa vie, il s'était efforcé de constituer un système dont j'aurais à trouver les principaux linéaments — tâche difficile et hasardeuse puisqu'on ne disposait pour la mener à bien que de fragments épars qu'il faudrait s'évertuer à raccorder les uns aux autres.

A l'origine de cette entreprise qui, dans mon esprit, pourrait par la suite, prendre une ampleur bien plus considérable au cas où je parviendrais à écrire une histoire des rapports de la pensée anglaise et de la pensée allemande au XIXe siècle, je discerne la prédilection que je vouais alors à la pensée post-kantienne. Il me semble que je croyais trouver en elle un alliage unique de rigueur et en même temps de ce que je désignerai peut-être aujourd'hui sous le nom d'esprit d'aventure.

Tandis que j'écris ces lignes, il me revient à l'esprit qu'encouragé par mon maître Colonna d'Istria dont je suis heureux d'évoquer ici la figure si pathétique et si noble, j'avais songé quelque temps à faire un travail sur Salomon Maimon qui m'apparaissait comme un des pionniers sur le

chemin qui conduisait au-delà du kantisme vers des régions où il me semblait que l'esprit pouvait respirer plus largement.

Je m'explique aujourd'hui assez facilement l'espèce de fascination que devait exercer sur moi la pensée de Schelling qui contrastait à mes yeux de façon si frappante avec ce qu'il y avait pour moi de trop exclusivement éthique chez un Fichte. Dans l'œuvre immense de Schelling, je devais d'ailleurs pratiquer une sélection : je laissai franchement de côté la philosophie de la nature, non seulement parce qu'elle traitait de sujets qui m'étaient étrangers, mais aussi parce que je croyais savoir qu'elle était scientifiquement périmée.

Etant donné le sujet que j'avais choisi, je devais logiquement m'attacher presque exclusivement aux Ecrits dont Coleridge avait pris connaissance, les principaux étant, si mes souvenirs sont exacts, le *Moi comme principe de la Philosophie*, les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, les *Abhandlungen sur l'Idéalisme de la Doctrine de la Science*, le *Système d'Idéalisme Transcendantal* qui reste à mes yeux d'une importance capitale et dont il faudra bien qu'on se décide à donner une traduction française, celle de Grimblot étant depuis longtemps épuisée, les *Leçons sur la Méthode des Etudes Académiques, Philosophie et Religion* et les *Recherches Philosophiques sur l'Essence de la Liberté humaine*.

Il ne faudrait surtout pas croire que cette lecture m'ait paru facile. Je me rappelle m'être souvent senti *perdu*. Mais je ne puis douter que cette lecture de Schelling ait marqué ma pensée d'une empreinte assez profonde. Il se peut d'ailleurs, comme c'est si souvent le cas, qu'il y ait eu place pour des malentendus dans ce qui m'apparut par la suite comme l'apport précis dont je me crus redevable à l'auteur de *Clara*. Je vise ici la façon dont je tendis à interpréter le rapport de la philosophie négative à la philosophie positive chez Schelling. La question est d'une extrême com-

plication, mais je n'oserai certainement pas dire aujourd'hui que ce rapport ou ce passage puisse être légitimement interprété dans un sens existentiel. Ne convient-il pas de se souvenir ici de la profonde déception qu'éprouva Kierkegaard lorsqu'il suivit les cours de Schelling. Serait-il déraisonnable de penser que justement ce penseur existentiel par excellence chercha vainement dans l'enseignement schellingien de quoi nourrir sa propre recherche.

Il est curieux de remarquer que près d'un siècle plus tard, Ferdinand Ebner — son passionnant Journal en fait foi — devait à un moment donné mettre en Schelling le même espoir destiné à être, lui aussi, déçu.

Ces remarques tendent vers une conclusion que je formulerais bien volontiers de la manière suivante : ne pourrait-on pas dire qu'il y a chez Schelling une sorte de grandiose inégalité à soi-même que d'ordinaire on ne rencontre pas chez les chefs de file de l'histoire de la philosophie. Mais peut-être est-ce par cette inégalité même, par cette sorte de marge imparfaitement explorable entre le plus profond et le plus explicite que Schelling a passionné des esprits peu disposés par nature à se satisfaire de ce qui est trop strictement constitué ou trop rigoureusement organisé dans un cycle en philosophie.

La question présente un intérêt d'autant plus grand que nous voyons depuis un certain nombre d'années un regain d'intérêt se manifester aussi bien en France qu'en Allemagne et sans doute dans d'autres pays pour un penseur qui, à l'époque de mes études paraissait à certains, à un Léon Brunschvicg, définitivement relégué. Cette relégation a heureusement pris fin.

Je vois d'autre part dans le fait en apparence contingent que mon premier effort s'est centré sur une conjonction anglo-allemande, une sorte de curieuse anticipation de ce qui devait être mon destin, puisque je devais être appelé, bien plus tard, à me partager entre l'Allemagne et le monde anglo-saxon.

Mais n'est-il pas significatif également que mon attention se soit portée sur un poète philosophe comme Coleridge et non pas sur un philosophe entièrement cantonné dans sa recherche spéculative ?

Nous ne disposons pas en effet en français d'un terme parfaitement équivalent au mot allemand *Dichter* qui peut s'appliquer au dramaturge, ce qui n'est pas le cas pour le mot poète. Mais depuis une dizaine d'années au moins, ma réflexion sur mon œuvre propre se concentre toujours davantage sur la relation en moi du *Dichter* et du philosophe : est-il d'ailleurs besoin de rappeler combien Heidegger de son côté dans ses études sur Hölderlin, sur Rilke et Trakl, s'est penché sur cette relation intime et presque informulable entre la poésie et la philosophie ?

C'est à partir de là, me semble-t-il, de ce problème aujourd'hui sans doute plus central qu'il ne l'était au début du siècle qu'il me paraît possible de trouver encore quelque intérêt au travail qu'on va lire.

Comme je l'indiquais plus haut, je suis convaincu qu'aujourd'hui, dans la ligne des recherches où ont excellé un Charles Du Bos, un Georges Poulet, un Marcel Raymond, etc..., il devrait être possible en s'appuyant d'abord beaucoup plus que je ne l'ai fait sur les poèmes, mais aussi sur les Notebooks, de pénétrer bien plus avant dans le sens de l'aventure spirituelle qui fut celle de Coleridge. Les mots mêmes Idées Métaphysiques qui figurent dans le titre, suffisent à montrer que je n'ai pas eu à l'époque où ma pensée commençait à se former, l'équipement nécessaire pour pénétrer au-delà des concepts dans la sphère du vécu.

Mais ce qui est singulier et ce qui me semble mériter d'être souligné ici, c'est le fait que vivant dans un milieu incroyant et n'ayant pu alors en aucun sens me dire chrétien, j'aie donné mon acquiescement à l'affirmation centrale de Coleridge d'après laquelle l'idéalisme devait être dépassé et ne pouvait l'être *que dans le christianisme.* Ici encore, c'est bien d'une étrange anticipation qu'il s'agit, et si j'avais le

loisir de m'enfoncer à nouveau dans l'œuvre de Coleridge, ce qui n'est certes pas le cas en raison surtout de ma vue de plus en plus défectueuse, je me demande si je n'y trouverais pas bien des approches concrètes de ce qui devait par la suite devenir mon œuvre. Ce n'est pas sans saisissement que parcourant les Notebooks ces jours derniers, j'y trouvais cette phrase qui contient *in nuce* toute ma phénoménologie de l'espérance : « L'âme est une momie embaumée par l'espérance dans les catacombes. »

Je souhaiterais que cette métaphore admirable vibre longuement dans l'esprit du lecteur. C'est peut-être par ce biais qu'il pourra le mieux comprendre au plus vital de lui-même pourquoi en 1967, je publie un travail qui date de 1909.

GABRIEL MARCEL,
de l'Institut.

INTRODUCTION

Nous voudrions indiquer dans cette introduction quel intérêt nous a paru s'attacher à la question que nous traitons dans notre travail, quel objet exact nous avons assigné à nos recherches, et quelle méthode il nous a paru nécessaire de suivre.

Pour ce qui est du premier point, nous voudrions qu'on vît ici une contribution, bien imparfaite d'ailleurs, à l'étude des rapports de la pensée allemande et de la pensée anglaise au XIXe siècle, et aussi dans une certaine mesure à cette grande histoire du romantisme qui est encore à écrire et dont il n'existe à notre connaissance que des fragments sans cohésion.

Avant d'essayer de justifier cette double prétention, peut-être devrons-nous indiquer en quelques mots quelle nous paraît être la place qu'occupe Coleridge dans l'histoire de la pensée anglaise — en particulier si on le compare aux philosophes du XVIIIe siècle. A tous les égards, dirons-nous, Coleridge marque une réaction absolue (1), radicale, contre ses prédécesseurs : en politique aussi bien qu'en philosophie, en matière d'esthétique aussi bien que dans l'ordre scientifique. La pensée anglaise au XVIIIe siècle avait été caractérisée, essentiellement peut-on dire, par une méfiance invincible envers tout ce dont l'expérience, en prenant ce mot dans son sens le plus général, est impuissante à rendre compte,

(1) La position de Coleridge à l'égard de la pensée du XVIIIe siècle est bien définie dans Cestre : *Les Poètes anglais et la Révolution française*, p. 476 et suivantes.

envers tout ce qui prétendrait s'imposer à nous au nom d'exigences pures et simples de la raison ; de ces exigences même elle avait estimé qu'en dernière analyse il fallait chercher la source dans l'expérience. Dans tous les domaines elle avait poussé à l'extrême la confiance dans ce que Descartes avait appelé les idées claires, et dans le pouvoir d'analyse par lequel l'esprit parvient à les dégager (1). Dans tous les domaines elle avait affirmé par suite que le simple suffit absolument a expliquer le complexe, qui en dérive par pure composition, et que l'esprit philosophique consiste précisément dans l'aptitude à dégager de notre expérience riche et variée ces données premières et uniformes qui en sont les éléments constitutifs. Et par-là, en dépit des efforts de penseurs comme Hume qui se rendaient compte sans doute du vice interne d'une pareille méthode, on avait abouti à une psychologie qui considérait que l'esprit est une somme d'éléments et rien qu'une somme ; en dépit des vues profondes d'un Berkeley qui avait enseigné la relativité absolue du mécanisme et l'impossibilité de voir en lui le fond des choses, et quoiqu'il y eût dans le Newtonisme des éléments d'une conception plus riche et plus compréhensive de la réalité, on avait conservé le principe même de l'atomisme en vertu duquel « le composé doit s'expliquer par le simple, l'agrégat par l'élément » (2). Ici encore triomphait cette théorie de la connaissance qui, éliminant tout ce qu'il y a de qualitatif et de positif dans la perception, ne s'arrêtait que devant ce qui lui apparaissait encore comme irréductible à l'analyse. A cette théorie mécaniste de l'esprit et de la nature corres-

(1) Nous savons bien que cette caractérisation de la philosophie anglaise du XVIIIe siècle a quelque chose d'un peu gros et d'un peu sommaire, quoique chaque trait pris à part soit exact, nous semble-t-il. Nous voulons seulement indiquer quelles sont les conceptions générales dont Coleridge prit le contrepied.

(2) Cf. Bloch : *La Philosophie de Newton*, p. 406. Cet auteur, tout en combattant les historiens qui feraient de Newton un pur mécaniste, montre qu'il serait encore plus inexact d'en faire un dynamiste.

pondaient de plus une politique empirique, une morale utilitariste, et chez certains penseurs une philosophie religieuse qui mettait l'intérêt et le calcul à la racine des choses de la foi ; et ce n'étaient là, peut-on dire, que les conséquences logiques de ce même état d'esprit, de cette même méthode qui, niant la réalité spécifique du complexe et du supérieur, conduisaient partout à une même simplification et à un même appauvrissement de la réalité à laquelle ils s'appliquaient.

Coleridge opposa à cette négation (1) l'affirmation de la réalité souveraine de l'Esprit comme antérieur et supérieur à ses manifestations partielles ; il chercha à démontrer que dans tous les ordres d'idées, faute d'avoir vu que ce qui n'est pas ne peut pas expliquer ce qui est, la philosophie de ses prédécesseurs aboutissait à une sorte de nihilisme absurde au point de vue théorique et infiniment dangereux au point de vue pratique. Sans nier la valeur de l'expérience, il chercha du moins à en restreindre le champ et à montrer que ce n'était pas par une méthode d'analyse simple qu'il était possible d'atteindre la réalité ; sans nier la légitimité du critérium de l'utilité, il s'efforça d'en démontrer la radicale insuffisance. Il rappela en somme la philosophie à la conscience de la riche et véritable réalité, par opposition au monde décoloré que le raisonnement tendait trop souvent à lui substituer ; il montra que dans tous les ordres d'idées l'esprit s'égare du moment où, renonçant à ce qui fait sa force et son originalité unique, il s'enfonce dans une analyse abstraite et verbale et méconnaît du même coup la réalité véritable et synthétique de son objet et la puissance de compréhension immédiate qui est en lui. Le monde n'est intelligible que si nous lui appliquons certains principes qui sont véritablement l'expression de ce qu'il y a à la fois de spontané et d'ordonné dans notre esprit ; qui par suite sont véritablement rationnels et rendent possible une connaissance

(1) Sur tous ces points, l'étude de Stuart Mill sur Coleridge (dans les *Dissertations and Discussions*, tome I, p. 393-466) fournit d'excellentes indications.

où ne soient sacrifiées ni les exigences légitimes et profondes de notre pensée, ni la réalité positive et en quelque façon substantielle que cette pensée s'efforce de pénétrer.

On voit dès lors, malgré ce que cette première caractérisation a de sommaire et d'insuffisant, comment il était absolument naturel que la pensée allemande exerçât sur Coleridge une influence profonde. La philosophie allemande de la fin du XVIIIe siècle s'était en effet, elle aussi, constituée en réaction contre une forme superficielle de rationalisme, bien différente à vrai dire (1), mais qui elle aussi aboutissait à une conception appauvrie de la réalité et en était venue à se contenter d'explications purement verbales, tombant ainsi dans un dogmatisme ambigu qui oscillait entre un formalisme arbitraire et un empirisme étroit. Le kantisme devait conduire à un approfondissement de l'idée rationaliste et réintroduire sous une forme nouvelle bien des éléments importants des métaphysiques antérieures ; il devait à la fois déraciner pour jamais ce dogmatisme simpliste qui avait sévi pendant plus d'un demi-siècle et frayer la voie à une philosophie nouvelle qui sur son criticisme allait édifier le plus audacieux des idéalismes. Cet idéalisme lui-même devait se caractériser par la réintégration de toutes les notions que la pensée anglaise du XVIIIe siècle avait systématiquement laissées de côté. On s'explique donc du premier coup, et sans qu'il y ait lieu d'y insister, que l'influence des penseurs allemands soit venue renforcer singulièrement le mouvement qui se dessinait déjà dans l'esprit de Coleridge. C'est précisément cette rencontre qu'il nous a paru intéressant d'étudier ; et il n'y avait pas là seulement un phénomène individuel curieux. Car il est de fait que Coleridge, quoiqu'il n'ait nulle part exposé ses idées sous une forme systématique,

(1) Il nous semble d'ailleurs qu'il y a de sérieuses analogies entre la philosophie religieuse de l'*Aufklärung* et le déisme d'un Paley par exemple ; de même au point de vue des théories morales il y aurait des rapprochements à faire. Un Nicolai par exemple ressemblait assez à ceux que Coleridge combattit.

a lui-même exercé une grande influence sur des hommes comme Carlyle, Stuart Mill, Emerson (1), qui à des titres divers devaient contribuer d'une façon très importante au développement de la pensée anglaise au XIXe siècle. Cette étude des conséquences ultérieures de la philosophie de Coleridge sortait du cadre de nos recherches, et nous ne pouvions songer à l'aborder ; il n'en reste pas moins qu'elle est la suite logique et nécessaire de notre travail et que seule elle pourrait lui donner sa véritable signification. Il serait extrêmement intéressant de rechercher comment, par l'intermédiaire d'hommes comme Hare, comme Maurice, et beaucoup d'autres, les idées de Coleridge se disséminèrent et purent influencer des esprits aussi divers que Newman, que Matthew Arnold, que Hodgson ; très intéressant aussi de se demander si la philosophie de la nature de Coleridge n'aurait pas été connue des premiers évolutionnistes, et s'il ne serait pas possible de découvrir véritablement dans la philosophie de H. Spencer quelques traces du romantisme allemand, comme M. René Berthelot le conjecture.

D'autre part un problème qu'il pourrait être aussi curieux d'aborder, serait de rechercher si de Coleridge aux néo-hégéliens anglais actuels il est possible de trouver une filiation. A dire vrai cela nous paraît peu probable (2) ; il n'en reste pas moins que la question vaudrait à coup sûr la peine d'être examinée, et que cela jetterait peut-être un jour intéressant sur le développement de la pensée rationaliste en Angleterre au XIXe siècle, développement qui nous est encore assez mal connu.

Il est maintenant une objection qu'on pourrait nous faire, et dont l'examen nous amènera tout naturellement à ce qui doit être la deuxième partie de cette introduction : pourquoi avons-nous fait porter notre étude presque exclusivement

(1) Qu'on se réfère par exemple en ce qui concerne ce dernier à l'essai sur l'Imagination et la Poésie dans *Letters and Social Aims* (cf. surtout p. 12, 17, 21, 22).

(2) Cf. 1re note complémentaire, p. 273.

sur les rapports de Coleridge et de Schelling, plutôt que sur les rapports de Coleridge et de Kant par exemple ? Voici ce que nous répondrons : Coleridge doit selon nous avant tout être considéré comme un romantique ; autant les facultés intuitives, imaginatives, étaient développées chez lui, ainsi qu'un sens souvent profond des problèmes métaphysiques et une puissance réelle de construction spéculative, autant l'aptitude aux recherches vraiment méthodiques, la rigueur dans le travail, la patience scrupuleuse de l'investigateur préoccupé avant tout d'épuiser son objet, de ne pas omettre d'intermédiaires, de s'asservir véritablement à rester fidèle à ce qui est, — d'un mot, l'esprit scientifique, lui faisaient défaut. Nous croyons qu'il serait inexact de nier que Coleridge fût par certains côtés vraiment un philosophe ; mais ce ne serait à coup sûr pas lui faire tort que de dire qu'il ne fut à aucun degré un savant. Dans ces conditions il n'est guère surprenant que Coleridge n'ait à peu près rien compris à Kant : tout ce qu'il y avait de durable, de solide, d'approfondi, de critique au meilleur et au plus beau sens du mot dans le kantisme lui échappa ; il admira beaucoup Kant d'ailleurs — mais le Kant qu'il admira ne ressemble guère au Kant que connaît l'histoire de la philosophie. Au contraire nous croyons que Coleridge comprit véritablement assez bien Schelling ; il y avait entre eux d'assez profondes affinités pour qu'une telle opinion n'ait rien de paradoxal. Tous deux sont des romantiques au sens complet ; et sans doute Schelling était de nature à tous égards infiniment plus riche, une intelligence bien plus compréhensive, bien plus puissante ; il ne serait pas seulement injuste, il serait absurde de comparer son œuvre immense où la pensée jusque dans ses plus folles aventures reste profonde, neuve, créatrice, au mince bagage philosophique que Coleridge a laissé. Il n'en reste pas moins que ce sont des esprits du même ordre : des esprits systématiques plutôt que méthodiques, intuitifs plutôt que clairs, des esprits spéculatifs, en prenant ce mot dans toute son

acception. Tous deux se crurent, au moins pendant longtemps, doués d'une faculté spéciale qui leur permettait de descendre jusqu'à ce qu'il y a de plus profond dans la réalité, dans toute la réalité, jusqu'au principe caché qui est à la racine de toute vie ; tous deux tendirent à se représenter le monde comme un immense poème où tous les éléments se tiennent et où une idée préside à tous les épisodes partiels, assurant, en dépit de l'obscurité apparente du détail, l'intelligibilité parfaite de l'ensemble. Nous verrons dans le cours de ce travail beaucoup d'autres analogies, quelques différences aussi. Qu'il nous suffise de dire que Coleridge est un grand poète qui fut quelquefois un beau philosophe, et que Schelling est un grand philosophe qui fut toujours un grand poète.

Ainsi donc nous nous sommes limité à l'étude des rapports de Coleridge avec Schelling (1) ; par-là même nous nous imposions de ne pas nous occuper de ce qui dans l'œuvre de Coleridge concerne la philosophie politique et les applications de la morale, puisque c'est un ordre de questions que Schelling n'a jamais réellement abordé, et que les solutions que Coleridge a données aux problèmes à proprement parler pratiques ne doivent rien, absolument rien à Schelling. Nous nous cantonnions donc dans le domaine métaphysique, tout en consacrant d'ailleurs une partie importante de notre travail aux questions esthétiques qui y confinent et qui tinrent toujours une grande place dans les préoccupations de Coleridge.

(1) Nous n'avons même pas cru nécessaire de rechercher, ce qui serait d'ailleurs très difficile, les rapports qui unirent Coleridge aux disciples et aux collaborateurs de Schelling. Coleridge connut Steffens, Oken, Schubert — tous ces esprits brillants, pénétrants, mais confus et vagues ; il les apprécia, et sur quelques points de détail il est possible qu'il leur ait parfois donné raison contre leur maître ; c'est ainsi qu'il déclare expressément qu'il préfère la théorie de la chaleur de Steffens à celle de Schelling (W. III, p. 711). Mais ce sont là des questions secondaires auxquelles nous ne pouvions nous arrêter dans une étude qui, pour minutieuse qu'elle soit, a voulu tout de même rester générale.

Voici maintenant quels étaient les problèmes essentiels que nous devions chercher à résoudre :

1° — D'abord dans quelle mesure Coleridge avait-il déjà pensé par lui-même les idées que devait lui apporter la philosophie de Schelling ? C'est là une question d'autant plus importante que Coleridge a prétendu n'avoir trouvé dans cette philosophie que la systématisation très vigoureuse d'idées que lui-même avaient conçues depuis longtemps.

Pour résoudre cette question il nous fallait chercher à reconstituer en quelque sorte le développement philosophique de Coleridge avant le moment où il entra en contact avec le schellingisme ; il nous fallait examiner les influences successives qu'il subit, et s'il était possible découvrir leur convergence interne. C'est à cette étude qu'est consacrée la première partie de notre travail, où nous avons cherché à dégager l'objet que Coleridge se proposait avant tout d'atteindre, et la façon dont il utilisa les diverses doctrines qui se présentèrent successivement à lui, sans qu'il pût arriver d'ailleurs à réaliser véritablement son idéal.

2° — Il nous fallait ensuite examiner les écrits où la pensée de Coleridge semble coïncider parfaitement avec celle de Schelling, déterminer les points essentiels sur lesquels leur accord se manifesta, et autant que possible les raisons profondes auxquelles il correspondit. Nous avons été amené par-là même à un examen presque littéral de la *Biographia* et de l'*Essai sur la Poésie ou l'Art,* relevant soigneusement les passages où il y a véritablement identité non seulement entre la pensée, mais même entre les expressions de Coleridge et de Schelling. Glissant ensuite rapidement sur la question de savoir si dans ces passages il faut voir véritablement un plagiat, question qui se trouvait résolue par la conclusion de notre première partie, nous nous sommes efforcé de dégager les divergences réelles qui se manifestent déjà dans la *Biographia* entre Coleridge et Schelling, de dégager les raisons aussi pour lesquelles Coleridge pouvait encore se dissimuler ces divergences et celles pour lesquelles il allait être bientôt amené fatalement à les découvrir.

Pour ces deux premières parties nous avons trouvé un secours précieux dans l'excellente édition que M. Shawcross a donnée de la *Biographia* et dans l'Introduction qui la précède.

3° — Il nous fallait enfin — et c'était là sans doute la partie la plus difficile, mais aussi la plus intéressante et la plus neuve de notre tâche — rechercher si dans les derniers écrits de Coleridge, à une époque où celui-ci reniait Schelling et le traitait ou à peu près de jongleur et de sophiste, il n'était pas possible de retrouver encore l'influence de celui-là même dont il se croyait pour jamais détaché. Nous devions nous demander encore si entre la direction dans laquelle Coleridge s'était engagé et celle qu'avait prise Schelling après sa rupture avec le panthéisme, il n'y avait pas un véritable parallélisme et même quelque chose de plus.

Tels sont les trois principaux problèmes auxquels nous avons tenté d'apporter une solution qui, sans prétendre à être définitive, aurait du moins pour elle les textes que nous possédons actuellement : c'est qu'en effet il est possible, si l'on se décide jamais à publier les manuscrits inédits de Coleridge (1), en particulier la Logique, qui est, si nous ne nous trompons, en la possession de M. Ward, que la question apparaisse complètement renouvelée et que certaines de nos conjectures reçoivent soit une confirmation précieuse, soit un démenti éclatant. — Quoi qu'il en soit, voici la méthode qu'il nous a paru convenable d'adopter :

(1) En ce qui concerne ces manuscrits, on consultera avec profit l'article de M. Ingleby, « On the Unpublished Manuscripts of S. T. Coleridge » (dans les *Transactions of the Royal Society of Literature*, IIe série, tome IX).

D'abord pour la première partie nous devions absolument suivre l'ordre historique, et, utilisant autant que possible la Correspondance, ainsi que les quelques Essais de Coleridge, les notes prises au jour le jour, et aussi certains renseignements fournis par les biographes, nous efforcer de rétablir génétiquement l'ordre du développement de la pensée coleridgienne. Ce développement, nous nous sommes astreint à le reproduire dans toutes ses sinuosités, sans nous croire le droit de le simplifier exagérément et d'avoir recours à des schématisations commodes sans doute, mais factices.

Pour la seconde partie cette méthode ne pouvait évidemment convenir ; il nous fallait avoir recours à un procédé de pure exposition analytique, dégager les points principaux qui dans la *Biographia* étaient susceptibles de nous intéresser, en conservant là où c'était possible l'ordre même de la pensée de Coleridge, et en mettant en parallèle, à chaque moment de cette pensée, la phase correspondante de celle de Schelling ; il nous était nécessaire de nous attacher surtout à bien saisir la suite réelle des idées, la dialectique cachée suivant laquelle elles s'enchaînent les unes les autres, et l'esprit général qui domine l'ensemble des développements. Pour cette étude nous avons cru devoir serrer le texte de Coleridge de très près, le traduire en bien des endroits, et le commenter toujours d'une façon très littérale. Les idées que Coleridge exprime dans la *Biographia* sont si importantes et si abstraites qu'il ne nous était pas possible de viser à la concision.

Dans notre troisième partie nous nous trouvions en présence d'une tâche tout à fait différente : il ne pouvait s'agir en effet de donner un résumé des nombreux écrits postérieurs à 1817 ; cela eût été long, confus et fastidieux ; et puisque Coleridge a prétendu avoir constitué un système un et organique, nous devions chercher à retrouver ce système et à l'exposer suivant un ordre aussi rigoureux que possible, de façon à pouvoir comparer cette philosophie ainsi présentée à la métaphysique de Schelling, et pour que les

analogies persistantes en même temps d'ailleurs que les différences ressortissent avec évidence.

Pour cet exposé systématique, voici quel est l'ordre qu'il nous a paru nécessaire de suivre : nous avons pensé devoir étudier d'abord la théorie des pouvoirs de l'esprit, en nous élevant progressivement de l'entendement à la raison théorique et à la foi ; nous parvenions par-là au point où pensée et être s'identifient, et nous le dépassions même par l'audacieuse théorie de la foi qui par-delà l'identité atteint véritablement Dieu. — Dieu, la Trinité, la théorie des Idées et de la Création, tels sont les points que nous devions d'abord examiner successivement. De là nous pouvions passer à la théorie de la Nature, puis à l'anthropologie et à la philosophie religieuse, dont les points principaux sont la théorie du Mal, la théorie de la Rédemption et la théorie de l'Immortalité. Nous espérons avoir donné ainsi un exposé exact quoique succinct de la métaphysique contenue dans les derniers écrits de Coleridge. Si d'ailleurs nous nous sommes efforcé de la présenter sous la forme la plus systématique et la plus satisfaisante pour l'esprit, d'en souligner même à l'occasion certaines idées ingénieuses ou fortes, nous nous sommes gardé d'en voiler les faiblesses et les contradictions. Au reste on ne peut se défendre de penser que chez un homme qui n'est pas à proprement parler un philosophe, l'intérêt ne réside pas dans la liaison plus ou moins artificiellement systématique des idées, mais dans l'énergie intérieure qu'elles manifestent ; ces idées, on pourrait les comparer aux expressions changeantes et contradictoires d'un visage humain, qui pour l'observateur pénétrant reste cependant identique dans le sourire et dans les larmes : trop heureux si par-delà les jeux successifs d'une pensée impatiente et mobile, nous avons pu parfois entrevoir ce qui fut véritablement la physionomie vivante d'une âme.

PREMIERE PARTIE

LA GENÈSE DES IDÉES MÉTAPHYSIQUES DE COLERIDGE

Les tendances personnelles et l'influence des métaphysiques antérieures

Premières méditations et premières lectures philosophiques.

Si la tournure d'esprit philosophique se manifeste avant tout par le besoin de distinguer entre ce qui apparaît et ce qui est, il semble difficile de ne pas la discerner chez Coleridge dès son extrême jeunesse. Une des curieuses lettres autobiographiques à Poole nous apprend que dès son enfance il n'avait jamais regardé ses sens en aucune façon comme dignes de confiance. « Je réglais toutes mes croyances sur mes conceptions, non sur ma vue » (1). Il y a là, si on y prend garde, un trait commun au poète et au philosophe ; ils dépassent tous deux la réalité donnée aux sens pour s'élever, l'un à la considération des lois nécessaires qui la dominent, l'autre à la vision de la vie mouvante et profonde qu'elle recèle. Dès lors le monde de la métaphysique s'ouvre tout entier devant eux ; et nous voyons en effet que dès

(1) IIIe lettre à Poole. *Correspondance*, page 16.

son extrême jeunesse Coleridge se lança à corps perdu dans les spéculations les plus abstraites. Dès Christ's Hospital il se grise de Platon, de Plotin et de Jamblique, et tous les biographes ont cité le passage de Lamb où celui-ci évoque l'enfant qui parmi les préaux sombres de Christ's Hospital s'initiait avec ardeur aux mystères d'une métaphysique fascinante et ésotérique (1). Il se passionne d'ailleurs aussi un moment pour le dictionnaire philosophique de Voltaire (2) et se donne des airs d'infidèle ; mais il a eu soin de nous rassurer en affirmant que jamais ses convictions profondes ne furent touchées. Il lut ensuite les philosophes anglais du XVIIIe siècle, peut-être Paley, certainement Locke, Berkeley, Hartley (3). Ce dernier philosophe exerça sur lui une grande influence ; vers 1794 il était hartleyen ; il fait l'éloge de Hartley ainsi que de Locke et d'autres écrivains « qui ont écrit très sagement sur la nature humaine », dans une lettre à G. Coleridge (Correspondance, p. 116). Il va même plus loin que Hartley et dit dans une lettre à Southey de la même année : « Je suis absolument nécessitarien et comprends ce sujet presqu'aussi bien qu'Hartley lui-même ; mais je vais plus loin que lui et crois à la corporéité de la pensée. Je crois que la pensée est mouvement. » Mais alors ne reste-t-il aucune trace de néoplatonisme ? Ce serait mal

(1) CAMPBELL : *S.T. Coleridge, a narrative of the events of his life*, p. 13-14.
AYNARD : *Coleridge*, p. 19-20.
BRANDL : *S.T. Coleridge und die englischer Romantiker*, p. 20-21.
La question de savoir s'il a lu Plotin dans la libre traduction de Thomas Taylor est débattue.

(2) GILLMAN : *Life of Coleridge*, p. 23. Cf. aussi la lettre de 1794 à G. Coleridge où il dit que c'est surtout l'esprit, la subtilité qui lui a plu chez Voltaire.

(3) L'ordre dans lequel il lut ces philosophes est difficile à déterminer ; d'après la *Biographie* (Ed. Shawcross, t. I, p. 93) il aurait lu d'abord Locke, puis Berkeley, Leibnitz et enfin Hartley (reproduit par Shawcross, Introduction, p. XIV) mais nous verrons que l'influence de Berkeley paraît avoir persisté plus longtemps que celle de Hartley. Or, dans le passage cité il paraît avoir laissé Berkeley pour passer à Hartley.

connaître Coleridge que de croire que pour lui les deux attitudes sont contradictoires. Au fond comme l'a très bien démêlé Shawcross (Introduction, p. xv) c'est la cohérence au moins extérieure, la rigueur logique de la philosophie de Hartley qui le séduisaient ; en dépit des apparences qui sont assurément contre lui, Coleridge avait et garda toujours le besoin de la clarté : quoi de plus clair que l'associationnisme de Hartley ? C'était avec cela une philosophie qu'on pouvait professer sans scrupule, puisqu'Hartley même avait été un parfait croyant. Mais le mysticisme spéculatif de Coleridge demandait un complément à cette philosophie. Et l'étonnant poème intitulé *Religious Musings* (24 décembre 1794) (1) nous montre comment Coleridge conciliait ou croyait concilier son hartleyisme, ses convictions chrétiennes et son mysticisme néoplatonicien. Il y a de tout dans cette pièce ; un hymne à Jésus, des effusions panthéistiques, une véhémente apostrophe aux monarques et aux soldats, un éloge de Milton, de Newton et de Hartley, « lui, des mortels le plus sage, qui le premier observa les tribus idéales le long des fibres tenues à travers le cerveau doué de sens » (W., VII, p. 81).

Premier essai de conciliation du christianisme et du panthéisme.

Rien de plus chaotique que la conception qui se révèle dans ce poème ; Dieu est le Rédempteur, il est l'Amour, mais il est aussi l'énergie créatrice diffuse dans le monde, la vie qui anime toutes choses ; par un acte d'intuition, d'exclusive conscience de Dieu, l'esprit fini peut s'annihiler, s'absorber en Dieu, faire que Dieu soit tout en tous — que nous et notre Père nous ne fassions plus qu'un. Maudits soient ceux qui cachent le Dieu présent, qui font perdre

(1) Terminé seulement en 1796 (Campbell, p. 15).

sa cohésion au monde moral, ceux par la faute de qui l'anarchie spirituelle règne parmi nous ; ceux qui nous font perdre de vue cette vérité essentielle que nous sommes les parties d'un tout, mais que c'est Dieu diffus dans l'univers qui réalise effectivement l'unité de ce tout. Hors de l'amour de Dieu il n'y a que superstition. Hors de la foi rien de vrai, et la foi semble bien n'être autre chose que cette intuition mystique par laquelle nous devenons identiques à Dieu. On voit assez comment Coleridge oscille (sans s'en rendre compte bien entendu) entre un panthéisme naturaliste et un théisme chrétien — la rédemption est expressément affirmée. Ceci appelle quelques observations ; d'abord dès maintenant nous trouvons en présence les deux thèses fondamentales que toute la philosophie de Coleridge cherchera à concilier : l'affirmation que la nature est vivante et par-là même divine, et d'autre part l'affirmation que Dieu est amour, qu'il est rédempteur — une conception naturaliste et une conception morale de Dieu. Mais — et ceci est fort curieux — il n'a pas encore conscience de cette dualité, qui s'explique si l'on tient compte de ce que Coleridge est à la fois un poète et un homme préoccupé de morale et de religion ; comme nous l'indiquions il y a un instant, entre la foi et l'intuition panthéistique il ne semble pas qu'il distingue ; mais il se croit chrétien ou du moins il veut être chrétien. Remarquons d'ailleurs qu'il dépasse déjà en quelque façon l'intellectualisme, comme l'indique une très curieuse lettre de 1794 à George Coleridge à laquelle nous avons déjà fait allusion (Correspondance, p. 68-69). Après avoir affirmé qu'il a toujours cru à la nécessité de la foi, et n'a jamais sérieusement douté de l'existence d'une vie future, que la beauté de l'Evangile l'a contraint d'aimer le Jésus que sa raison (ou peut-être ses raisonnements) ne lui permettraient pas d'adorer, que sa foi est donc faite des Evangélistes et du déisme, que c'est « une sorte de demi-jour (*twilight*) religieux » ; cependant, dit-il, je ne puis encore affirmer que je serai un chrétien. « La foi n'est pas tout

à fait volontaire ; nous ne pouvons croire ce que nous voulons, mais nous pouvons certainement cultiver des habitudes de pensée et d'action susceptibles de donner de la force et de l'efficacité (*effective energy*) aux arguments des deux parts. » C'est donc à une sorte de panthéisme théiste fondé sur une conception supra-intellectualiste de la foi (conçue comme une union immédiate avec Dieu dépendant en quelque façon de la volonté) que s'arrête alors Coleridge. Mais la lettre que nous avons citée montre que cette position n'apparaît pas, même à Coleridge, comme définitive ; c'est en somme un compromis entre les exigences de sa raison et les aspirations de sa sensibilité : rien de plus.

Il ne semble pas qu'un changement notable se soit produit dans son attitude philosophique pendant l'année qui suivit. Nous savons par Cottle (*Reminiscences*, p. 21) que pendant le séjour qu'il fit à Bristol il parlait surtout volontiers de Hartley et de Berkeley, et l'influence de ce dernier philosophe paraît s'être exercée d'une façon de plus en plus sensible sur l'esprit de Coleridge ; les préoccupations morales et religieuses prirent sur lui de plus en plus d'empire, comme le montrent les lettres de 1796 et en particulier une lettre à Josian Wade (1). Il y raconte une conversation qu'il a eue avec l'athée Erasme Darwin et se réjouit de ce que celui-ci n'a pu émettre contre la religion que des objections qui l'auraient troublé, lui Coleridge, à dix-neuf ans, mais qui le faisaient déjà sourire à vingt ; et ce qui l'émerveille, c'est que le Dr. Darwin, qui pour rien au monde ne rejetterait la théorie de Hutton sur la terre sans l'avoir minutieusement examinée, se vante de n'avoir jamais lu aucun ouvrage où le christianisme fût défendu ; « pourtant qu'est-ce que cela nous fait de savoir comment la terre a été faite ? c'est là une chose impossible à connaître, et qui serait inutile si on la connaissait ; et ce système le docteur ne l'a pas rejeté sans l'avoir sérieusement étudié, mais tout d'un coup il

(1) *Correspondance*, p. 152.

tranche (makes up his mind) sur un sujet aussi important que la question de savoir si nous sommes les produits d'une idiote aveugle appelée Nature ou les enfants d'un Dieu absolument sage (all-wise) et infiniment bon ; si nous passons quelques misérables années sur cette planète pour finir enfouis sous une motte de terre ou si nous ne supportons les angoisses de la vie mortelle que pour nous rendre aptes à éprouver la joie d'un bonheur immortel... » Cette lettre marque certainement un changement par rapport aux *Religious Musings* ; Coleridge s'oriente décidément vers le spiritualisme, vers le théisme ; les intérêts supérieurs de l'âme, le problème des fins de l'existence le préoccupent avant tout. Il croit pourtant toujours à la nécessité (1), et nie la culpabilité (guilt), il admire toujours profondément Hartley (2). Mais le christianisme tient dans ses préoccupations une place si importante qu'il veut travailler à un ouvrage sur les témoignages (evidences) qui militent en faveur de la religion (3). La lettre qu'il écrivit à Lamb au moment du terrible malheur qui frappa celui-ci (sa sœur dans une crise de folie avait tué sa mère) révèle chez Coleridge un profond sentiment religieux ; il termine en lui disant qu'il partage temporairement les misères humaines pour pouvoir participer éternellement à la nature divine (4). Mais la solution chrétienne du problème du monde ne paraît pas encore suffisante à Coleridge, car nous savons qu'il continue à se passionner pour la métaphysique, pour toutes les métaphysiques ; il demande à Thelwall de lui envoyer du Jamblique, du Proclus, du Porphyre (1). Dans une autre lettre (2) il se prétend berkeleyen. Tout cela, on le voit, est encore bien indécis ; le christianisme, l'idéalisme, le spiritualisme semblent également attirer Coleridge, sans qu'une pensée neuve et originale, ou seulement cohérente, s'affirme encore. Le caractère essentiel qui semble ressortir de ses spéculations d'alors paraît être une sorte de subjectivisme conscient et utilitariste, et ceci mérite qu'on s'y arrête un peu ; *subjectivisme conscient :* retenons en effet cette déclaration que nous trouvons dans la lettre citée plus haut : « Mes opinions philosophiques sont mêlées à mes sentiments ou s'en déduisent » ; *utilitariste :* n'avons-nous pas vu en effet précédemment Coleridge affirmer qu'au fond connaître l'origine de la terre est une chose sans utilité, sans valeur ? oh ! sans doute c'est là un utilitarisme religieux, qui n'a rien de commun avec celui d'un Bentham par exemple ; mais c'est toujours cette idée que la spéculation pure n'a pas de valeur pour elle-même, elle n'est intéressante qu'en tant qu'elle nous confirme dans les espérances qui seules peuvent donner un prix, ou simplement une signification à la vie. Oui, mais, dira-t-on, si cette spéculation elle-même se fonde sur le sentiment, n'y a-t-il pas là un cercle vicieux ? Il y a là sans doute une difficulté, difficulté que Coleridge semble avoir obscurément sentie et qui devait contribuer à l'amener à une conception plus profonde et plus riche de l'esprit. Nous arrivons en effet maintenant à une période qui semble avoir été vraiment féconde et au cours de laquelle Coleridge s'éleva insensiblement au-dessus de la position qui avait jusqu'alors été la sienne. Ses idées sur le christianisme se font plus nettes, comme le montre un

(1) Lettre à J. Thelwall, p. 160 — En ce qui concerne la croyance au déterminisme, on peut rappeler le passage suivant d'un discours politique prononcé à Bristol en 1795 (cité dans le *Friend*, W., II, p. 307) ; il s'agit de ceux qui s'indignent contre les vices sans en comprendre les origines : « Pour cette modération, cette maîtrise de son humeur, une foi pratique dans la doctrine de la nécessité philosophique semble la seule préparation. Que le vice soit un effet de l'erreur et le produit de circonstances extérieures, donc doive être l'objet de la commisération, non de la colère, c'est là une proposition facile à comprendre comme à démontrer. »

(2) Lettre à Poole, p. 169.

(3) Lettres de Charles Lamb, éd. Macdonald, Mai 1796, p. 2 ; et il y est de nouveau fait illusion dans une lettre de Lamb du 10 janvier 1797 (*loc. cit.*, p. 67).

(4) Cité dans Gillman, p. 338-340, et aussi dans les lettres de Lamb (T. I, appendice, p. 431-432).

(1) Lettre à Thelwall, de novembre 1796, *Correspondance*, p. 181.

(2) Lettre au même, de décembre 1796, *ibid.*, p. 195.

passage curieux de la lettre à Thelwall de décembre 1796 à laquelle nous avons déjà fait allusion plusieurs fois ; il y est dit que « la religion que le Christ a enseignée est simplement qu'il y a un Père omnipotent doué d'un pouvoir, d'une sagesse et d'une bonté infinis, en qui nous nous mouvons tous et avons notre être... (1). Que lorsque nous paraissons mourir aux hommes nous ne périssons pas complètement, mais qu'après cette vie nous continuerons à jouir et à souffrir des conséquences et des effets naturels des habitudes contractées ici, bonnes ou mauvaises ». Il montre aussi (p. 202) en ce qui concerne la moralité que le christianisme la regarde comme un processus, qu'il amène l'homme vicieux, incapable de se diriger d'après des motifs nobles, à la vertu désintéressée (2).

Transformation de la pensée de Coleridge.

Mais cette interprétation (3) plus profonde du christianisme n'est qu'un aspect d'une transformation dont les conséquences furent incalculables. A cette transformation on peut

(1) Cette expression de St Paul se retrouvera dans les écrits postérieurs de Coleridge, en particulier dans le *Friend* et la *Biographia* ; elle paraît comme nous le verrons avoir fourni à Coleridge une conciliation du panthéisme et du théisme.

(2) Cette notion de processus joua un grand rôle dans la pensée de Coleridge ; elle lui parut toujours inhérente au christianisme ; et il n'est pas déraisonnable de penser que l'attraction que le spinozisme exerça longtemps sur lui est due en partie à l'importance de cette notion dans la morale de Spinoza.

(3) Dans une note manuscrite reproduite au bas de cette lettre (p. 203-204), Coleridge fait un grand éloge de Mendelssohn, qui a écrit des livres aussi pénétrants que possible sur l'immortalité de l'âme et que l'Allemagne considère comme son plus profond métaphysicien si l'on excepte l'« absolument inintelligible » Emmanuel Kant. On peut se demander à cette occasion comment Coleridge avait entendu parler de Kant, et ce qui le faisait le traiter d'inintelligible. Peut-être avait-il eu connaissance de l'exposé sec et inexact que Nitsch donna de Kant en 1796. Brandl affirme d'ailleurs que Coleridge avait déjà entendu parler de Kant à Cambridge.

assigner certaines causes extérieures ; il semble que ce fut vers la fin de 1896 que Coleridge commença à lire les Mystiques (Fox, Law) (Cf. Brandl, p. 161, qui dit même que Coleridge voulut alors écrire une vie de Jacob Böhme) et très probablement Spinoza (peut-être même avait-il connu celui-ci avant cette date). M. Shawcross a insisté (*loc. cit.*, p. 15-16) après Coleridge lui-même (*Biogr. lit.*, I, p. 98) sur l'influence qu'exercèrent certainement les Mystiques sur la pensés de Coleridge à cette époque ; et lui-même (*loc. cit.*) a reconnu ce qu'il leur devait dans une page capitale de la *Biographia* (T. I, p. 98) : il dit qu'ils contribuèrent à entretenir en lui la persistance de la vie du cœur à côté de celle de l'intelligence ; « ils me donnèrent le pressentiment indistinct encore et cependant actif (stirring) et vivace, que tous les produits de la pure réflexion (reflective faculty) participaient de la Mort et étaient comme les branches et les brindilles qui craquent en hiver et dans lesquelles il faudrait lancer de la sève de quelque racine jusqu'à laquelle je n'avais pas encore pénétré, s'ils devaient procurer à mon âme soit la nourriture, soit l'abri. »

Théorie de l'imagination, les conséquences.

Ce texte qui éclaire, croyons-nous, tout le développement de la pensée de Coleridge, indique déjà quel est le sens de la transformation dont nous parlions tout à l'heure : ce fut un mouvement par lequel il s'éleva au-dessus de ce qu'il devait appeler plus tard l'entendement, un mouvement vers le concret, vers le réel, et ce mouvement se manifeste à nous d'abord par la théorie de l'imagination, qui semble bien d'après les déclarations de Coleridge lui-même (*Biogr. lit.*, I, p. 58 (1) avoir été élaborée à cette époque. Ceci

(1) Ce serait à la suite d'une lecture faite par Wordsworth d'un de ses propres poèmes ; mais cette circonstance ne fit sans doute que hâter la « cristallisation » de tendances préexistantes.

coïncide avec le fait que les grands poèmes de Coleridge et au premier plan *The Ancient Mariner* et *Christabel* furent composés alors. M. Aynard (p. 143) nie à vrai dire que la théorie de l'imagination ait été pour quelque chose dans la composition de ces poèmes, et il est fort possible qu'il ait raison ; mais cela importe peu, la source des œuvres et de la théorie est la même ; les grands esprits vivent leur pensée avant même de la saisir et de se la formuler. — Mais qu'est-ce que cette théorie de l'imagination ? elle consiste essentiellement dans la distinction d'une forme purement passive et en quelque sorte reproductrice, d'une forme purement intellectuelle d'imagination qu'il appela fantaisie (fancy), et d'une forme active, créatrice qui seule est digne du nom d'imagination. Cette distinction (1) à laquelle Coleridge ne renonça jamais devait être, comme nous le verrons, le fondement de son esthétique — du moins telle qu'il l'exposa dans la *Biographia* ; il y a plus, elle est l'origine d'une transformation profonde, radicale dont Coleridge n'eut d'ailleurs sans doute pas lui-même immédiatement conscience — et qui devait l'amener insensiblement à la théorie centrale de l'entendement et de la raison (2). Qu'y a-t-il en effet au fond de cette distinction, sinon cette idée qu'à l'intérieur même de l'esprit il y a un principe passif qui ne nous fait pas pénétrer véritablement dans le réel, et un principe actif par lequel au contraire nous atteignons la Vie vraie, si l'on veut l'Absolu ? Certes il se peut que cette distinction ait eu au début une portée plus restreinte ; mais elle devait

(1) On la trouvera exposée sous une forme à vrai dire beaucoup plus complète et plus métaphysique que celle sous laquelle elle se présenta d'abord à Coleridge dans la *Biographia* (I, p. 58, 60, 64, 202) et dans beaucoup d'autres écrits (cf. Correspondance, *Table Talk* et dans le *Diary* de Robinson, I, p. 306).

(2) Remarquons en passant en ce qui concerne les rapports des deux distinctions, qu'on trouve chez Schelling (IV, 115) dans la *Darstellung meines Systems der Philosophie* ce texte en note :

« Einbildungskraft bezieht sich auf die Vernunft, wie Phantasie auf den Verstand. Jene produktiv, diese reproduktiv. » Il n'est pas sûr d'ailleurs que Coleridge ait jamais eu connaissance de ce texte.

amener Coleridge à ce que M. Shawcross appelle assez improprement — dans l'espèce — l'attitude critique. — Et nous allons voir en effet que sur tous les points les conceptions de Coleridge vont peu à peu s'élargir, s'enrichir et se préciser. « Un panthéisme abstrait, dit très justement M. Aynard (p. 129), ne plaira plus à celui qui a commencé d'ouvrir les yeux sur la nature et à comprendre sa propre personnalité. » Il tendra donc vers une philosophie concrète — et c'est en tant qu'il atteindra le concret qu'il atteindra ou croira atteindre le rationnel. — L'intuition créatrice du poète à qui la nature se révèle en lui-même, vivante, active, semble avoir été à la racine des spéculations proprement philosophiques de Coleridge.

Panthéisme concret.

Coleridge nous a donné lui-même quelques renseignements très intéressants sur ses réflexions pendant son séjour à Nether Stowey en 1797 ; malheureusement il paraît interpréter ses pensées d'alors à l'aide des connaissances acquises depuis et il semble qu'il les kantianise quelque peu ; néanmoins nous pouvons affirmer avec certitude (d'après la *Biogr. lit.*, I, p. 133-134) qu'il s'élevait par la raison à une conception spinoziste de Dieu, « l'idée de l'Etre Suprême m'apparaissait être aussi nécessairement impliquée dans tous les modes particulier de l'être que l'idée de l'espace infini dans toutes les figures géométriques par lesquelles l'espace est limité » (1). Mais quand on affirme soit que toute la réalité est contenue dans l'être nécessaire comme son attribut, soit qu'il est le principe et comme le fondement de son existence à elle, la question de savoir si la volonté et l'intelligence peuvent être attribuées à l'être suprême reste intacte ; ce

(1) Il dit aussi que l'argument cartésien d'après lequel seule l'idée de Dieu se distingue des autres parce qu'elle implique son existence lui plaisait sans le satisfaire absolument.

peuvent être seulement des conséquences qui existent dans les autres êtres, par lui ; de même l'organisation et le mouvement sont considérés comme venant de Dieu, non comme étant en lui. Mais alors l'être suprême n'est plus Dieu ; il n'est plus qu'un fondement nécessaire et aveugle des autres choses et des autres esprits et ne se différencierait du Destin des philosophes anciens que parce qu'il est mieux défini. Une lettre d'octobre 1797 à Thelwall (Correspondance, p. 229) nous montre d'une façon concrète de quelle nature était ce panthéisme ; et comment il se rattache à cette théorie de l'imagination qui, croyons-nous, joue un rôle si considérable dans le développement de la pensée de Coleridge. « Je ne puis rien contempler que des parties, et toutes les parties sont petites ! mon esprit sent comme s'il aspirait instinctivement (ached to) à contempler et à connaître quelque chose de grand, quelque chose d'Un et d'Indivisible. Et c'est seulement dans cette foi que les rochers ou les cascades ou les montagnes ou les cavernes me donnent le sentiment de la sublimité ou de la majesté... » Il s'élève donc à un mode de connaissance qui n'est plus celui de l'entendement discursif, l'entendement qui va de la partie à la partie sans s'élever jamais à la connaissance du tout comme un, comme indivisible. Mais cette notion toute spinoziste de l'infini, de l'être, semble bien exclure la personnalité, et Coleridge nous dit en effet (*Biogr. lit.*, I, p. 134) : « Pendant fort longtemps je ne pus concilier la personnalité et l'infinité ; et ma tête était avec Spinoza, quoique tout mon cœur restât avec St Paul et St Jean » (1). Ce conflit

(1) Mais ce christianisme est encore et devait encore rester quelque temps un unitarianisme, quoiqu'il semble (*Biogr. lit.*, I, p. 136-137) qu'il admît la trinité mais comme une simple inférence philosophique. Il devait dire plus tard (note de 1805, dans Gillman, p. 161) que l'unitarianisme est la religion d'un homme dont la raison ferait un athée mais à qui son cœur et son bon sens ne permettent pas d'être athée. Il dit aussi (*loc. cit.*) qu'il a été de l'unitarianisme à Platon et St Jean par Spinoza ; c'est peut-être un peu simplifié.

Cf. aussi sur ses opinions ultérieures sur l'unitarianisme *Table Talk* (VI, p. 388, cité par Cottle, *loc. cit.*, p. 336-337) ; il y dit qu'il pré-

entre des tendances opposées durait encore en 1798, comme le montre une lettre à Estlin où nous trouvons ce passage curieux : « Quoique tous mes doutes aient cédé, quoique le christianisme soit encore ma passion, c'est encore trop ma passion intellectuelle et pour cette raison (1) il ne me fera que peu de bien » (p. 247-248). Le poème intitulé *The Destiny of Nations* (de 1797) nous montre que Coleridge chercha peut-être une conciliation dans un berkeleyisme platonicien (2). « Car j'estime que tout ce qui frappe les sens corporels est symbolique — est un alphabet puissant pour des esprits enfants ; et nous avons en ce bas monde le dos tourné à la brillante réalité pour pouvoir reconnaître d'un jeune et invulnérable regard la substance à son ombre... » (3) (W., VII, p. 83). Mais cette conception symboliste ne suffisait pas à supprimer les difficultés. D'ailleurs Coleridge devait plus tard trouver une identité fondamentale entre le Spinozisme et le Berkeleyisme, seules doctrines possibles pour qui confond corps et matière tout en affirmant la réalité indépendante de l'âme (4). La *Biographia Literaria* nous apprend cependant que, même avant qu'il connût la *Critique de la Raison Pure*, Coleridge avait aperçu une certaine lumière qui le guida : l'entendement pur ne peut prouver l'existence d'une cause suprême intelligente et saine,

être encore le spinozisme, que la prière pour les unitariens est comme un acte par lequel l'esprit se magnétise lui-même.

Cf. une lettre de 1807, citée par Cottle, *Reminiscences*, p. 315.

(1) On peut rappeler à ce propos, pour ce qui est du besoin profond qu'avait Coleridge d'une conception vraiment religieuse, vraiment consolante, la déclaration que nous trouvons dans son *Anima Poetae*, p. 3, et aussi dans la Correspondance : « Nos opinions métaphysiques sont en une heure d'angoisse comme des jouets au chevet d'un enfant mortellement malade. »

(2) L'influence de Berkeley qui nous paraît manifeste dans ce passage a échappé à M. Shawcross ; nous savons d'ailleurs par Campbell (p. 80) qu'en 1798, lorsque Coleridge eut son second fils, qu'il appela Berkeley, il considérait encore la clef de voûte du système comme indestructible.

(3) Noter dans ce poème une allusion évidente à Leibniz.

(4) *Aids to reflection*, dans W., I, p. 359-360, en note.

mais peut-être peut-il démontrer que l'intellect est impuissant à fournir un argument qui vaudrait contre la vérité de cette affirmation ; et il développe cette idée (I, p. 135) qu'il en vint à penser que la religion devait avoir une origine morale. Nous ne reproduirons pas la suite du développement, où l'influence de la pensée kantienne se manifeste trop visiblement. Mais il semble possible de retenir cette affirmation première, il semble parfaitement possible que l'insuffisance de l'intellect pur soit apparue à Coleridge dès 1797 ou 1798. Et ceci se rattache encore à cette théorie de l'imagination qui dessilla les yeux de Coleridge en lui montrant un point de vue d'où l'être apparaît dans son unité, dans sa totalité indivisible — point de vue auquel ne peut s'élever l'entendement, qui n'est qu'un instrument, qui par nature est discursif, qui est dépourvu de cette spontanéité véritablement créatrice que Coleridge avait aperçue dans l'imagination. Nous savons par une lettre à Poole de mai 1798 (*Cp.* 248) que « la religion commune (commonplace religion) l'a raffermi », et Gillman nous dit (p. 114-115) que l'examen approfondi de l'Ecriture contribua à le ramener à la vérité. Il se peut qu'il ait pressenti en effet derrière cette religion commune, derrière ces affirmations de l'Ecriture, une vérité vraiment vivante, supérieure à l'entendement discursif et qui échapperait à sa juridiction. Ainsi à la veille de son départ pour l'Allemagne (septembre 1798) il n'est sans doute en possession d'aucune solution arrêtée ; mais ses idées se sont précisées ; l'opposition, latente au début, entre une vue au fond panthéistique du réel — vue qui s'est épurée et clarifiée sous l'influence de Spinoza et aussi grâce au progrès interne de sa propre pensée — et une aspiration religieuse profonde vers un Dieu personnel, intelligent, doué de volonté, est devenue évidente pour Coleridge lui-même ; et la possibilité, vague et lointaine encore à coup sûr, lui est apparue de les concilier d'un point de vue qui serait supérieur à celui de l'intellect pur.

Voyage en Allemagne (1798-1799)

Il caressait depuis longtemps le projet d'aller en Allemagne, de rapporter de là « les ouvrages de Semler et Michaelis, les théologiens allemands, et de Kant, le grand métaphysicien » (lettre à Poole de mai 1796) ; dès 1796 il avait commencé à apprendre l'allemand (lettre citée) ; une lettre à Cottle de 1797 citée dans les *Reminiscences* (p. 160) nous apprend qu'il travaillait toujours cette langue et voulait traduire Oberon ; il n'en fut plus jamais question d'ailleurs. C'est en mai 1798 (d'après Haney, *The German influence on S.T. Coleridge*) que lui vint définitivement l'idée d'aller en Allemagne ; il ne connaissait pas du tout encore, semble-t-il, la philosophie allemande ; et n'avait probablement même pas lu le médiocre ouvrage de Willich sur Kant (paru en 1798). Nous savons qu'il l'eut dans sa bibliothèque et l'annota (1) ; mais nous y ignorons à quel date. Le seul philosophe allemand contemporain dont il eût lu quelque chose semble avoir été Lessing. Il était certainement plus au courant de la littérature allemande de l'époque (2) ; il l'avait assez étudiée (3) pour reconnaître des affinités profondes entre les tendances intimes de sa propre nature et l'esprit général du romantisme allemand ; déjà on l'accusait d'être

(1) Cf. HANEY, *A Bibliography of S.T. Coleridge*, p. 131.

(2) Il avait lu du Schiller, du Voss, du Wieland, etc. (Cf. pour ses lectures Haney, *The German Influence*, et Aynard, p. 182-184).

(3) Savait-il bien l'allemand à cette époque ? Gillman nous dit (p. 143) qu'il le savait mal en parlant ; une intéressante lettre de lui (Göttingue, mai 1799) à Josiah Wedgwood (dans Cottle, *Reminiscences*, p. 427) nous apprend qu'il lit le haut et le bas allemand et parle le premier couramment. « Ce doit être une bonne fortune pour un Allemand d'être en ma société, c'est-à-dire que j'ai assez de mots et de phrases à ma disposition et les arrange convenablement ; mais ma prononciation est détestable. » Carlyon (cf. Campbell, p. 102) fut frappé du mauvais accent de Coleridge. Mais rien ne semble nous permettre d'affirmer qu'il comprit mal l'allemand.

germanique (1). — Et puis l'Allemagne était un pays alors en pleine effervescence intellectuelle, aussi bien au point de vue scientifique qu'au point de vue littéraire : on comprend aisément qu'avec l'intense, l'universelle curiosité qui le dévora toujours, et qui, pour le dire en passant, fit autant sa faiblesse que sa force, il désirât aller puiser à la source même cette culture qu'il brûlait d'acquérir.

Etudes de Coleridge en Allemagne.

Sur ce séjour en Allemagne et les études qu'il fit, quelques indications intéressantes nous sont fournies par les Satyrane's letters, composées longtemps après coup pour le *Friend* en 1809, par la *Biographia Literaria* et par la Lettre à Wedgwood citée plus haut. Parmi les biographes de Coleridge, celui qui a donné sur ses travaux en Allemagne (notamment sur ses travaux philosophiques) les renseignements les plus précis est Brandl ; mais plusieurs points restent et resteront sans doute toujours obscurs. Ce que nous pouvons affirmer avec certitude, c'est que l'activité intellectuelle de Coleridge s'éparpilla sur des sujets extrêmement différents. Il fit de la philosophie avec Tychsen (*Biogr. lit.*, p. 138-139), prit connaissance du cours d'Eichhorn sur le Nouveau Testament grâce à des notes qu'un étudiant lui prêta (*ibid.*) (2), suivit à Göttingen les cours du Professeur Blumenbach (3), « nom aussi cher à tout Anglais qui a étudié à l'Université que vénérable aux hommes de science à travers toute l'Europe » (1). Arrêtons-nous un moment sur ce dernier point ; il semble que le Professeur Blumenbach ait exercé une influence réelle sur l'esprit de Coleridge ; il ne l'initia pas à la physiologie ; nous savons en effet que dès son enfance Coleridge s'était intéressé aux sciences naturelles (2) ; mais il lui présenta une conception plus profonde, plus systématique, plus philosophique de la physiologie : Blumenbach est un des créateurs de la physiologie comparée ; les idées qu'il sema dans l'esprit de Coleridge devaient y germer lentement et s'intégrer aisément dans la synthèse à laquelle il travailla toute sa vie. Notons en effet (cf. Haym, *Die Romantische Schule*, p. 580) que Schelling dut sans doute à Kielmeyer, élève de Blumenbach, cette idée d'une physiologie comparée qui devait jouer dans son système un rôle si capital (3 et 4). — Mais en somme le but principal du voyage était l'étude de la littérature et de la philosophie allemandes. Pour ce qui est du premier point, nous savons que Coleridge travailla surtout à une *Vie de Lessing* que d'ailleurs il ne termina, ou même simplement n'écrivit jamais. Il dit (Cottle, p. 428) que sa principale occupation à Gö-

(1) SOUTHEY, à propos des *Ballades lyriques*.

(2) D'après Carlyon (cité en note par Campbell, p. 97) il aurait trouvé l'exégèse déjà rationaliste d'Eichhorn encore trop timide, et aurait terrifié le professeur par ses argumentations. — Il est curieux de voir que les questions d'exégèse qui devaient tant préoccuper Coleridge plus tard l'intéressaient déjà.

(3) Cf. aussi à ce sujet dans la Correspondance une lettre à Poole (p. 278), où il dit que les conférences de Blumenbach l'intéressent infiniment.

(1) Cf. aussi lettre à Wedgwood, Cottle, *Reminiscences*, p. 427 ; Campbell p. 97, et le témoignage de De Quincey (*Les Lakistes*) W., II, p. 73.

(2) Déjà une lettre de 1796 nous montre qu'il avait lu de la physiologie et s'intéressait à ces questions (*Corr.*, p. 211) ; il y discute certaines théories de la vie et y combat déjà tant l'animisme qu'une théorie (celle de Thelwall) pour laquelle la vie ne serait que la résultante de stimuli internes. Nous savons aussi qu'il s'intéressait à la chimie (lettre à Thelwall de la même date). Mais on ne sait pas exactement jusqu'à quel point il avait poussé ces études.

(3) Schelling a d'ailleurs pleinement rendu justice à Blumenbach ; notamment dans la *Weltseele* (II, p. 522), où il dit qu'en introduisant l'idée d'un Bildungstrieb, c'est-à-dire d'une tendance propre à la matière organique à prendre une forme déterminée, à la conserver et à tendre toujours à la rétablir, il a dépassé les limites de la philosophie mécanique de la nature. Nous retrouverons d'ailleurs cette notion de Bildungstrieb, un peu transformée, dans la philosophie de la Nature de Coleridge.

(4) Voir par exemple pour le rôle de la physiologie comparée dans la philosophie de la Nature de Schelling, Kuno Fischer : *Schelling*, p. 375.

tingen fut de lire les controverses auxquelles Lessing fut mêlé et les œuvres de tous les poètes allemands avant l'époque de Lessing (1). Pourquoi avait-il choisi Lessing ? Entre autres raisons « parce que, dit-il, cela lui donnerait l'occasion de présenter sous un nom meilleur que le sien propre des opinions auxquelles il attachait la plus grande importance » (*loc. cit.*). Il est fort probable que ceci se rattache à l'admiration croissante de Coleridge pour Spinoza qui ne put qu'être confirmée par la lecture de Lessing. — Mais que connut-il des philosophes alors vivants ? De son aveu même très peu de chose (*B.L.*, I, p. 141). Il entendit évidemment beaucoup parler de Kant, de Fichte (2), mais suivit-il les cours de Bouterwek à Göttingen ? Rien n'est moins démontré et le contraire paraît vraisemblable (Cf. Aynard (3), p. 200) (4). — Il paraît donc de toute façon certain que Coleridge pendant son séjour en Allemagne ne fit pas une étude sérieuse de la philosophie allemande ; mais nous savons (par la lettre à Wedgwood) qu'il acheta beaucoup de livres, surtout des ouvrages de métaphysique en vue de l'ouvrage unique auquel il espérait « consacrer en silence le meilleur de sa vie » (5).

(1) Il est probable qu'il entendit parler à cette occasion du fameux entretien de 1780 de Lessing et de Jacobi sur Spinoza. — Cf. le portrait que Coleridge fait de Lessing dans les Satyrane's Letters (Shawcross, II, p. 156).

(2) Cf. en particulier la curieuse conversation avec Klopstock sur Kant, (Satyrane's Letters, p. 179).

(3) Ce critique ne paraît cependant pas autorisé à dire que « l'Allemagne lui parut une grandeur passée » (p. 200).

(4) Brandl, se référant à un texte cité par Carlyon dont nous n'avons pu prendre communication, croit que Coleridge prit d'abord connaissance de l'esthétique de Kant.

(5) Il s'agit certainement du grand ouvrage de philosophie religieuse que toute sa vie Coleridge rêva d'écrire, et dont nous avons vu qu'il avait déjà parlé à Lamb en 1796.

Méditations philosophiques en Allemagne : la Vie comme Absolu.

Si les renseignements dont nous disposons sur les études philosophiques sont peu nombreux, la Correspondance nous fournit en revanche des indications du plus grand intérêt sur ce que fut la vie intérieure de Coleridge pendant le voyage en Allemagne ; nous voulons parler des deux lettres qu'il écrivit au sujet de la mort de son petit garçon, Berkeley Coleridge : l'une à Poole, l'autre à sa femme. Nous trouvons dans l'une et l'autre ce sens du vivant, du concret, cette méfiance à l'égard de l'abstraction qui n'est rien de réel, cette intuition que seule la vie est, et que la vie est divine, qui constitue à notre avis le caractère essentiel de Coleridge et en fait au premier chef un romantique (1). — La vie est l'absolu, comment pourrait-elle se perdre ? Comment un enfant pourrait-il mourir à jamais ? « Qui sait si la forme vitale que mon bras a projetée dans cette pierre en la lançant dans l'air et en la jetant dans l'eau (skimmed... mot à mot

(1) M. René Berthelot a très justement à notre avis insisté sur ce fait que le romantisme est essentiellement une philosophie de la vie, qu'il a étendu à tous les domaines, à toutes les existences, une conception primitivement biologique (cf. tout le volume *Evolutionnisme et Platonisme*, Alcan, 1908, et aussi dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1908 l'article sur « Le pragmatisme de Nietzsche », en particulier, 430-431). Cela est essentiellement vrai pour Coleridge ; c'est vrai aussi pour Schelling, quoique M. Berthelot nous semble se faire de ce penseur une idée qui n'est juste que partiellement et ait méconnu à notre avis ce qu'il y a de profondément rationaliste tout au moins dans la première philosophie de Schelling. — Il est d'ailleurs à remarquer que ce « vitalisme », même chez Coleridge, comme nous le verrons, n'exclut nullement le rationalisme — conçu à vrai dire en un certain sens ; il n'exclut qu'une philosophie qui se fonderait sur le pur concept, sur la pure abstraction — et cette philosophie n'a sans doute été celle d'aucun grand métaphysicien : en particulier dans le spinozisme la distinction du second et du troisième mode de connaissance se rapproche beaucoup de la distinction de la réflexion et de l'intuition telle qu'elle fut exposée par Schelling — et aussi sous une autre forme par Coleridge.

faire écumer), si cette forme même périt. C'était de la vie ! une particule d'être : c'était de la puissance ; comment cela pourrait-il périr ? Vie, Pouvoir, Etre ! L'organisation peut être et est sans doute leur effet ; elle ne peut être leur cause » (1) (lettre à Poole, p. 285). — Mais encore une fois la vie est Dieu ; l'idée que la vie pourrait n'être qu'une force aveugle et irrationnelle, si tant est qu'elle soit venue jamais à l'esprit de Coleridge, était en telle contradiction avec les besoins les plus profonds de son âme qu'il ne pouvait ne pas la repousser ; une sorte d'instinct avertisseur la lui faisait nécessairement considérer comme fausse ; mais alors comment admettre que Dieu détruise ce qu'il crée ; invoquera-t-on de soi-disant lois générales ? « Que Dieu agisse par des lois générales, ce sont là des mots sans signification ou pis encore... qu'est-ce que ces ombres horribles de nécessité et de lois générales auxquelles Dieu même devrait offrir des sacrifices, des hécatombes ? J'éprouve la conviction profonde que ces ombres n'existent pas — qu'elles ne sont que les rêves de l'orgueil raisonneur qui voudrait bien trouver des solutions à toutes les difficultés en se passant de la foi et découvrir ce qui est profondément enfoui au sein de l'éternel et non nécessaire avenir (the eternal Future unnecessary)... Dieu travaille en chacun pour tous — très vrai : mais il est vrai d'une vérité encore plus compréhensive qu'il travaille en tous pour chacun » (Lettre à sa femme, p. 296). Ce passage nous paraît intéressant à plus d'un titre. Nous y discernons d'abord une application fort importante de cette idée sous-jacente que l'abstraction n'est pas le réel, idée que Coleridge a peut-être prise à Berkeley, mais qui répond trop aux tendances profondes de son âme de métaphysicien poète pour qu'il soit nécessaire d'y chercher une origine extérieure ; l'abstrait, disons-nous, n'est pas

(1) Cette idée sera toujours à la base de la conception coleridgienne de la vie ; nous la retrouverons en particulier dans une lettre à Th. Allsop de 1821 (*Letters, Recollections*, etc., éd. de 1836, I, p. 233) et dans plusieurs autres textes.

le réel ; Dieu n'est pas une machine qui agirait d'après des lois, il est une Vie, il est une Providence. L'abstrait n'est pas le réel : comment l'individu pourrait-il être sacrifié à la collectivité ? L'individu est une fin en soi. Remarquons que ce point de vue est essentiellement anglais — l'Anglais a horreur de l'abstraction, des lois vides et vaines ; il est individualiste (1) et réaliste — et que d'autre part c'est là une idée qui, interprétée philosophiquement, mène aux plus hauts sommets de la métaphysique et du panthéisme : nous comprenons comment Coleridge pouvait parler (lettre à Southey de décembre 1799, p. 319) de sa doctrine comme d'un spinozisme (2).

Rupture avec l'associationnisme.

Toutes ces idées qui s'organisent autour de la conviction centrale que l'être est un et vivant, et que l'abstraction pure est impuissante à rendre raison de la réalité, se développèrent et donnèrent tous les résultats qu'on en pouvait attendre après le retour de Coleridge en Angleterre. Et d'abord Coleridge rompt définitivement et consciemment avec l'associationnisme (cf. lettre à Poole de mars 1801, p. 348) (3), auquel il s'applique *(loc. cit.)* à substituer une

(1) En prenant le mot au sens général ; nous ne voulons pas prétendre qu'en politique par exemple, l'individualisme ait été la seule doctrine anglaise, mais seulement que l'Anglais a au plus haut degré le sens des intérêts, des droits individuels ; les idées générales ne l'intéressent qu'en tant que leur réalisation peut avoir une portée efficace en ce qui concerne l'individu. Taine et Boutmy ont beaucoup insisté sur ce point de psychologie collective.

(2) Nous aurons l'occasion de voir comment ses idées sur Spinoza se modifièrent progressivement. Nous voudrions remarquer ici que c'est la volonté de sauvegarder l'individualité tout en admettant l'omniprésence et l'action universelle de Dieu qui fut à la base de toutes les spéculations de Coleridge.

(3) Il dit dans cette même lettre qu'il a complètement débrouillé les notions de temps et d'espace ; il y a les plus fortes raisons de penser qu'il adopta dès lors la théorie kantienne plus ou moins modifiée ; on trouvera une courte définition de la conception kantienne de l'espace dans *Anima Poetae*, p. 12.

doctrine fondée sur l'unité interne de notre nature et qui permettrait de déduire (to evolve) les cinq sens d'un seul (1), d'établir leur mode de développement, les causes de leur différence, et ferait pénétrer très avant dans le processus de la vie et de la conscience. Pendant toute cette année 1801 il est d'ailleurs très occupé à critiquer la philosophie anglaise et en particulier Locke (cf. lettres à Wedgwood non publiées dans la Correspondance, mais auxquelles il est fait allusion (2) dans une lettre à Poole de mars 1801 et aussi une lettre à Southey de juillet de la même année). De plus en plus il prend conscience du vice fondamental dont est entachée toute philosophie qui, oubliant que « l'esprit est fait à l'image du Créateur », se fonde sur la passivité de l'esprit (3). Partout donc se fait jour l'opposition fondamentale, au lent développement de laquelle nous avons assisté, entre l'activité une et vivante de l'esprit et les états psychologiques inertes, sans lien interne, qu'on cherche à lui substituer.

Distinction de l'entendement et de la raison : la dut-il à Kant ?

Une question se pose, question à laquelle nous n'attachons pas une importance très grande, mais dont il faut cependant dire un mot : Coleridge connaissait-il la distinction kantienne

(1) C'est là une préoccupation qui devait être permanente chez Coleridge ; nous lisons dans le *Table Talk* (28 juillet 1832, W., VI, p. 406) : « Le nerf de mon système consiste en ce qu'il déduit les sens de l'esprit — non l'esprit des sens comme le faisait Locke. »

(2) Il est à remarquer que Coleridge fut toujours extrêmement sévère pour Locke (cf. en particulier *Diary* de Robinson, I, p. 312).

(3) Il est important de noter que c'est probablement aussi en 1801 (*Biogr. lit.* I, p. 97 et note de M. Shawcross, I, p. 242) que Coleridge fit connaissance avec la philosophie de Descartes. Il nous paraît vraisemblable d'admettre que dans son esprit peu apte à saisir les distinctions critiques, un lien étroit s'établit entre le cogito et la doctrine kantienne — ce qui l'aurait préparé, si l'on veut, à comprendre le fichtéisme en même temps d'ailleurs qu'à en fausser le sens vrai.

de l'entendement et de la raison dès 1801 ? Ce problème a donné lieu à bien des controverses. Leslie Stephen, qui a eu connaissance des lettres à Wedgwood auquel nous avons fait allusion, estime que Coleridge ne connaissait nullement Kant encore à cette époque (1) et ne l'étudia que sensiblement plus tard. « Locke ne le satisfait pas, mais il n'a pas rompu avec la philosophie que l'on considère en général comme le prolongement de celle de Locke. Bref, il est à un point où une étude de Kant pourrait le lancer dans la direction qu'il prendra ultérieurement, mais n'a nullement conscience du changement. » Il nous est très difficile de nous prononcer, puisque nous ne connaissons pas les lettres à Wedgwood. Mais nous croyons avoir des raisons sérieuses de douter de l'exactitude de l'interprétation de Leslie Stephen. D'abord, dans une lettre à Poole de mars 1801, Coleridge dit que ses opinions ne se sont élaborées qu'après une lecture attentive des œuvres de ses prédécesseurs, d'Aristote à Kant (2) ; de plus il écrivait en 1816 dans une page capitale de la *Biogr. Lit.* (I, p. 99) à propos de Kant : « Après un commerce de quinze ans avec ceux-ci [les principaux ouvrages de Kant] je les lis encore ainsi que toutes ses autres productions avec un plaisir égal et une admiration croissante. » En tous les cas — si l'on admet que ceci ait été écrit au début de 1817, ce qui paraît peu vraisemblable — ce serait au plus tard en 1802 que Coleridge aurait commencé à étudier Kant, et non à une date ultérieure, comme semble le vouloir Leslie Stephen. Enfin il semble probable que l'*Esthétique transcendantale* fut pour quelque chose

(1) Extrait d'une lettre adressée à H. Coleridge (en note dans la *Corr.*, p. 353).

(2) Nous lisons d'ailleurs dans *Church and State* (1830) : « Il y a maintenant trente ans que la diversité de la raison et de l'entendement... m'apparut comme évidente. » Ceci ne prouve pas d'ailleurs nécessairement qu'il ait lu Kant dès 1800, puisqu'au fond il ne lui doit peut être pas complètement cette distinction (cf. lettre du 8 avril 1825 à J.T. Coleridge où il dit qu'il était en possession des éléments essentiels de sa pensée avant d'avoir lu un seul livre de métaphysique allemande postérieur à Leibniz et Wolff).

dans la formation de ses idées sur l'espace et le temps (auquel il est fait allusion dans la lettre citée plus haut) (1). Mais encore une fois cette question au point de vue qui nous occupe n'a pas une très grande importance, car la distinction de l'entendement et de la raison correspondait à des tendances essentielles de l'esprit de Coleridge ; elle se précisa sans doute à la suite de la lecture que Coleridge fit de Kant, mais elle avait certainement préexisté à cette lecture dans sa pensée.

Les recherches critiques — peut-être vaudrait-il mieux dire psychologiques (2) — n'épuisaient d'ailleurs pas l'activité de l'esprit de Coleridge. Nous savons par une note manuscrite intéressante (*Anima Poetae*, p. 16) que c'est en avril 1801 qu'il lut la *De Monade, Numero et Figura*, et aussi le *De Innumerabilibus Immenso et Infigurabili* de Giordano Bruno. Le premier de ces ouvrages lui sembla trop numérique, linéaire et pythagoricien pour sa compréhension ; mais il trouva dans l'autre un très beau développement sur la dignité de l'âme humaine conformément aux principes de Platon (ce passage est cité dans le *Friend*, II, p. 109) (3). La lecture de Bruno fortifia probablement Coleridge dans la conception panthéistique qui devait s'affirmer (4) deux ans plus tard

(1) Brandl dit que Coleridge connut d'abord Kant par un court résumé intitulé la « Logique de Kant » dont la substance était prise à un cahier de cours. Il le trouva persuasif, mais estima que deux tiers du volume étaient conformes à la vieille routine. Puis il aurait lu la *Critique de la Raison Pure*. Mais il est difficile de déterminer dans quel ordre il lut les autres ouvrages. Nous savons qu'il les connut à peu près tous (cf. en particulier la Bibliographie de Haney).

(2) On peut en effet, nous le verrons, se demander si Coleridge s'éleva jamais à l'attitude critique ; si le problème de la possibilité de l'expérience ou tout au moins de la science en particulier se posa jamais à lui véritablement.

(3) Nous savons que c'est Giordano Bruno qui initia Coleridge à ce que celui-ci devait appeler plus tard la logique polaire et à la philosophie dynamique (cf. *B.L.*, I, p. 103), mais il n'est pas encore question de cet aspect de la philosophie de Bruno dans le texte d'*Anima Poetae*.

(4) Il n'y a nulle raison d'admettre que les idées de Coleridge à ce sujet fussent différentes en 1801 de ce qu'elles furent en 1803.

(décembre 1803, lettre à M. Coates, *Correspondance* p. 444). « Vous avez été le premier homme par qui j'aie entendu énoncer cet article de ma foi qui est le plus proche de mon cœur : la source pure de tous mes sentiments moraux et religieux et de tout ce qui m'encourage : je veux dire l'impersonnalité absolue de Dieu » (1). C'est là d'ailleurs un panthéisme très particulier et qui repose tout entier sur la distinction de l'entendement et de la raison, mais conçue en un sens un peu différent, ou plutôt élargie — la raison s'unissant intimement au sentiment (2).

(1) La même idée est présentée sous une autre forme dans une lettre très importante de décembre 1802 à Estlin, p. 415 : « Même le culte d'un Dieu devient idolâtrie, selon mes convictions, lorsqu'au lieu de l'Eternel et de l'omniprésent en qui nous vivons et nous mouvons et avons notre Etre, nous posons un Jehovah distinct, affublé des attributs anthropomorphiques de Temps et de Pensée successive, ou lorsque nous pensons à lui comme à une Personne dont nous avons reçu (had) notre Etre ; cette tendance à l'idolâtrie me paraît être à la racine de tous nos vices humains — elle est notre péché originel. » Il est très intéressant de noter que la théorie du mal indiquée dans cette dernière phrase non seulement est en somme celle que nous trouverons dans les écrits postérieurs de Coleridge d'après lesquels le mal vient de l'entendement — principe de fractionnement arbitraire et d'idolâtrie — mais encore que c'est au fond la conception même que développera, sous une autre forme, Schelling dans *Philosophie et Religion* et surtout dans les *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine ;* car pour lui le mal réside dans le fait que la volonté particulière se met en opposition avec la volonté universelle et avec la volonté de révélation qui est celle de Dieu. Il ne serait d'ailleurs peut-être pas déraisonnable de penser que du moins en ce qui concerne Coleridge (car les origines des *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine* doivent surtout être cherchées chez les néo-alexandrins et chez Böhme), cette conception du mal vient peut-être de la théorie spinoziste d'après laquelle le mal réside dans l'inadéquat et disparaît lorsque le monde est considéré dans sa totalité rationnelle. Il ne faudrait pas cependant trop insister sur ce rapprochement ; car la théorie du mal de Coleridge est infiniment moins intellectualiste que celle de Spinoza. Les très curieuses notes sur le mal dans *Anima Poetae* semblent néanmoins montrer que ce rapprochement est en quelque façon fondé ; voir surtout le passage p. 42 que nous citons ailleurs.

(2) Nous savons d'ailleurs par la Correspondance (cf. aussi Campbell, p. 129) que dès 1800 il s'occupait de déterminer les lois suivant lesquelles des affinités s'établissent entre les sentiments, les idées et

Synthèse du rationalisme
et de la philosophie du sentiment.

Nous voyons en effet que pour lui (lettre de septembre 1802 à Sotheby, p. 403) le cœur et l'intellect du poète doivent être combinés, intimement combinés et unis aux grands phénomènes de la nature, et non pas seulement mis en relation avec eux et mélangés à eux d'une façon vague, dans des comparaison simplement formelles. » On a remarqué ce mot : le cœur. Dira-t-on que c'est au poète de s'unir ainsi intégralement à la nature et de se laisser pénétrer profondément par elle — non au métaphysicien ? Mais c'est là une distinction que Coleridge admettrait difficilement ; il dit en effet dans une lettre de juillet 1802 au même (p. 372) : « Vous m'accorderez qu'un grand poète doit être implicitement sinon explicitement un métaphysicien profond. » D'ailleurs un passage fort curieux cité dans *Anima Poetae* (p. 42-43) nous montre à quel point la sensibilité se mêle et doit même pour lui se mêler à l'intelligence dans la synthèse philosophique. « A quoi fais-je servir ma métaphysique ? A embrouiller nos notions les plus claires et nos instincts moraux vivants ? à éteindre la lumière de l'amour et de la conscience, la vie de la volonté, à faire de moi et des autres des êtres sans valeur, sans âme, sans Dieu ? Non : à exposer la folie et les tours de passe-passe de ceux qui ont abusé de l'instrument béni du langage, à soutenir toutes les vérités vieilles et vénérables, à soutenir, à vivifier, à projeter, à faire que la raison répande de la lumière sur nos sentiments, que nos sentiments propagent une valeur vitale à travers notre raison... » Et dans une lettre à Southey (du 7 août 1803, p. 427-428), après avoir fait une critique très forte et intelligente de la théorie de l'association,

les mots ; c'était déjà dans l'ordre psychologique une tentative pour retrouver par-delà les discontinuités apparentes l'unité organisatrice et spontanée de l'esprit.

qui néglige le rôle pourtant essentiel des états affectifs, après avoir montré combien la solution de Hartley est plate et misérable : « Croyez-moi, Southey, dit-il, une solution métaphysique qui ne dit pas immédiatement quelque chose à votre cœur doit être gravement soupçonnée d'être apocryphe. Je pense presque que les idées ne rappellent jamais des idées pour autant qu'elles sont des idées, pas plus que dans une forêt les feuilles ne créent leurs mouvements respectifs ; c'est le souffle qui court en elles — c'est l'âme, l'état du sentiment » (1). Ces deux textes nous indiquent déjà que le panthéisme de Coleridge aura un caractère spécial ; c'est un panthéisme romantique. Les choses ont une vie propre ; mais seulement en tant qu'elles participent à la Vie éternelle et impersonnelle qui est Dieu (2) (lettre de septembre 1802 à Sotheby) ; à cette vision métaphysique nous nous élevons par l'imagination ; — la fantaisie (3) ne nous permet pas

(1) Le lien entre cette théorie psychologique, la distinction de l'entendement et de la raison — et les conceptions métaphysiques peut échapper au premier abord — et de fait il n'est guère susceptible d'être compris logiquement. Il consiste, croyons-nous, dans l'idée que l'esprit est un, et que par suite la vérité doit être une elle aussi ; il est arbitraire d'éliminer le sentiment et d'affirmer que seul l'intellect peut nous donner accès à la réalité — puisqu'encore une fois l'intellect n'est rien par lui-même ; dans la trame de notre vie psychologique idées et sentiments sont intimement unis. On voit par là en quoi pèche le rapprochement qu'on serait tenté d'abord de faire entre la doctrine de Coleridge et la philosophie de Jacobi. C'est au fond pour des arguments rationnels et non en vertu d'une sorte d'intuition mystique que Coleridge dépasse le point de vue de l'entendement ; il ne cesse pas d'être rationaliste ; sa doctrine n'est pas une philosophie du sentiment. On peut d'ailleurs remarquer que jamais, pour rien au monde, Jacobi n'aurait admis l'impersonnalité divine.

(2) Il prétend d'ailleurs, semble-t-il (lettre à Sotheby déjà citée), la rattacher à la conception hébraïque.

(3) La fantaisie ne peut établir qu'un lien purement extérieur, artificiel entre ses objets ; seule l'imagination les saisit dans leur cohésion profonde. Il est intéressant de remarquer que l'imagination, qui joue pour Coleridge un rôle si important, qui est presque ce qu'on pourrait appeler le sens métaphysique, apparaîtra aussi à Schelling comme une faculté indispensable au philosophe. Il faudrait avoir cette théorie constamment présente à l'esprit. On la retrouve encore dans une lettre

de dépasser le polythéisme ; nous ne pouvons atteindre par elle l'unité vivante du Tout qui laisse subsister et implique même la vie individuelle des parties (1). Mais sur quoi repose objectivement cette harmonie du Tout et des parties ? A cette question Coleridge répond (*Anima Poetae*, p. 42) qu'il y a « dans l'essence de la nature divine une nécessité d'action harmonieuse et omniforme, et que l'ordre et le caractère systématique (non pas le nombre, en lui-même inférieur, désordonné et irrationnel) définissent l'énergie créatrice, la déterminent et l'emploient ; que le nombre est subordonné à l'ordre, réglé, organisé, que l'ordre fait de lui un objet à la fois pour l'imagination et l'intellect ». Et il prétend que ceci est strictement d'accord avec le fait, que cela est prouvé par tout ce qui prouve l'existence de Dieu et même est impliqué dans son idée. — Ainsi donc la notion même de Dieu implique une certaine finalité, finalité créatrice et infinie qui se manifeste de toutes les façons possibles dans les existences particulières.

Il est évident que dans ces conditions bien des difficultés tombent : et en particulier le problème du mal n'a plus de signification (2). Coleridge montre en effet ingénieusement

à Wordsworth de janvier 1804 ; il y dit que l'imagination est comme un obscur analogue de la création ; sinon de tout ce que nous pouvons croire de la création, du moins de ce que nous en pouvons concevoir. Il y a là un rapprochement sur lequel Coleridge devait beaucoup insister plus tard.

(1) Nous voilà bien loin de Kant : on peut remarquer dès maintenant que la distinction de l'entendement et de la raison chez Coleridge n'a pas une valeur critique comme chez Kant, mais est surtout et essentiellement un moyen de constituer une ontologie cohérente et capable de satisfaire nos exigences et nos aspirations.

(2) Sur cette conception optimiste de la réalité qui se fonde sur un sentiment intense de la vie, cf. une lettre du 14 janvier 1803, citée dans Cottle (*Reminiscences*, pp. 454-458) et aussi en partie par Campbell, p. 56 (en note) : « Plus je monte au-dessus de la nature animée, des hommes et des troupeaux, des oiseaux communs des bois et des champs, plus croît en moi l'intense sentiment de la vie. La vie me paraît alors n'être qu'un esprit universel qui n'a pas et ne peut avoir d'opposé. Dieu est partout, me suis-je écrié, et travaille partout, et où y a-t-il de la place pour la mort ? Dans ces moments-là

(*Anima Poetae*, p. 36-30) que lorsque nous posons ce problème, nous ne faisons que nous demander pourquoi la Puissance infinie n'a pas toujours et exclusivement produit des êtres qui à chaque moment de leur durée fussent infinis ; or, c'est là une question que nous ne poserions pas, mais que nous aurions le droit de poser même si nous étions parfaitement heureux. La notion de création possible (creatability) transcendant toutes les conceptions que nous pouvons nous en faire, quelle que soit la réalisation que nous supposerons, elle restera inadéquate à cette notion. En réalité, comme nous l'avons vu, nous devons finir par comprendre qu'il est impossible de refuser l'activité omniforme à Dieu — de même que l'action éternelle ; impossible qu'un être omniscient n'ait pas une idée distincte d'être finis, ou que des idées distinctes puissent subsister dans l'esprit divin sans la perfection de l'existence réelle (1). — Et si nous voulons définir Dieu d'un mot nous dirons qu'il est le Bien et rien que le Bien. « Si l'on prend le mot essence en son sens premier comme prédicable de tout ce dont on peut dire : il est ceci ou il est cela (ceci ou cela plutôt que toute autre chose), en ce sens du mot essence je m'accorde parfaitement avec les platoniciens et Plotin pour dire que si nous ajoutons à la nature de Dieu soit l'essence, soit l'intellect, soit la beauté, nous le privons de sa qualité qui consiste à être le Bien même, l'Un unique, l'Un pris pure-

cela a été ma croyance que la mort n'existe que parce que les idées existent, que la vie est sensation illimitée ; que la mort est fille des sens organisés, surtout de la vue ; que les sentiments meurent en se coulant dans le moule de l'intellect, en devenant des idées, et que les idées passant à l'acte se réintègrent dans le monde de la vie. » Ce n'est là qu'une suggestion, mais qui éclaire singulièrement la conception de Coleridge ; seul l'intellect est principe de mort, etc...

(1) On ne peut manquer d'être frappé du caractère ontologique de cette idée : l'existence est une perfection ; nous voilà ramenés à Descartes. D'autre part cette pensée que toute représentation possible est inadéquate à l'Idée (de la création) n'évoque-t-elle pas curieusement la théorie kantienne de la raison ?

ment et absolument (1) (noté sur un passage de Plotin dans *Anima Poetae*, p. 49-50). Mais ne perdons jamais de vue que ce panthéisme n'est pas purement intellectuel ; il correspond à un besoin profond de l'esprit, ou plutôt de l'âme de Coleridge, besoin qui n'est pas purement spéculatif, à un sentiment « d'indigence » radicale inhérent à toute nature finie. L'unité si longtemps cherchée par Coleridge entre ses exigences théoriques et ses besoins pratiques paraît donc enfin réalisée par cette conception panthéistique, optimiste et romantique. Et cependant, tant sous la poussée d'instincts profonds de sa nature que sous l'influence d'idées venues du dehors et qu'il puisa sans doute surtout chez Kant et chez Fichte, Coleridge allait une fois de plus déplacer le centre de gravité de son système.

Le séjour à Malte (1804-1806). Influence de la morale kantienne.

Les longues méditations auxquelles il se livra et les lectures qu'il fit pendant le séjour à Malte devaient peu à peu orienter Coleridge dans la direction qui fut celle de sa pensée jusqu'à la fin de sa vie. Nos renseignements sont malheureusement trop peu nombreux sur cette phase intermédiaire de sa pensée. Une lettre à Poole de janvier 1804 (p. 453-454), donc bien antérieure au départ, qui n'eut lieu qu'à la fin de 1804, nous paraît très intéressante en ce qu'elle trahit d'une façon décisive l'influence de la morale kantienne (2). Il recommande à son correspondant de proportionner son estime au mérite de l'agent non à la valeur de l'action, celle-ci dépendant uniquement de la sagesse et de la bonté divines ; n'est-ce pas au fond, si l'on va au-delà de la forme qui est sans doute peu kantienne, cette idée que seule l'intention a une valeur, que le résultat ne dépend pas de nous et n'est pas un critérium utilisable ? (1) — mais surtout nous voyons Coleridge féliciter Poole de n'avoir pas adhéré à la doctrine de la Nécessité ; et il se réjouit d'être lui-même sorti de ce « labyrinthe » : il a enfin compris que l'erreur venait de ce qu'il confondait deux choses essentiellement différentes. Ceci ne peut avoir qu'un sens : Coleridge applique à la liberté (2) la distinction du phénomène et de la chose en soi. — Mais cette réintégration de la liberté allait amener nécessairement un changement profond dans sa pensée (3) ; les préoccupations morales (4) allaient con-

(1) C'est l'Un absolu des néoplatoniciens, l'Un qui est au-dessus des contraires, et en particulier de l'opposition de l'un et du Plural — l'Un, remarquons-le, tel que Schelling l'a conçu dans le *Bruno* (IV, p. 236). On peut se demander d'ailleurs si le panthéisme de Coleridge à cette époque ne serait pas au fond identique à celui qui est exposé dans ce dialogue sous une forme beaucoup plus abstraite et systématique (cf. en particulier : IV, p. 250).

(2) Il est absolument certain que Coleridge étudia beaucoup Kant à cette époque. Des notes en marge des *Recherches philosophiques sur la nature humaine* de Tetens nous montrent que les résultats de l'*Esthétique transcendantale* lui apparaissaient comme décisifs : il s'indignait de ce que Tetens les ignorât (Aynard, p. 240, Brandl, p. 306). Mais il ne semble pas qu'on puisse affirmer que les réflexions de Coleridge sur la chose en soi (auxquelles il est fait allusion dans la *B.L.*, I, pp. 99-100) datent de cette époque ; nous sommes tenté de les croire assez postérieures.

(1) Cf. par exemple le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 242.

(2) Coleridge a d'ailleurs dit plus tard (annotations marginales aux *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine*. W., III, p. 698) que Kant avait prouvé la possibilité de la liberté, ou, dit-il, ce qui revient au même, de la volonté, par la distinction du phénomène et de la chose en soi. D'ailleurs la théorie qu'il exposera lui-même dans les *Aids to Reflection* repose sur un fondement analogue.

(3) Il est aisé de voir en effet qu'entre une conception de la liberté comme celle de Kant et un panthéisme néoplatonicien — sans doute même un panthéisme quel qu'il soit — il y a contradiction. Si une telle philosophie laisse encore subsister la liberté, ce ne peut être qu'en un sens rigoureusement intellectualiste ; la liberté ne peut plus être que la compréhension de la nécessité divine et rationnelle qui gouverne le monde, l'identification consentie à cette nécessité ; rien de plus. Peut-être à vrai dire pourrait-on répondre que même dans cette conception panthéistique Coleridge faisait effort pour laisser subsister la finalité propre de l'individu ; il est possible : mais alors il devait être amené forcément à dépasser le panthéisme.

(4) Si l'on admet, comme nous croyons qu'il faut le faire, que la

duire peu à peu Coleridge à une conception de la religion différente de celle qui jusqu'alors avait été la sienne — à une conception non plus panthéistique et métaphysique, mais spirituelle et tout intérieure.

Quelques indications sur cette transformation nous sont fournies par *Anima Poetae* — indications qu'on voudrait plus nombreuses et plus précises (1). Il semble bien que Coleridge se soit élevé (sans doute sous l'influence de la théorie des postulats) peu à peu à l'idée d'une croyance vivante et rationnelle qui se fonderait sur la moralité : « Bien loin, nous dit-il (p. 85), de juger que c'est une chose criminelle au point de vue religieux de semer le doute sur l'existence de Dieu, sur l'immortalité et la vertu (ces 3 = 1) dans les esprits des individus, il me semble y voir un devoir — de peur que les hommes en prenant les mots pour accordés n'atteignent jamais le sentiment ou la foi véritable. Ils se bornent à s'abstenir même de soupçonner que l'idée puisse être erronée ou que ceux qui la communiquent puissent être des imposteurs, mais ils ne croient pas à l'idée elle-même : alors qu'il y a plus de foi dans le doute, et même dans le refus de croire, que dans la négation pure et simple de toutes les pensées et de tous les sentiments de ce genre

morale kantienne exerça à cette époque une grande influence sur l'esprit de Coleridge, et si l'on se souvient qu'il y a pour Kant une solidarité profonde entre les idées de liberté et de vertu, on comprendra cette curieuse note (de décembre 1803, *Anima Poetae*, p. 55) sur l'origine du mal moral : « Je veux du moins tenter de m'expliquer l'origine du mal moral par le caractère ruisselant (streamy) de l'association que la pensée retient et gouverne. Les mauvaises passions que nous avons en rêve ne jettent-elles pas de la lumière sur cette hypothèse et ne la confirment-elles pas ? Si je puis seulement expliquer ces passions, cela m'éclairera certainement... »

(1) Il semble que dès 1803 les questions de la vie morale l'aient préoccupé, comme le prouve le titre de l'ouvrage auquel il dit qu'il travaille (lettre à Poole précitée) : « Consolations et Encouragements au moyen de l'exercice et de la juste application de la Raison, de l'Imagination, des Sentiments moraux, adressés spécialement à ceux qui sont malades ou dans l'adversité ou dans la détresse d'esprit qui provient d'une mélancolie spéculative (speculative gloom). » Ces indications devaient reparaître dans le prospectus du *Friend* (1807).

qui caractérise le troupeau des coureurs d'églises et de meetings » (note de 1804, p. 85-86). En d'autres termes, l'important, c'est de s'élever à la vie spirituelle, à la réflexion spontanée et profonde — et tout vaut mieux que l'automatisme des soi-disant croyants qui n'ont pas fait de leurs croyances des réalités conscientes et vivantes.

Approfondissement de l'idée religieuse.

Seul l'esprit est : la réalité en elle-même n'est que fantôme. Le monde matériel ne peut être que le produit d'une révélation, mais cette révélation même suppose une révélation morale ; « lorsque nous avons vu Dieu par le sens moral, nous comprenons le monde extérieur » (1). Remarquons d'ailleurs que cette conception de Dieu est encore incertaine ; en tant que Dieu est l'objet du sens moral, et que la moralité même apparaît comme une faculté spéciale, supérieure à la nature (2) — non plus comme se rattachant à un ordre objectif (3) qui serait l'ordre même de l'univers — il semble bien que Coleridge doive nécessairement se rapprocher du théisme. Mais nous ne trouvons nulle part un texte qui indiquerait que décidément et dès cette époque Coleridge ait rompu avec le panthéisme, et divers textes de l'année suivante (4) permettent de penser

(1) Cf. *Notes*, pp. 80 et 93.

(2) Et l'opposition visiblement admise par Coleridge de la nécessité phénoménale et de la liberté nouménale permet de dire que pour lui la moralité transcende la nature.

(3) Lui-même s'est rendu compte qu'il allait dans la voie de Fichte et de Kant (*Anima Poetae*, p. 106) ; mais il a affirmé, sans doute avec raison, que beaucoup de leurs idées s'étaient formées en lui avant qu'il les trouvât chez ces philosophes, et qu'en tout cas l'âme de l'ensemble restait sienne. Il n'en reste pas moins qu'ils contribuèrent certainement beaucoup à la réaction qui se fit en lui pendant toute cette période.

(4) On peut noter le passage suivant qui date de 1804, ne renseigne pas sur ce point, mais rappelle curieusement la vision schellingienne du monde. « J'ai vu dans ma prime jeunesse, comme dans

que sa position n'était pas encore bien nette (1) ; il semble d'ailleurs en somme que pendant toute cette époque Coleridge ait plutôt visé à établir d'une façon subjective cette conception nouvelle de la religion qui s'étayait sur des principes empruntés à Fichte et à Kant. Remarquons d'ailleurs que sa vision propre de l'esprit comme un, comme actif, comme continu (2), était de nature à l'amener à cette idée, qui devait être aussi, sous une forme différente d'ailleurs, celle de Schleiermacher : que la religion est ce qu'il y a de plus profond, de plus spirituel dans l'esprit. « La religion, devait-il dire en 1805 (p. 138), consiste dans la vérité et la vertu, c'est-à-dire le permanent, la *forma efformans*, au milieu du flux des choses externes, des sentiments et des images

un rêve, la naissance des planètes ; et mes yeux contemplaient comme une seule chose ce que l'entendement divisa postérieurement en : 1° l'origine des masses, 2° l'origine de leur mouvement, 3° la situation ou la position de leurs cercles et ellipses. Et je voyais toutes les déviations comme dans l'intuition unique d'une seule et même nécessité, et cette nécessité était une loi de l'esprit ; et tout était esprit. Et chacun contemplait dans la matière l'activité passée des autres ou la sienne propre — et cette réflexion, cet écho, est la matière — c'est sa seule essence, si l'on peut appeler cela essence. Et de ceci aussi je voyais la nécessité et la comprenais, mais je ne comprenais pas comment l'infinie multitude, l'infinie diversité pouvait être une ; seulement je voyais et comprenais qu'il était encore moins en mon pouvoir de comprendre comment il pourrait en être autrement — et dans cette unité j'adorais, en la profondeur du savoir qui passe tout entendement, l'Etre de toute chose — et dans l'Etre leur seule Bonté — et je voyais que Dieu est l'Un, le Bien — ne le possède pas mais *l'est* » (p. 77).

(1) Une note importante du 12 février 1805 citée par Gillman, pp. 161-162, nous montre la position intermédiaire qui était alors celle de Coleridge ; il venait de lire les Lettres de Horsley dirigées contre les Unitariens et Priestley en particulier. « Il y a exprimé le vœu que la conviction croisse en lui de la nécessité de la Trinité, du fait qu'en prêchant l'unitarianisme aux infidèles on se met à leur niveau. Puisse cette conviction agir sur moi et en moi, puisse mon esprit être fixé sur le caractère de Jésus et du christianisme historique aussi clairement qu'il l'est sur le logos et le christianisme intellectuel ou spirituel, puissé-je en venir à connaître leur union spéciale et particulière ou leur désunion absolue en un sens particulier quelconque. »

(2) Cf. en particulier la très curieuse note 102-103.

intérieures... — Dieu est l'essence aussi bien que l'objet de la religion. »

A cette conception de la religion, qui se fonde sur une certitude immédiate, se rattache une façon visiblement kantienne d'entendre la morale ; l'idée du devoir domine toutes les spéculations de Coleridge. « Faisons notre devoir ! tout le reste est un rêve, la vie et la mort sont pareilles à un rêve. Cette courte phrase embrasserait, je crois, la somme de tout ce qui a été dit de profond en philosophie, en éthique et en métaphysique de Platon à Fichte (p. 132-133, avril 1805). Nous devons contempler le devoir et lui obéir pour lui-même, et pour cela nous devons, dans l'état imparfait qui est actuellement le nôtre, non seulement faire abstraction du désir, de l'inclination, mais le considérer dans son opposition directe avec eux... » Et c'est seulement après que nous pouvons nous élever à l'amour (p. 141), qui nous donne comme une approximation humaine de la nature essentielle de Dieu (p. 133).

Il peut sembler au premier abord qu'il y ait une certaine discontinuité entre ce développement de pensée et l'évolution antérieure des idées de Coleridge telle que nous nous sommes appliqué à la définir : et cependant nous ne croyons pas qu'il en ait été ainsi. L'esprit de Coleridge s'est enrichi de suggestions, de préoccupations nouvelles, et qui devaient sans doute changer l'orientation même du courant initial ; mais longtemps des courants nouveaux subsistèrent à côté de celui-ci sans se mêler à lui ni par suite le dévier. — Cette vision imaginative, poétique, vivante des choses qui nous a paru caractériser dès le début ce qu'un philosophe appelle « sa réaction propre » à l'égard de l'univers, nous la retrouvons à chaque instant et par suite aussi l'opposition sous-jacente de l'entendement et de la raison (1). Partout apparaît

(1) Nous ne revenons pas sur le fait que cette opposition n'est au fond nullement celle de Kant ; on ne peut dire en effet que l'entendement soit un principe de mort, puisqu'il est la condition de toute expérience.

le sens de la parenté mystérieuse qui unit l'âme aux choses et les choses entre elles et qui est le fondement, inexplicable d'ailleurs, de tout symbolisme (cf. *Anima Poetae*, p. 87) (1).

Interprétation symboliste de la connaissance.

Et c'est là un sentiment si profond qu'il aboutit presque à une interprétation elle-même symboliste de la connaissance ; la note du 14 avril 1805, que nous allons reproduire, n'est à vrai dire qu'une suggestion, mais tout à fait importante, surtout pour qui se souvient que Coleridge devait adhérer à la doctrine de l'identité : « tandis que je regarde en méditant les objets de la Nature, comme par ce clair de lune qui luit obscurément à travers la vitre couverte de rosée, il me semble que je cherche, pour ainsi dire, que je demande un langage symbolique pour quelque chose qui

(1) Certaines notations d'impressions nous renseignent mieux sur la qualité propre de la sensibilité de Coleridge et sur les contrecoups qu'elle devait avoir sur sa philosophie que ne pourrait le faire l'analyse psychologique la plus subtile. « Quel ciel ! la lune non encore dans son plein, l'ovale tacheté, bleu à une extrémité, du bleu absolument profond du ciel — une masse de nuages d'un blanc de perle au-dessous, lointains, voyageant vers l'horizon, mais toute la partie supérieure de la voûte et toute la hauteur d'un bleu si profond — profond comme un fleuve profond et profond comme couleur — et ces deux profondeurs si entièrement unes qu'elles donnaient le sens et l'explication des deux significations différentes de l'épithète. Ici, bien loin d'être diverses, c'est à peine si ces deux profondeurs étaient distinctes — semées de minces nuages d'un blanc de perle, des mains et des doigts, dont le plus grand n'était pas plus grand qu'un voile flottant. Inconsciemment j'étendis les bras comme pour étreindre le ciel — et dans un moment d'extase j'avais adoré Dieu dans la lune — l'esprit, non la forme. Je perçus avec quel sentiment innocent le Sabéisme avait pu commencer. Oh ! non seulement la lune, mais les profondeurs du ciel ! la lune était *l'idée*, mais un ciel profond est de toutes les impressions visuelles la plus proche parente d'un sentiment. C'est plus un sentiment qu'une vision, ou plutôt c'est la fusion et l'union intégrale du sentiment et de la vue ! » (2 mars 1805, pp. 125-126.)

existe déjà et pour toujours en moi, plutôt que je n'observe quoi que ce soit de nouveau. Et même lorsque ceci se produit, j'ai pourtant encore toujours l'obscur sentiment que ces phénomènes nouveaux ne seraient que l'éveil indistinct (dim) d'une vérité oubliée ou cachée dans ma nature intérieure. Cela est encore intéressant, mais comme un mot — comme un symbole. C'est le logos, le Créateur et le Dérouleur (Evolver). Maintenant quel est le sentiment et par suite l'acte naturel, vertueux, quand un homme, après avoir longuement médité sur une certaine vérité et l'avoir conçue, trouve un autre écrivain — étranger — qui a traité la même question en se rapprochant de la vérité telle qu'il l'avait préalablement conçue ? La joie ! Que la Vérité fasse entendre sa voix » (1). Il est certainement difficile de ne pas penser à la phrase fameuse de Schelling (*Ideen zu einer philosophie der Natur*, II, p. 56) « la Nature doit être l'esprit visible, l'esprit, la nature invisible ». Il n'est pas absolument sûr pourtant que telle soit exactement la pensée de Coleridge ; il semble ici plutôt que la nature symbolise et

(1) A quel ouvrage Coleridge fait-il allusion ici ? C'est ce qui est extrêmement difficile à préciser ; on pense tout naturellement à un écrit de Schelling ; mais cet écrit ne pourrait être que le *Système d'Idéalisme transcendantal*, car nous savons par Coleridge lui-même que lorsqu'il écrivit la *Biographia Literaria* il n'avait pu se procurer encore que le *Système*, le volume des *Philosophiche Schriften* et la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* ; et ce dernier traité ainsi que les *Philosophische Schriften* est postérieur à la note de Coleridge dont nous parlons. D'autre part nous croyons pour des raisons très sérieuses, que nous exposerons plus loin, que Coleridge ne lut le *Système* que vers 1814 (a). Donc ce ne serait pas à un écrit de Schelling que tout ce passage se rapporterait ; mais alors il ne pourrait s'agir que de Fichte.

(a) Les notes marginales de Coleridge au *Système d'Idéalisme transcendantal* ne fournissent malheureusement aucun renseignement à cet égard ; nous croyons cependant qu'elles furent écrites à une date très tardive, sans doute après la *Biographia*. D'autre part un texte d'*Anima Poetae* (p. 169) où Schelling est cité ne prouve pas que Coleridge connût encore rien de lui. Un autre texte (p. 183) pourrait indiquer que Coleridge avait un ouvrage de Schelling dans sa bibliothèque, mais est encore très ambigu.

exprime encore confusément la Réalité qui est l'esprit ; ce point de vue ne serait alors pas encore celui de Schelling pour qui la nature est une réalité aussi bien fondée que l'esprit lui-même et exprime au même titre que lui quoique à une puissance différente l'absolu — l'Identité. Mais il semble qu'on puisse conclure de ce passage — quoique cela soit loin d'être certain — que c'est à cette époque que Coleridge médita sur le fondement absolu de la connaissance, sur la Chose en soi. Nous avons dit déjà qu'il n'avait pas l'esprit critique ; la Chose en soi ne lui apparut donc pas comme ce qu'elle est en effet, une limitation nécessaire qui fonde la certitude, la réalité du savoir en même temps que sa relativité, mais comme quelque chose d'opaque pour l'esprit, d'inintelligible (cf. *B.L.* p. 100). Et il en vint naturellement à supposer que Kant n'avait pas dit le fond de sa pensée (1). Il était nécessaire, d'une nécessité profonde, remarquons-le, que Coleridge s'acheminât vers une doctrine décidément idéaliste de la connaissance ; sa conception concrète et spirituelle de l'être le voulait, et il ne pouvait s'accommoder de l'idée d'un donné indéterminé auquel l'esprit appliquerait ses formes, donné qu'avec son imagination de poète il était fatal qu'il cherchât à se représenter et qui devait lui apparaître comme l'opposé en tout de l'Absolu — c'est-à-dire de la Vie, de l'Esprit (2). — Il ne

(1) On sait que ceci a été soutenu par Schelling (cf. *Abhaudlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, I, 405-406). Cette manière simple de tourner les difficultés est d'ailleurs commune à tous les postkantiens.

(2) Il semble d'ailleurs — quoique ce point soit très difficile à établir — que Coleridge, beaucoup plus tard, et revenu depuis longtemps à la doctrine orthodoxe de la foi, ait aperçu les dangers d'une conception idéaliste de la connaissance ; il avait un sens trop profond de la vie propre de la nature pour admettre l'idéalisme de Fichte, et paraît avoir compris qu'il fallait ou accepter la doctrine de l'identité ou affirmer résolument le réalisme. Or, la première alternative répugnait à ce qu'il y avait de proprement spiritualiste dans sa nature. Nous lisons par exemple cette phrase dans les annotations marginales au *Système d'Idéalisme transcendantal* : « Que ce soit ou non en vertu d'une habitude acquise, je ne considère pas et il ne

semble pas d'ailleurs, même si l'impossibilité d'admettre un fondement objectif inconnaissable et irréductible à l'esprit s'est imposée dès cette époque à Coleridge — et nous ne pouvons l'affirmer — que cette question l'ait vivement préoccupé ; et nous croirions volontiers qu'il se contenta d'une solution très vague, comme celle-ci (qui n'est pas très différente peut-être de celle qu'il adopta plus tard) : le monde est le produit d'une révélation divine ; le fondement de la connaissance c'est la conscience de soi, et le fondement de la conscience de soi ne peut être que Dieu ; Dieu agit à l'intérieur des âmes finies, il devient par-là même fini (1) (cf. les vers dans *Anima Poetae*, p. 162). Mais il ne faudrait pas prendre ceci, nous semble-t-il, en un sens panthéistique (2). Car ce n'est pas en vertu d'une nécessité interne,

me semble pas que j'aie jamais considéré mon corps comme identique à moi-même, mon cerveau pas plus que mes ongles ou mes cheveux, ni mes yeux plus qu'une paire de lunettes » (cf. W., t. III, p. 708). Nous croyons d'ailleurs qu'on pourrait dire en gros que Coleridge a été de l'idéalisme au spiritualisme. Nous savons qu'il n'y a pas nécessairement antithèse entre ces deux positions, et pourtant l'idéalisme absolu, l'idéalisme hégélien par exemple, n'est pas plus spiritualiste que matérialiste. Et il y a un réalisme spiritualiste.

(1) On voit par là comment Coleridge devait être ramené à l'idée de la Trinité.

(2) En tous les cas, les notes très importantes aux *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine*, qui furent vraisemblablement écrites vers 1810 ou 1811, indiquent bien, semble-t-il, que Coleridge n'adhéra jamais aux idées qui y sont exprimées (cf. plus loin pour les idées essentielles qui dominent ces annotations). Néanmoins, nous l'avons dit, il est difficile de se faire une opinion précise des idées de Coleridge avant 1807. Nous croyons pourtant que les quelques indications que nous donnons sont exactes, ou tout au moins qu'elles sont dans le sens de ce que fut alors la pensée de Coleridge. On se demandera peut-être s'il n'y a pas contradiction entre ce que nous disons ici et ce que nous avons dit plus haut ; à savoir qu'il tend à une détermination plutôt subjective de la religion. Nous ne le pensons pas. C'est précisément ce qu'on pourrait appeler le fait religieux, l'expérience intérieure, qui a été la donnée initiale sur laquelle se serait édifiée la conception, très vague d'ailleurs, des rapports de Dieu et du monde, que nous pensons être celle de Coleridge ; elle n'a pas été le résultat d'un raisonnement logique dont la nécessité se serait imposée à son esprit, mais d'une conviction qui germa lentement et se développa organiquement dans son âme.

mais simplement par une sorte de *fiat* volontaire que Dieu s'exprime et se révèle ainsi.

Coleridge revint en Angleterre en août 1806 (1), et bientôt après allaient se manifester les conséquences du processus que nous avons cherché à décrire.

Retour à la croyance orthodoxe.

Les témoignages les plus intéressants sur son attitude en matière religieuse nous sont fournis par diverses lettres de 1807 citées dans les *Reminiscences* de Cottle, qui nous apprend d'ailleurs lui-même d'après des conversations qu'il eut à Bristol avec Coleridge que celui-ci avait renoncé à tout unitarianisme (2), « cette doctrine cherchant en vain à concilier le péché et la sainteté, le ciel et le monde ; étant contraire à tout l'esprit de la Bible et ruineuse pour tout ce qui constituait vraiment le Christianisme. Il professa sa conviction profonde de la vérité de la Révélation, de la Chute de l'Homme et de la Divinité du Christ et de la rédemption possible seulement par son sang » (*Reminiscences*, p. 309). Ces idées sont précisées dans une lettre considérable de Coleridge à Cottle (ed. p. 315-325) (3). Nous y trouvons une conception à la fois orthodoxe et toute spirituelle du Christianisme. L'Unitarianisme est faux parce que l'œuvre essentielle de la religion, qui consiste à renouer un lien (*re-ligare*) entre l'âme pénitente et Dieu, cette régénération intérieure qui est le résultat de la prière, il est

(1) Il avait passé une partie de l'hiver 1805-1806 à Rome où il vit Tieck (cf. Campbell, p. 150). Celui-ci causa avec lui de Schelling (comme nous l'apprennent les *Annotations aux Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine*, III, p. 695). Tieck insista sur l'identité de la philosophie de Schelling et de celle de Böhme — identité qui devait d'ailleurs être beaucoup plus manifeste dans les écrits ultérieurs de Schelling.

(2) Cf. aussi le témoignage de De Quincey (II, pp. 56-57).

(3) Cette lettre est citée aussi par Gillman, pp. 225-240. Campbell considère qu'elle a certainement été revue (pp. 165 en note).

impuissant à la produire. Mais en quel sens la Trinité est-elle vraie ? Elle ne saurait être déduite de la raison humaine, mais elle est révélée clairement par l'Ecriture, on ne peut la rejeter sans rejeter l'Ecriture. Soit : mais l'Ecriture est-elle un livre inspiré ? Si la puissance inébranlable de l'Ecriture, les prophéties et les miracles indéniables qui la soutiennent, l'expérience intérieure de l'homme qui l'a toujours confirmée, la convergence parfaite des arguments n'établissent pas sa validité, rien, dit Coleridge, ne peut être prouvé sous le soleil ; le scepticisme universel seul convient. Donc si les Ecritures affirment la doctrine de la Trinité, cette doctrine est moralement démontrée (p. 318). On voit donc que nous ne pouvons pas douter de la divinité du Christ ; d'ailleurs, si Jésus ne fut qu'un homme, il ne fut même pas un homme vertueux — il fut un imposteur.

Imposteur ou Dieu : il n'y a pas de milieu. — Coleridge s'applique ensuite à donner une interprétation plus positive de la Trinité (1) et à montrer qu'elle n'implique pas un Trithéisme, il a recours à l'idée d'un esprit directeur dont l'influence, dont l'action s'étendrait à deux personnes — deux personnes qui, gouvernées par un même esprit, n'en feraient effectivement qu'une (cf. 320-325) (2). Sur d'autres points

(1) Il semble même que, peut-être sous l'influence de Jacob Böhme (nous savons que De Quincey dont il fit la connaissance à Bridgewater en 1807 lui prêta un volume de ce philosophe, cf. XI, p. 76), Coleridge se soit appliqué à montrer l'importance philosophique de la Trinité, comme l'indique une lettre de Southey à W. Taylor, de 1808, dont un extrait est cité par Campbell (p. 165 en note) ; Southey dit que d'ailleurs « il joue avec les systèmes et que n'importe quelle sottise sera pour lui un texte dont il pourra tirer quelque chose de nouveau et de surprenant ».

(2) Coleridge dit dans cette lettre (p. 316) qu'il a quelques idées flottantes sur le Logos, auxquelles il espère pouvoir donner une forme plus nette. C'est là le germe des grands projets auxquels il n'a cessé depuis de faire allusion sans toutefois arriver à les réaliser (cf. en particulier la lettre du 12 septembre 1814 à Daniel Stuart, surtout p. 632).

Dans un passage curieux de cette même lettre il parle des arguments de Spinoza, Descartes et autres défenseurs du système matérialiste (material), ou plus exactement athée, en dépit desquels tous

il a expliqué ailleurs sa pensée sous une forme en apparence au moins plus philosophique, quand par exemple il a montré que l'être individuel pour être tel doit s'éloigner de Dieu, mais que, comme s'éloigner de lui, c'est marcher vers le néant et la privation, il doit à chaque pas se retourner vers lui sous peine de n'être pas ; qu'à l'homme en tant que pur animal fut surajouté le souffle de l'Eternel pour en faire un esprit immortel, « l'immortel fini n'étant que l'ombre contractée de l'Infini éternel » (1) : et cependant, reconnaissons-le, d'un point de vue philosophique tout cela est encore bien vague et bien confus ; et l'on peut se demander quel lien il y a entre le développement de pensée, logique en somme, qui avait précédé et ces conceptions religieuses nouvelles. Sans doute il considère qu'il y a un lien entre la religion et la moralité ; Dieu est « le soleil du monde moral » (lettre p. 324). Mais cela est encore bien vague ; entre la philosophie et la religion quelle est la relation ? Une lettre de décembre 1808 (p. 539) à Thomas Wilkinson nous fournit une réponse à cette question : la philosophie conduit au

les hommes sans préjugés admettent que l'esprit est distinct de la matière. Ce passage trahit une méconnaissance complète des philosophes dont il parle, et il est de plus absolument en contradiction avec d'autres déclarations de Coleridge (cf. *Diary* de Robinson, pp. 399-401 et *Athenaeum*, 1897, I, pp. 680-681). « Je ne puis être d'accord avec l'assertion de Jacobi disant que le spinozisme tel qu'il est enseigné par Spinoza est un athéisme... », etc... et ailleurs : « l'accuser d'athéisme est une calomnie grossière » et (notes marginales aux Lettres Cabalistiques de D'Argens, *Blackwood Magazine*, 1882, p. 116) : « Loin d'être un matérialisme c'est évidemment un idéalisme dogmatique. » La seule explication nous paraît donc être, étant donné que le passage tient étroitement au reste de la lettre et ne peut avoir été interpolé, que Coleridge dans la chaleur de son orthodoxie retrouvée traitait d'athéisme toute doctrine non conforme aux principes qu'il jugeait maintenant essentiels ; mais le mot de matérialisme reste inexpliqué : faut-il admettre que Coleridge connaissait encore très mal le spinozisme ?

(1) Coleridge s'est toujours plu à insister sur les rapports du fini et de l'Eternel, l'immanence de l'Eternel au fini étant pour lui le principe à la fois de toute grandeur et de toute contradiction (*Anima Poetae*, p. 155).

christianisme ; elle ne peut rien contenir qui soit en opposition avec lui. Qu'est-elle en effet ? Elle est la science qui répond à la question de savoir comment les choses qui existent en fait (actual) sont possibles. « C'est ainsi que les lois de la gravitation illustrent la possibilité du mouvement des corps célestes, l'action des leviers, etc., dont la réalité était déjà connue. » Il semble donc que la philosophie ne traite que des conditions de possibilité ; mais la religion est un fait : contre ce fait elle ne peut rien. Ceci implique en un certain sens la distinction de l'entendement et de la raison (1), et comme nous le verrons une certaine interprétation de la doctrine des postulats : et sur ces deux points le *Friend* nous fournit d'importants renseignements.

Le Friend de 1809 : les rapports de la religion et de la moralité.

Il ne commença à paraître qu'en juin 1809 (2) ; sur le but essentiel que Coleridge poursuivait, le prospectus cité par Gillman (p. 182-187) nous fournit d'intéressants renseignements. Il s'agit de défendre certains principes (à la fois en matière de goût et de philosophie) reçus par les grands hommes de l'Europe du milieu du XVIe siècle à la fin du XVIIe (3) — de les assurer contre les caprices de la mode

(1) Et aussi de la raison théorique et de la raison pratique ; mais nous verrons que pour Coleridge la raison en tant que raison est pratique ; la raison théorique n'est que l'entendement éclairé par la raison. Coleridge s'est toujours élevé contre l'idée qu'il y aurait deux raisons conçues comme deux entités. Coleridge a bien vu d'ailleurs qu'une dualité de ce genre n'existe pas chez Kant (cf. note aux *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, W., III, p. 700).

(2) Mais Coleridge y avait longuement travaillé déjà en 1808. Sur la genèse du *Friend*, les obstacles que Coleridge rencontra, etc., tous les biographes ont abondamment insisté : voyez en particulier Aynard, pp. 271-272, Campbell, 171-173.

(3) Coleridge eut toujours en particulier une grande admiration pour les grands Anglais du XVIIe siècle, tels que Milton, Hampden, Jeremy Taylor, etc...

et de les opposer à des plaisirs qui dépendent de causes transitoires et accidentelles ou sont poursuivis pour des raisons moins élevées. — Il s'agit donc ici de poser certains principes généraux concernant la pratique, principes destinés à avoir un retentissement profond sur les conceptions morales, politiques, esthétiques ; or, quel est le fondement de cette théorie générale ? Coleridge l'a dit expressément (*B.L.*, I, p. 109-110) : c'est (1) la distinction de l'entendement et de la raison (2), distinction qui appliquée è l'éthique devient celle de la prudence, c'est-à-dire de la sagesse utilitaire, et de la moralité. Et Coleridge montrera (3) comment l'idée de l'intérêt bien entendu, la considération de la conséquence de nos actes ne doivent pas intervenir : « Le principal caractère du système moral enseigné par *l'Ami* dans son ensemble, est que la prévision distincte des conséquences appartient exclusivement à la Sagesse infinie, qui est identique à cette Volonté toute puissante dont toutes les conséquences dépendent, mais que pour l'homme, obéir au simple commandement inconditionné d'éviter tout acte impliquant contradiction, ou en d'autres termes de maintenir la plus grande harmonie possible dans les impulsions composantes et les facultés de sa nature, englobe (involves) en soi-même les effets de la prudence » (p. 139-140). La moralité est donc

(1) Gillman, p. 185 et *Friend*, p. 111. Ce ne fut pas là sans doute l'objet unique mais un des objets principaux du *Friend*.

(2) On trouve aussi en ce qui concerne l'esthétique la distinction de la Fancy et de l'imagination qui, nous l'avons dit déjà, n'est qu'une expression de la distinction plus générale de l'entendement et de la raison.

(3) Nous ne saurions songer à donner ici un exposé de la morale et de la philosophie politique de Coleridge telles qu'il les a exprimées dans la première édition du *Friend*. Cela dépasserait d'ailleurs complètement le cadre de notre recherche ; et de plus nous n'avons pu nous procurer cette première édition et il est très difficile de déterminer ce qui a été ajouté aux deux premières parties entre 1809 et 1818. Il n'est possible de donner que des indications très générales ; nous reviendrons d'ailleurs longuement plus loin sur l'édition de 1818.

Pour les précisions que Coleridge devait plus tard apporter à la théorie de l'entendement et de la raison, voir la IIIe partie.

quelque chose d'essentiellement rationnel, en prenant le mot dans son sens le plus fort ; elle ne saurait se fonder sur un calcul, mais seulement sur la conscience que l'esprit prend de lui-même et des obligations inhérentes à la raison qui est en lui. Ramener à la conscience de soi (1) l'esprit qui se perdait dans une réflexion minutieuse et stérile sur des lois toutes superficielles, sur des fins extérieures à ses fins véritables, c'est là ce que Coleridge a tenté. Est-ce à dire que la certitude ne puisse être atteinte qu'en nous-mêmes ? Que rien ne puisse nous permettre d'affirmer hors de nous les réalités qui seules peuvent donner un sens à la vie ? Un tel agnosticisme est bien éloigné de la pensée de Coleridge ; et « la conscience morale (conscience) nous commande d'une façon inconditionnée d'attribuer la Réalité et l'Existence de fait aux Idées, aux seules Idées sans lesquelles la conscience même serait sans base et contradictoire, aux Idées de l'âme, de la libre volonté, de l'immortalité et de Dieu (2) : Dieu en tant que réalité de la conscience morale et source de toute obligation, la libre volonté comme le pouvoir qu'a l'être humain de se maintenir dans l'obéissance que Dieu lui a prescrite — et cela montre toutes les forces de la nature ; et la vie future (3) de l'âme comme un état dans lequel le

(1) Il faut en général distinguer chez Coleridge *conscience ou conscience morale*, et *consciousness ou conscience de soi* : d'après ses derniers écrits (en particulier l'*Essai sur la Foi*), celle-ci est le fondement de celle-là.

(2) Il est à remarquer que Coleridge considère ces idées comme obscures et cela nécessairement (p. 100). Il dit même dans une des conférences qu'il fit en 1808 (lettre à Robinson, citée dans W., IV, p. 222) que c'est profaner l'Etre suprême que de vouloir l'adorer avec des idées claires. On voit par là combien il était loin des sociniens mais aussi du kantisme vrai.

(3) Un texte important (sans doute de 1809) dans *Anima Poetae*, pp. 201-202) confirme ce passage. C'est la conscience morale qui seule apporte un témoignage, décisif il est vrai, en faveur de l'immortalité. L'entendement, lui, ne dit-il rien ? Il ne dit rien ni pour ni contre : mais son silence vaut mieux que n'importe quel argument nous reconnaissons ici l'idée kantienne (exprimée à vrai dire, si

bonheur et le malheur de l'homme seront en proportion de sa valeur morale » (p. 106) (1). C'est donc pour des raisons morales que nous devons considérer qu'une réalité correspond à ces idées ; et en un certain sens la moralité fonde la religion.

La question que nous avons posée précédemment, en ce qui concerne la possibilité de rattacher les conceptions religieuses de Coleridge à son évolution antérieure, serait alors résolue. On dirait : une réflexion approfondie sur les conditions de la moralité (considérée comme fondée sur la raison) aurait ramené Coleridge à la religion, qui ne serait que le complément indispensable que la moralité même requiert pour être possible, pour avoir un sens, pour pouvoir s'imposer légitimement à nous ; notre conscience nous ordonne d'être moraux ; mais elle nous ordonne par-là même de croire à un ordre objectif ou plutôt, car l'idée fichtéenne d'une « moralische Weltordnung » ne pouvait satisfaire Coleridge, il l'a dit lui-même, à une volonté divine qui seule peut donner une signification à notre action morale, faire qu'elle ne soit pas perdue en un coin de l'espace, en un moment isolé de la durée, assurer la perpétuité de cette action — et bien entendu la rendre possible en nous donnant la liberté (2). Le passage de cette conception à la croyance orthodoxe serait à la rigueur intelligible. Cette interprétation contient, croyons-nous, une part de vérité. C'est probablement ainsi que Coleridge eût expliqué sa conversion. Mais nous croyons

nous ne nous trompons, à propos des antinomies) : il est possible de prouver qu'aucune preuve théorique ne peut être donnée contre ce qu'il nous est pratiquement le plus indispensable d'établir — et c'est déjà beaucoup.

(1) Il est facile de voir que tout cela est plus kantien en apparence qu'en réalité ; Coleridge ne semble pas s'être élevé à la notion spécifiquement kantienne de l'autonomie. Le principe d'obligation n'est pas notre raison même, mais Dieu. La conscience est un langage que Dieu nous parle, une sorte de parole immanente (indwelling word).

(2) Il ne faut naturellement, pas plus chez Coleridge que chez Kant, prendre ce mot en un sens indéterministe ; il désigne au fond la spontanéité pratique de la raison.

qu'une importante restriction est nécessaire. Peut-être en effet le besoin religieux est-il plus intense encore chez Coleridge que le besoin moral. Et lorsqu'il nous dit que « notre foi religieuse... est fondée sur une nécessité pratique, non sur une simple soif intellectuelle de savoir et de systématisation conjecturale », que « Dieu n'est pas une simple solution de difficultés concernant les Origines (origination) — mais une vérité qui répand la lumière, la joie, l'espoir, la certitude à travers toutes choses » (*Anima Poetae*, p. 217), nous sentons bien qu'il y a là une exigence essentielle, nous dirions volontiers vitale, qui dépasse sans doute au fond ce que requiert la simple moralité. De cela, Coleridge n'a peut-être pas eu conscience. Mais nous qui nous sommes efforcé de suivre pas à pas l'évolution de sa pensée, nous retrouvons ici cette idée — et c'est bien plus qu'une idée : cette affirmation — que le monde doit être une Vie, qu'il y a en nous, autour de nous, une Présence divine qui nous dépasse, présence bienfaisante et consolatrice, un Etre qui vit en nous et en qui nous vivons. Et de ce point de vue l'opposition du théisme et du panthéisme apparaît superficielle ; car un théisme peut être abstrait et glacé, et ne fournir à notre ferveur adoratrice qu'un Dieu distant, transcendant, étranger, alors que le panthéisme au contraire rapproche la puissance divine de nous ; il sait montrer comment nous participons intimement à la vie divine, puisque cette vie au fond c'est la nôtre et que nous ne sommes qu'en tant que nous sommes divins. Mais si de notre point de vue de critique cette opposition apparaît comme inessentielle, il faut bien comprendre qu'il ne pouvait pas en être de même alors pour Coleridge ; que tout au contraire le panthéisme devait fatalement lui apparaître comme l'ennemi, l'ennemi redoutable. Pourquoi ? mais à cause des conceptions morales qui s'étaient greffées sur sa conscience religieuse vivante et aussi à cause du besoin qu'il avait de se représenter Dieu et l'immortalité d'une façon plus concrète, plus immédiate, plus personnelle que ne le comportait le panthéisme.

Mais alors ne reconnaissons-nous pas ce que nous semblions nier tout à l'heure ? La moralité n'est-elle pas le fondement de la religion ? Voici ce que nous voulons dire : la foi religieuse elle-même reste indépendante des affirmations de la conscience morale, elle se lie indissolublement à elles sans doute ; mais c'est elle qui est première, c'est elle qui est centrale. C'est elle qui nous convainc de la Rédemption — processus éternel, historique et individuel —, de la véracité de la révélation. La conscience morale ne fonde pas, comme Coleridge le croit ; elle consacre. Mais en même temps elle transforme, elle impose un certain moule à cette religion enracinée au plus profond de l'âme et qui en elle-même pourrait sans doute revêtir indifféremment des formes assez diverses. On voit donc qu'il y a là des éléments hétérogènes, en action réciproque d'ailleurs, qu'il était utile de distinguer, au moins idéalement. Idéalement : car au fond ils sont étroitement, indissolublement unis (1).

(1) Quelque chose reste malgré tout inexpliqué, nous en avons conscience : comment Coleridge a-t-il été ramené à l'orthodoxie ? Il semble que rien ne justifie ce retour à la croyance commune. Et de fait nous ne voyons aucune réponse satisfaisante. A vrai dire il ne faut pas se dissimuler que l'accord de Coleridge avec le Credo vulgaire ne fut pas absolu ; c'est ainsi qu'il n'admet les miracles qu'en un sens (a) fort éloigné du sens habituel, si tant est qu'il les admette (cf. pp. 201-202) il pense avec Spinoza (cf. *Traité Théologico-politique*, I, 454-455) que parler de miracle au sens d'événement contraire, non seulement à l'expérience mais à la raison humaine, c'est blasphémer. L'irrationnel ne peut prouver Dieu. En gros néanmoins cet accord avec l'opinion commune existe ; et nous ne croyons pas possible de l'expliquer réellement. Sans doute la distinction de

(a) Robinson (*Diary*, I, pp. 307-308) nous apprend d'ailleurs que le 20 décembre 1810 il dit que les miracles n'étaient pas essentiels dans le système chrétien ; du reste, dit-il, il y a eu des magiciens en Egypte qui ont fait aussi des miracles, quoique moins étonnants que ceux de Moïse. Il paraît d'ailleurs dans la même conversation avoir émis certaines idées peu orthodoxes, tout au moins sur la nature du Christ. Il ajouta, il est vrai, qu'acceptant le christianisme comme il le faisait dans son esprit, et cela en conformité avec sa propre philosophie, il se bornait au nom des vérités divines à recevoir comme articles de foi, et par suite à se garder de contester, les miracles du Nouveau Testament pris dans leur sens littéral.

Coleridge et les penseurs allemands (en 1810).

Cette analyse nous a montré par-là même qu'au fond Coleridge est beaucoup moins kantien qu'il ne l'a cru, et qu'on ne serait tenté de le croire. Nombreux en effet sont les textes où l'accord avec la pensée kantienne paraît complet ; il est réel jusqu'à un certain degré, mais le principe reste différent. Le point sur lequel la coïncidence avec Kant fut peut-être le plus effective, c'est l'esthétique. Déjà dans des conférences faites en 1808 à l'Institut Royal de philosophie, l'influence de Kant avait été très sensible, comme le montre Brandl (p. 315-317) (1) qui s'est servi de quelques renseignements que donne Crabbe Robinson dans des lettres qui figurent au quatrième volume des Œuvres complètes ; nous trouvons par exemple dans ces lettres un parallèle entre la poésie et l'éloquence (IV, p. 224) analogue à celui qui est développé dans le § 53 de la *Critique du Jugement*. Nous savons aussi par Robinson que Coleridge tira parti de la définition kantienne du naïf (cf. IV, p. 225, cité par Shawcross, p. XLVIII). Le fragment d'*Essai sur le Goût*, de 1810, est précieux aussi à cet égard ; Coleridge y paraît chercher comme Kant dans la nature humaine un fondement à la fois subjectif et nécessaire, permettant de rendre raison de ce fait que chaque homme, en émettant un jugement

l'entendement et de la raison faisait tomber bien des obstacles ; mais cela ne pouvait suffire. D'ailleurs n'est-il pas téméraire de vouloir assimiler le devenir d'une conscience riche et profonde à un progrès dialectique où chaque terme, appelé lui-même par le précédent, renferme en soi la raison nécessaire du terme qui le suit ? Tout au plus pourrait-on chercher à déterminer les facteurs psychologiques de cette conversion : c'est ainsi que la certitude germa sans doute en Coleridge que tant d'âmes croyantes qui avaient vu dans l'Ecriture un guide surnaturel n'avaient pu être dupes, que l'Ecriture devait être ce qu'elle avait été pour eux : un livre inspiré. D'où s'ensuivait la croyance à ce qu'elle enseignait : la Trinité, etc...

(1) D'autres influences sont sensibles d'après Brandl : en particulier celle de Lessing et de Herder.

esthétique, prétend légiférer par tous les hommes (la même idée est exprimée dans le § 22 de la *Critique du Jugement*) (1). — Nous savons d'ailleurs par Robinson (p. 305) que la *Critique du Jugement* est celui des ouvrages de Kant que Coleridge admirait le plus : il est bien connu du reste qu'il en fut de même à peu près de tous les successeurs de Kant, qui découvrirent dans la *Critique du Jugement* des possibilités de prolongement, de systématisation, que Kant n'avait sans doute pas prévues et qu'il eût en tous cas hautement désavouées. — Mais nous savons par Robinson que Coleridge considérait qu'on découvrirait finalement que les grands disciples de Kant (Fichte et Schelling) avaient fait fausse route à partir du point où ils s'étaient séparés de leur maître (*Diary*, I, p. 305) ; ceci ne l'empêchait pas d'ailleurs de les admirer vivement, Fichte est un grand logicien (2), et Schelling un plus grand homme encore peut-être.

(1) On trouve dans l'*Essai*, semble-t-il, une allusion à la théorie de la Fancy et de l'imagination que Coleridge considéra toujours, nous l'avons dit déjà, comme essentielle (a). Il dit en effet que les Beaux Arts tendent à unir, à combiner étroitement, non pas seulement à associer (to connect) — ce qui est l'œuvre de la simple fancy — un sentiment de plaisir immédiat en nous-mêmes à la perception de l'ordre externe. Le problème de la possibilité de cette combinaison ne devait pas lui sembler parfaitement résolu par Kant ; il devait chercher une solution objective et métaphysique à une question à laquelle Kant répondait en restant sur le terrain critique. Mais ce n'est, semble-t-il, que plusieurs années après que le problème se posa à Coleridge dans toute son acuité.

(a) Il l'exposa à Robinson (*Diary*, p. 306), indiquant que la fancy n'agit que par juxtaposition, alors que l'imagination sous l'influence d'une excitation engendre et produit une forme qui lui est propre. Coleridge ne trouva pas chez Kant la justification de cette distinction — alors que l'esthétique romantique de Schlegel et de Schelling devait lui en fournir une confirmation.

(2) Il est à remarquer que ce n'est pas le logicien que Coleridge devait plus tard admirer chez Fichte. Il le félicite dans la *Biographia* (p. 101) d'avoir donné le coup mortel au spinozisme, tel que Spinoza même l'avait enseigné, en posant comme principe non plus une chose ou une substance, mais un acte (a) — et d'avoir apporté l'idée d'un

(a) Cette opposition a été, comme on le sait, longuement et très brillamment développée dans les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme* de Schelling.

Mais il leur reproche de manquer de gratitude envers Kant et estime que le système de Schelling se résout en fanatisme tout autant que le système de Böhme.

Coleridge et les Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine.

Ceci nous prouve évidemment qu'il avait lu les *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine* ; et nous retrouvons dans les annotations marginales à cet écrit un rapprochement entre Schelling et Böhme (III, p. 695). Il y dit qu'il ne s'explique pas le silence de Schelling en ce qui concerne Böhme ; ce n'est que plus tard qu'il lut la *Darlegung* (antérieure aux *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine*), où Schelling fait un grand éloge de Böhme (*W.*, VII, p. 120) (1). — Avant de chercher à déterminer avec plus de précision l'opinion de Coleridge à cette époque, remarquons qu'il devait dire le 29 mai 1812 à Robinson que Schelling ne lui avait rien appris, et que tout ce qu'il avait trouvé

système vraiment métaphysique et d'une métaphysique vraiment systématique (c'est-à-dire ayant en soi son ressort et son principe). De même, dans une lettre extrêmement importante à Green du 13 décembre 1817 (pp. 681-683), il devait dire, après avoir critiqué sa morale, que Fichte a eu le mérite de préparer le terrain pour la philosophie dynamique et d'en poser la première pierre en substituant l'*acte* à la *chose* (b).

(b) Voici les ouvrages de Fichte que nous savons d'une façon certaine que Coleridge a lus, sans qu'il soit possible de dire dans quel ordre : *La Doctrine de la Science* (sans doute celle de 1801), la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, *La Destination de l'homme*, *L'Etat commercial fermé*, le *Système de la Doctrine des Mœurs*, et l'*Essai d'une Critique de toute révélation* (cf. HANEY, *A Bibliography of S.T. Coleridge*). Les annotations marginales de Coleridge aux œuvres de Fichte qu'on trouve dans le *Blackwood* Magazine de 1882 (t. CXXXI, pp. 121-122) — fort mal choisies visiblement — ne fournissent que peu de renseignements utiles.

(1) On a justement remarqué que lorsque Coleridge lut ce pamphlet (en 1815 ou 1816) il le crut de date récente (cf. la note d'Archdeacon Hare, dans W., III, p. 264).

chez lui il l'avait pensé par lui-même (1). Il devait atténuer cette affirmation dans la *Biographia* ; mais l'idée reste la même (p. 102-103). Dans quelle mesure Coleridge avait-il le droit de dire qu'il y avait eu coïncidence, et rien de plus ? C'est là une question qui sera plus à sa place un peu plus tard — lorsque l'accord sera réel. Au point où nous en sommes, Coleridge est encore fort éloigné de Schelling : les annotations marginales aux *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine nous le montrent* (2). Remarquons

(1) Il est juste d'observer que Coleridge connaissait encore fort mal Schelling ; en admettant même qu'il eût lu tous les *Philosophische Schriften* de 1809 et aussi le *Système d'Idéalisme Transcendantal* (et nous avons dit déjà que ce dernier point nous paraissait plus que douteux) il ne connaissait pas les ouvrages centraux de Schelling : en particulier la *Darstellung meines Systems der Philosophie* et le *Bruno*. Seulement il est douteux qu'il ait jamais lu ces deux écrits — et, si nous admettons qu'en 1810 (il n'y a en effet aucune raison de penser qu'il fût mieux informé sur Schelling en 1812 qu'en 1810) il connaissait déjà les *Philosophische Schriften* et le *Système*, nous nous expliquerons difficilement qu'en 1816, avec les mêmes éléments (puisque seul le pamphlet contre Fichte serait venu grossir la liste des ouvrages de Schelling connus de lui) il ait porté un jugement si différent sur Schelling. Telle est la raison essentielle qui nous fait penser que Coleridge ne connaissait pas encore le *Système* à cette époque ; il y a bien une allusion au *Système* dans les Annotations aux *Abhandlungen* (qui faisaient partie des *Philosophische Schriften*). Mais il est fort possible que ces annotations datent de plus tard, d'une seconde lecture : tous ces traités sont extrêmement difficiles et subtils ; et il est certain que Coleridge les a lus plusieurs fois. Nous en avons d'ailleurs la preuve. A plusieurs reprises Coleridge dit : je relis... mon opinion première se confirme... etc. Il est possible malgré tout, nous l'avons dit déjà, que ce changement d'appréciation soit dû simplement à une modification du point de vue de Coleridge. C'est une interprétation que nous proposerons nous-même. Mais elle ne nous paraît pas très vraisemblable (a).

(a) D'autant que Brandl cite une lettre de 1813 où Coleridge prie Robinson de lui envoyer la *Méthode des Etudes Académiques* : il ne reçut certainement pas cet écrit, puisque celui-ci n'est pas cité dans la *Biographia* parmi les ouvrages de Schelling que Coleridge avait lus ; mais n'est-il pas raisonnable de penser que Robinson lui envoya un autre écrit — plus facile à se procurer, et que cet écrit fut le *Système d'idéalisme transcendantal* ?

(2) Nous nous servirons aussi dans ce qui suit des annotations

d'abord que Coleridge reconnaît qu'il y a dans cet ouvrage beaucoup d'observations justes et excellentes ; mais dans l'ensemble Schelling lui paraît échouer. Quel est en somme son objet ? ce n'est pas seulement de montrer comment l'immanence des choses en Dieu se concilie parfaitement avec la liberté, et de donner de cette immanence une interprétation plus profonde, plus philosophique que celle de Spinoza, une interprétation idéaliste qui suppose acquis les résultats de la *Doctrine de la Science* (1) ; ce qu'il se propose, on le sait, c'est essentiellement d'aboutir à une détermination positive de la liberté, et par suite du mal, de renverser ainsi la théorie spinoziste qui fait au fond du mal une pure négation. Mais en ce sens l'homme ne peut être libre que si Dieu lui-même est libre : quelles sont les conditions essentielles de la liberté divine ? on connaît la solution profonde de Schelling : elle consiste à opposer l'essence en tant qu'elle existe à l'essence en tant qu'elle est principe (Grund) d'existence (cf. VII, p. 357) (2). Cette distinction servira de fondement à une conception nouvelle et concrète du devenir, en même temps qu'elle permettra de voir dans

aux *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, qui datent visiblement de cette époque.

(1) L'admirable critique que Schelling fait du spinozisme (VII, p. 149) fut en somme reprise plus tard, nous le verrons, par Coleridge qui d'ailleurs dit lui-même que la seconde partie de l'ouvrage lui semble très inférieure à la première (cf. Annotations, W., III, p. 694). Il ne faudrait cependant pas croire que même sur ce point l'accord fut parfait ; en tout cas la préoccupation de Coleridge devait être plus tard de dépasser le point de vue de l'immanence. Il est cependant certain que quelque temps encore il crut possible de conserver l'immanence en évitant le panthéisme (a).

(a) Mais il fait à la doctrine de Schelling une objection qui n'est pas sans profondeur (p. 693) : les volontés simples comprises dans la volonté originelle, comme le veut l'Idéalisme, ne deviennent-elles pas par là même des choses ? Il y a là une suggestion qui aurait pu mener assez loin : idéalisme et immanence absolue sont-ils compatibles ?

(2) Cette distinction se trouve déjà en germe dans la *Darstellung* de 1801 ; mais nous croyons que Schelling en a profondément modifié ou étendu la signification.

le mal quelque chose de réel, non pas qu'il y ait un principe positif du mal, et que le dualisme soit vrai, mais en tant que ce qui n'est qu'une condition nécessaire de réalité prétend s'ériger en réalité véritable, revêtant en quelque sorte l'apparence de ce qui est vraiment ; ce qui n'est que pour le tout et par lui tend à devenir quelque chose qui serait en soi ; le mal réside dans la rupture ou l'inversion du lien normal des puissances (cf. par exemple : VII, p. 365). — C'est contre toute cette partie de l'argumentation de Schelling que Coleridge s'élève. D'abord elle ne résout rien, les vieilles questions surgissent à nouveau ; l'idée d'un principe de l'existence de Dieu semble particulièrement peu satisfaisante pour Coleridge. Ce principe, dit-il, ou diminue sa puissance ou ne la diminue pas. Dans le premier cas c'est un Dieu coexistant — le mal, en tant que principe de tout mal. Dans le second car il n'y a rien de changé — et Coleridge ajoute qu'il n'éprouve nullement le besoin d'un changement (1) ; la conception religieuse traditionnelle le satisfait pleinement ; seulement alors, que Schelling ne croie pas avoir rien apporté de nouveau. Coleridge se demande d'ailleurs (p. 691) si au fond la théorie de Schelling n'est pas identique à la sienne propre qui voit dans la liberté la suzeraineté de la raison par rapport à la volonté. Y a-t-il entre les deux plus qu'une différence verbale ? (2). Aussi bien d'ailleurs la terminologie, obscure, il faut le reconnaître, de Schelling inquiète Coleridge : ces termes de ténèbre, de lumière, de centre, de feu, etc., ou bien sont de simples comparaisons (et on ne sait trop ce qu'elles sont destinées à

(1) Il félicite cependant Schelling dans des notes aux œuvres de Williams qui lui avaient été prêtées par Brabant (*Westminster Review*, avril 1870, I, p. 350) d'avoir vu avec Kant (*Religion dans les limites de la simple Raison*) que le mal ne vient pas d'une pure limitation.

(2) En réalité il y a entre les deux la différence qu'il peut y avoir entre une théorie courante et vague et une conception concrète et métaphysique.

illustrer) ou bien sont les espèces d'un genre que Schelling n'a pas pris soin de définir (1).

Mais admettons pour un instant cette distinction, ce Grund : il est impossible d'expliquer comment il s'individualise (n. p. 694) ; enfin pourquoi ne pas revenir à la distinction traditionnelle de la Volonté Sainte par rapport aux fins et de la Volonté Sainte par rapport aux moyens ?

Indépendamment de ces difficultés, de ces complications inutiles, la théorie de Schelling a aux yeux de Coleridge un grave défaut ; elle ne répond pas aux exigences de l'âme religieuse — du moins de l'âme religieuse telle que Coleridge la conçoit (2). La liberté telle que Schelling la définit (cf. en particulier : VII, p. 385), comme nécessité absolue, position absolue, ne semble pas le satisfaire ; à vouloir comprendre la liberté nous la supprimons. Coleridge dirait volontiers avec Malebranche : la liberté est un mystère. Et la théorie de Schelling n'explique pas le remords, qui demeure une illusion ; « la guerre civile subsiste entre la raison et le sentiment invincible, que la philosophie a le devoir et promet de concilier » (3). Kant a (W. III, 697-698),

(1) Il faut convenir qu'il y a là une difficulté (a), mais la philosophie de la nature, que Coleridge ne connaissait pas encore la résout en partie. C'est ainsi que la lumière correspond à un terme défini du développement dialectique — et même, pourrait-on dire sans trop forcer la pensée de Schelling, à une fonction de l'esprit ; elle se définit d'une façon métaphysique. Un écrit comme la *Dissertation sur les rapports du réel et de l'idéal dans la nature* (ajoutée à la deuxième édition de la *Weltseele*) montre quels liens étroits il y a entre la philosophie de la nature et la théorie de la liberté (II, pp. 155-174).

(a) Il considère que ses expressions recèlent souvent des équivoques ; c'est ainsi qu'il a beau vouloir identifier l'obscurité et l'aspiration, le désir (yearning), on ne peut s'empêcher de distinguer la lumière du jour et le sentiment que nous en avons.

(2) C'est du moins ainsi que nous croyons qu'il faut interpréter la pensée de Coleridge (p. 697).

(3) Nous retrouvons ici cette idée essentielle et que nous avons déjà signalée qu'entre les divers aspects, les diverses fonctions de l'esprit, il ne peut, selon Coleridge, y avoir contradiction. La philosophie doit mener à un point de vue d'où l'esprit surgisse dans son

bien mieux que Schelling, servi la cause de la liberté en se bornant à en montrer la possibilité (par la distinction du phénomène et du noumène) ; car si la liberté est possible, elle est : c'est le seul exemple où la possibilité suffise à démontrer la réalité ; partout ailleurs on va au contraire du réel au possible.

Ainsi donc Schelling n'a pas élucidé le problème réel de la liberté. Mais ce n'est pas tout : la théorie de la mort conçue comme purification, comme dépouillement de la personnalité (cf. VII, p. 381) n'est pas, elle non plus, sans ambiguïté. Faut-il dire que la mort est pour le méchant ce qu'elle est pour le juste ? (1). — Mais surtout il semble à Coleridge que Schelling ruine l'idée normale de Dieu. Schelling répond en effet — et c'est là sans doute le point essentiel de la doctrine (2) — à la question de savoir pourquoi, si la création a une fin extérieure à elle-même (Endabsicht), cette fin n'a pas été réalisée dès le début (VII, p. 403) : « c'est que Dieu est une Vie et non pas seulement un Etre. Mais toute vie a une destinée et est soumise à la passion et au devenir. Et c'est à cela aussi que Dieu s'est volontairement soumis, du moment où pour devenir personnel il sépara le monde de lumière et le monde de ténèbres, etc... » Mais il y a dans cette idée quelque chose qui trouble profondément la conscience de Coleridge. « Le Père n'est-il pas, dit-il (p. 699), de toute Eternité Celui qui vit... ? » Et l'on conçoit que cette vision de l'Absolu qui n'est tel que parce qu'il se fait tel, de l'Absolu qui fait de soi une personne, qui se révèle à soi-même, ait inquiété une conscience religieuse pour qui précisément Dieu est au-dessus, bien au-

unité et d'où les antagonismes apparents et superficiels des « facultés » disparaissent.

(1) Il y a là une question à laquelle Schelling avait déjà répondu, sous une forme d'ailleurs mythique, dans un sens platonicien dans *Philosophie et Religion* (chap. sur « L'Immortalité de l'âme » — VI, p. 61-62).

(2) Il devait avoir par là sur la philosophie religieuse allemande une action profonde.

dessus de cette passion qui est la nôtre, puisqu'il nous seconde dans cette crise nécessaire qu'est notre existence mortelle. Cette crise serait la sienne ? mais pourquoi cette crise se termine-t-elle, si elle est nécessaire ? Ne recommencera-t-elle pas encore, et ainsi de suite à l'infini ? Et c'est alors la perspective atroce — cette perspective qui faisait s'évanouir Jacobi enfant — d'un devenir éternel, mais cette fois transporté en Dieu. Comment un processus peut-il être nécessaire à Dieu ? Qu'est-ce que ce processus peut actualiser ? Dieu n'est-il pas l'actuel absolu ? Et Coleridge en vient à trouver que Schelling semble tout au moins subordonner le suprasensible à l'intuition des sens (1). — Mais quelle est sa pensée à lui sur toutes ces questions ? Nous l'avons indiqué déjà ; et cela va presque de soi. Dieu, qui est l'Un en qui la liberté et la nécessité sont identiques, Dieu qui est la Volonté Sainte, bonne en elle-même et par elle-même (691-692), créant l'homme moral, a dû lui donner le pouvoir de choisir le bien ou le mal. Et entre Dieu et la loi morale (qui sans doute selon Coleridge ne peut se réaliser que par l'intermédiaire des individus) il y a, si nous en croyons les annotations aux *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, un rapport essentiel — en tant que Dieu engendre la loi morale non par une décision arbitraire, mais parce qu'il est essentiellement sage et saint et bon — ou plutôt Sagesse, Sainteté, Amour (cf. notes aux *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, III, p. 701) ; Dieu est un pouvoir moral, extérieur — supérieur au monde (id. p. 699) (2).

(1) Il ajoute : « et réellement semble n'introduire une chose que pour la reprendre ensuite », — faisant sans doute allusion au Grund . une fois qu'il a « servi », il n'en est plus question. — On peut se demander d'ailleurs si l'interprétation que Coleridge donne de la pensée de Schelling est exacte ; il paraît croire qu'il s'agit d'un développement dans le temps : il est vrai que sur ce point il est difficile de bien comprendre ce que Schelling veut dire ; il nous semble pourtant que pour lui Dieu est l'acte éternel (intemporel) de révélation qui idéalement se manifeste par un processus dans le temps.

(2) Ceci, remarquons-le, ne semble pas exclure pour Coleridge l'immanence : Dieu est celui en qui nous nous mouvons et avons

Et cependant nous croyons que les *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine* exercèrent sur l'esprit de Coleridge une influence profonde, il y avait dans cette représentation religieuse du monde qui en fait une sorte de tragédie, de mystère sacré, une séduction à laquelle il était impossible que Coleridge résistât complètement et à laquelle nous verrons qu'en fait il ne résista pas. L'effort de sa philosophie religieuse devait tendre plus tard à concilier l'idée centrale du Schellingisme avec une conception plus orthodoxe de Dieu ; Coleridge devait, si nous le comprenons bien, chercher à montrer qu'à un certain plan de la connaissance le panthéisme ainsi conçu est vrai ; mais qu'il n'est vrai que du point de vue de la raison, et que les exigences de la conscience veulent que nous nous élevions plus haut encore, jusqu'au point d'où le panthéisme et la doctrine de l'immanence (1) apparaissent comme insuffisants quoique en un sens bien fondés (2) ; et d'où Dieu surgit dans son indépendance par rapport au monde. — Mais Coleridge n'en est pas encore arrivé à cet éclectisme intelligent et profond (3). Au point où nous en sommes, l'idée essen-

notre être ; mais il est indépendant de nous si nous ne le sommes pas de lui. Il y a immanence unilatérale en quelque sorte.

(1) On fera peut-être observer qu'à parler rigoureusement la doctrine que Schelling enseigne dans les *Recherches* n'est pas absolument celle de l'immanence des choses en Dieu, en ce sens que seul l'homme est véritablement en Dieu et par là même libre ; c'est avec l'homme que la liberté, donc le mal surgit. Les autres choses sont par rapport à Dieu, comme le dit Schelling, des êtres purement « périphériques. » Seul l'homme inaugure le lien nouveau par lequel Dieu accepte la nature et la fait sienne (zu sich macht ; cf. VII, p. 410-411). Nous ne croyons pas cependant qu'il soit possible d'attacher une très grande signification à cette distinction ; car si le Grund est en un sens en Dieu (et cela n'est guère niable, encore qu'il ne soit pas en Dieu en tant que Dieu est révélé, mais seulement comme fondement de sa révélation) les choses qui ont leur existence dans le Grund doivent bien, elles aussi, être immanentes à Dieu, quoique non pas dans le même sens que l'homme.

(2) C'est là la partie la plus difficile de la philosophie de Coleridge en même temps que la plus intéressante.

(3) Cf. à ce point de vue VI *Table Talk*, p. 373-374.

tielle qu'il retire, croyons-nous, de la lecture des *Recherches* et des *Philosophische Schriften* en général, c'est l'affirmation que la nature ne doit pas être expliquée mécaniquement ; qu'elle est essentiellement quelque chose de vivant, qu'elle n'est pas réductible aux lois de l'entendement géométrique, que Leibniz, trop dominé pourtant encore par l'esprit d'abstraction, a eu bien raison de reconnaître que les lois de la nature sont moralement, non géométriquement, nécessaires, que l'effort suprême du mode d'explication dynamique tend au fond à la réduction des lois de la nature au cœur, à l'esprit, à la volonté (cf. VII, p. 395-396). N'est-ce pas, exprimée sous une autre forme, la pensée directrice que dès le début nous avons trouvée chez Coleridge ? L'opposition de l'entendement discursif, de la réflexion qui divise ce qui est un, sépare ce qui est inséparable et de la raison qui est vie et seule peut comprendre la vie, peut atteindre l'affirmation créatrice, l'Idée qui est au fond de la vie ? Cette opposition n'est-elle pas à la racine de la philosophie de Schelling ? C'est cela, croyons-nous, que Coleridge a dès le début admiré ; cela ne lui fut pas une révélation, puisque de tout temps cette pensée était la sienne, puisque seule cette opposition permettait de rendre raison de la Puissance, de la Vie, quelle qu'elle fût — création de l'art ou création de la nature ; mais il la trouva poussée jusqu'au bout, érigée en doctrine — et cela est essentiel. Schelling, encore une fois, sans peut-être rien lui apprendre, ramena dès ce moment son esprit à la considération rationnelle de la vie dont il s'était quelque temps écarté pour approfondir les problèmes de la morale et de la religion (1). Nous avons

(1) Nous ne voulons pas dire qu'il y eût opposition absolue entre la doctrine religieuse et morale que Coleridge avait enseignée dans le *Friend* et cette conception de la vie ; il prétendit au contraire toujours qu'il y avait unité profonde entre les deux. (Nous verrons pourtant qu'il fut obligé de chercher une conciliation et que cette conciliation fut malaisée ; on peut même se demander si elle ne repose pas sur une équivoque entre la raison au sens kantien et la raison au sens romantique.) Nous insistons seulement sur ce fait que ce sont là des préoccupations différentes, des problèmes différents.

en quelque sorte la preuve de ce qui précède dans un témoignage de Robinson. Celui-ci en effet rapporte (*Diary*, I, p. 323) que le 29 mars 1811 Coleridge dit que tous les systèmes de la philosophie peuvent être réduits à deux : la philosophie dynamique et la philosophie mécanique, l'une convertissant toute quantité en qualité, l'autre toute qualité en quantité. On voit la portée de cette déclaration : d'un côté la pensée abstraite qui croit expliquer, mais n'explique qu'en vidant de tout contenu ce qui est à expliquer, qui croit qu'on peut rendre raison du concret par l'abstrait ; l'autre qui derrière l'abstrait voit le concret, derrière la forme voit la puissance immanente de développement ; l'une philosophie de l'entendement, l'autre philosophie de la raison.

Influence de Schlegel.

Une autre influence vint encore sans doute accentuer cette tendance de Coleridge : ce fut celle de W. Schlegel dont Coleridge lut à cette époque les *Dramaturgische Vorlesungen*, au moins en partie (1). Il les admira beaucoup et écrivit

(1) C'est sans doute aussi à cette époque qu'il lut la *Vorschule zur Aesthetik* de J.P. Richter. Brandl a longuement insisté sur les emprunts qu'il fit à cet ouvrage ; c'est ainsi que Coleridge y puisa la définition du génie comme pouvoir de se créer à soi-même son organe (a) par opposition au talent qui n'est qu'un adroit et ingénieux mécanisme. Mais nous ne croyons pas que l'influence de Richter ait été aussi profonde que semble le croire Brandl ; le romantisme subjectif, la théorie de l'humour qui se fonde sur le pur contraste entre l'idéal et la réalité ne correspondaient pas aux tendances de Coleridge (b). Il l'admira cependant beaucoup comme le prouve une lettre de 1813 à Robinson dont Brandl cite un fragment.

(a) Mais Brandl nous paraît commettre une grave erreur lorsqu'il prétend que Coleridge dut à Richter la distinction des deux formes d'imagination ; nous avons vu combien elle est essentielle et primitive dans le développement de sa pensée.

(b) Sur la théorie de l'humour chez Richter cf. Firmery, *J.P. Richter*, p. 260-261.

à Robinson que si tous les commentaires faits par les critiques de Shakespeare avaient été brûlés pour que Schlegel pût composer son livre à leur flamme il n'y aurait pas lieu de le regretter. L'influence de Schlegel est extrêmement sensible dans les conférences de 1811. Nous n'insisterons pas sur les nombreuses ressemblances de détail ; en particulier en ce qui concerne Aristophane, le rôle du chœur dans la tragédie grecque, etc..., quoique ces rapprochements présentent un grand intérêt (1). Mais un point mérite qu'on s'y arrête plus longuement ; nous voulons parler de la théorie du génie (que Coleridge expose à propos de Shakespeare). Il est absurde de croire que le génie soit irrégulier ; le génie est créateur, mais il n'est pas déréglé : seulement ce qui le caractérise, c'est qu'il se donne lui-même ses règles ; sinon il y aurait puissance, non pas beauté ; il doit s'incorporer, s'incarner pour se révéler — et ne peut le faire que dans une forme qui lui soit appropriée, de même qu'un corps vivant est nécessairement organisé, l'organisation n'étant que la connexion des parties dans un tout et par rapport à ce tout, de façon que chaque partie soit à la fois fin et moyen (IV, p. 54) (2). On confond à tort la régularité mécanique et la forme organique. La forme est mécanique quand à une matière donnée nous assignons une forme fixée d'avance et qui ne dérive pas nécessairement des propriétés de cette matière ; par exemple quand nous pétrissons de l'argile mouillée. Mais la forme organique est innée ; la matière organique s'informe elle-même du dedans tandis qu'elle se développe, et la plénitude de son développement est identique à la perfection de sa forme externe. Telle la vie —

(1) On les trouvera en appendice à la fin du IVe volume des Œuvres complètes.

(2) Il serait très intéressant de montrer comment ces idées dérivent au fond de la *Critique du Jugement* ; mais la finalité dont il s'agit ici a un sens infiniment plus métaphysique que celle dont il est question chez Kant. On sait d'ailleurs que l'œuvre des postkantiens consista en grande partie à établir d'une façon catégorique et métaphysique des idées que Kant n'avait admises que sous toutes les réserves que lui imposait son criticisme.

telle la forme. « La nature, l'artiste génial primitif, inépuisable quant à ses pouvoirs multiples, l'est aussi quant à ses formes, chaque extérieur est la physionomie de l'existence intérieure, sa propre image reflétée et projetée comme par un miroir concave. » Tout ce passage se trouve presque textuellement chez Schlegel (1), mais on voit aisément quel lien intime il y a entre les idées qui y sont exprimées et celles que nous avons exposées précédemment ; les affinités profondes de l'art et de la vie y sont manifestées ; affinités qui s'expliquent si l'on songe que l'un et l'autre incarnent l'universelle Raison. Et nous verrons que cette idée devait jouer un grand rôle dans les spéculations ultérieures de Coleridge (2) ; c'est en somme une des expressions de ce qu'il y a de plus fondamental dans le romantisme (3), qui,

(1) Voici le texte de Schlegel : (édition 1809-1811, t. III, p. 8-9) « Il ne doit donc en aucune façon être permis aux œuvres du génie d'être informes, mais il n'y a rien non plus à craindre de ce côté. Pour répondre à qui les accuserait d'être informes, qu'on s'entende seulement sur le concept de la forme qui est pris par la plupart, et surtout par les critiques qui tiennent avant tout à une régularité inflexible, en un sens mécanique, non comme il devrait l'être en un sens organique. La forme est mécanique quand elle est communiquée à une matière quelconque par une action extérieure, et cela comme un pur accessoire contingent sans rapport avec la nature interne de cette matière ; par exemple quand on fait prendre à une masse molle la forme qu'on veut pour qu'elle la conserve en durcissant. Au contraire la forme organique est innée, elle informe du dedans au dehors et réalise sa détermination en même temps qu'est atteint le parfait développement du germe. Nous découvrons de telles formes dans la nature partout où se manifestent des forces vivantes, depuis la cristallisation des sels et des minéraux jusqu'à la plante et la fleur et de là jusqu'à la physionomie humaine. Et dans l'art comme dans le domaine de la nature, l'artiste suprême, toutes les formes vraies sont organiques, c'est-à-dire déterminées par le contenu de l'œuvre d'art. En un mot la forme n'est autre qu'un extérieur significatif, la physionomie parlante de chaque chose qui, sans que rien de contingent vienne la dénaturer, rend un compte exact de son essence cachée. »

(2) Elle est au fond aussi à la base du *Discours sur les Rapports des Arts plastiques et de la Nature* qui devait être plus tard imité, çà et là presque reproduit, par Coleridge (dans l'*Essai sur la Poésie et l'Art* de 1818).

(3) Peut-être faudrait-il ajouter : dans le romantisme de Schelling

brisant partout les barrières factices de l'entendement qui fractionnent arbitrairement le réel et le décomposent en systèmes dont on méconnaît la solidarité, affirme l'unité non pas substantielle mais vivante de la réalité ; le rôle de l'artiste et du philosophe n'est plus alors pour l'un que de recréer, pour ainsi dire, avec les énergies inconscientes du génie, pour l'autre que de reconstruire à l'aide des puissances d'intuition consciente et productrice qui lui appartiennent, cette vie qui est une et identique en eux et hors d'eux — dans la nature et dans l'esprit. Telle est la direction dans laquelle Coleridge s'était engagé, obéissant par-là aux tendances constitutives de sa personnalité : et à l'époque où nous en sommes il semble qu'il fût arrivé déjà à se rendre maître de la notion d'identité, conçue d'ailleurs en un sens différent de celle de Schelling. A cet égard les principaux renseignements nous sont fournis par les annotations marginales de Coleridge aux œuvres de Spinoza (1).

Critique de Spinoza : influence de Schelling.

L'idée essentielle qui domine cette critique, Coleridge l'exprima le 3 octobre 1812 (*Diary* de Robinson, I, p. 400) lorsque après s'être écrié : « Ce livre est un Evangile pour moi » il ajouta : « sa philosophie n'en est pas moins fausse. Le système de Spinoza n'a été démontré être faux que par la philosophie qui a démontré la fausseté de toute philosophie. Si la philosophie commençait par un *cela est* et non par un *je suis,* Spinoza serait absolument dans le vrai ».

en particulier ; car on sait que l'idéalisme romantique des disciples de Fichte, (de Novalis en particulier) est assez différent — et se caractérise par un subjectivisme fort éloigné de la pensée de Schelling. Mais en allant jusqu'au bout des idées de ces premiers romantiques il était difficile de ne pas être amené à les dépasser.

(1) On trouvera ces notes partiellement dans le *Diary* (I, p. 399-401 en note), mais surtout dans l'*Athenaeum* de 1897 (I, 680-683).

Cette philosophie, c'est le criticisme, que Coleridge conçoit évidemment à la façon de Schelling dans les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme* (1) ; aux termes en présence celui-ci substitue subrepticement ceux de réalisme et d'idéalisme. Spinoza, dit Coleridge, commence avec le fantôme d'une chose en soi, d'un objet en soi. Mais l'objet implique le sujet, comme le sujet implique l'objet. Nous ne pouvons donc dépasser le fait métaphysique initial de la sujet - objectivité. « Idéal - Réel ! Réel - Idéal ! l'Absolu enveloppant éternellement la dyade (dual), et par-là même la triade : l'Etre + le Verbe = l'Esprit, le mystère ou l'Amour = Dieu tout en tous quand il s'est finalement soumis lui-même — lui à qui toutes choses avaient été soumises » (2). — Mais cette notion d'identité, Spinoza de par les principes même de son système s'était presque interdit de l'atteindre. Le seul moyen, étant donné qu'il avait eu, comme d'ailleurs tous les anciens métaphysiciens sauf peut-être Böhme, le tort de partir du Dieu objet, le seul moyen eût été de s'élever des formes les plus simples de la nature naturante jusqu'à l'intelligence, jusqu'au subjectif et, ayant atteint l'autre pôle, l'idéalisme ou le moi, de rétrograder jusqu'au point équatorial : l'identité du sujet et de l'objet ; il serait arrivé par là non seulement à l'idée claire de Dieu comme être absolu, fondement de toutes les existences (car cette idée il l'atteignit, et l'accuser d'athéisme est le calomnier grossièrement), mais aussi à la foi dans le Dieu vivant qui est le fondement de

(1) Il était surtout reconnaissant à Kant de la discipline que celui-ci lui avait fournie (*Diary* p. 380-381) — non pas tant de sa doctrine même ; autrement dit il savait surtout gré à Kant de lui avoir fourni des armes contre le réalisme et le dogmatisme en général. On peut trouver assez singulière cette façon de rejeter tout ce qui dans une philosophie est positif, tout ce qui est acquis, pour ne prendre que la méthode, surtout quand fond et méthode se tiennent aussi étroitement que dans le kantisme. Mais il était bien conforme à l'esprit du romantisme de prendre ainsi des libertés avec les auteurs étudiés.

(2) Il y a ici une anticipation de la théorie de la Trinité que Coleridge devait développer ultérieurement.

son existence propre en lui-même (1) (*Diary*, 400-401).

Arrêtons-nous ici un instant ; plusieurs observations s'imposent. D'abord il est difficile de ne pas penser que lorsque Coleridge écrivait ceci il avait lu le *Système d'Idéalisme transcendantal* ; le schème général qui est à la base de ce passage est en effet exactement celui du système. Il nous paraît donc probable que Coleridge écrivit ces notes et lut le *Système* à la même époque, c'est-à-dire en 1813 à Calne. Mais ceci est secondaire : au contraire il nous paraît très important d'insister sur l'identité telle que Coleridge l'a définie ; il y a là un point capital sur lequel nous reviendrons longuement d'ailleurs à propos de la *Biographia*. Ici apparaît déjà derrière la ressemblance des expressions la différence de signification. Coleridge aperçoit dans la notion d'identité un moyen de conférer à l'être absolu une détermination positive qui permettra de rapprocher autant qu'il est possible le Dieu du philosophe et le Dieu du croyant. Il devait aller jusqu'au bout dans cette voie dans la *Biographia Literaria* — pour reconnaître ensuite, nous semble-t-il, la stérilité de cette tentative. Schelling prend au con-

(1) Il devait exprimer ces mêmes idées dans une lettre de 1815 à Brabant (voir *Westminster Review* d'avril 1870, I, p. 347). « Le monde de Spinoza n'a qu'un pôle et par suite n'a pas d'équateur. S'il avait commencé par la *natura naturata* comme pôle objectif ou le « Moi qui est Moi par soi » comme pôle subjectif, il aurait dû nécessairement dans l'un ou l'autre cas arriver à l'équateur ou Identité du sujet et de l'objet, et de là au lieu de n'atteindre qu'un Dieu qui n'est que la substance-unique dont les choses finies ne sont que les modes et les accidents, il se serait révélé à lui-même la doctrine du Dieu vivant, qui a en soi le fondement de son existence et est le principe originel de toute existence dans sa volonté et son Verbe. »

Il semble bien que Coleridge estime qu'il est possible d'atteindre le « Dieu vivant » par une voie purement doctrinale : c'est là une équivoque que nous retrouverons dans la *Biographia*. Mais plus tard Coleridge devait, croyons-nous, dépasser ce point de vue et affirmer que le Dieu vivant transcende sinon à proprement parler la raison, du moins la raison pure, c'est-à-dire, la raison considérée indépendamment de la volonté ; il devait montrer que seule la foi comme synthèse de la volonté et de la raison nous permet de nous élever au-dessus de l'immanence et par suite du panthéisme.

traire grand soin de ne rien admettre dans cette notion qui n'y soit rigoureusement contenu (1). Mais encore une fois il y a là une dualité fondamentale qui devait se manifester beaucoup plus nettement dans la *Biographia* ; il nous fallait néanmoins la signaler dès à présent, pour ne pas introduire dans le développement de la pensée de Coleridge une discontinuité qui ne s'y trouve pas réellement.

Après avoir ainsi montré comment Spinoza aurait pu atteindre à la notion d'identité, il montre (après Schelling, voir plus haut) que l'on doit d'ailleurs distinguer entre le spinozisme en général et la doctrine propre de Spinoza, qui a eu tort non d'admettre l'immanence des choses en Dieu, mais de la comprendre d'une façon mécanique et réaliste. Ceci ne l'empêche pas d'ailleurs d'avoir été parfaitement religieux — et, tout en refusant d'attribuer l'intelligence humaine à Dieu, d'avoir adoré sa sagesse et de s'être élevé jusqu'à la notion de l'amour intellectuel de Dieu. Lui reprochera-t-on de s'être fait le champion de la nécessité ? Mais il a parfaitement distingué deux nécessités, dont l'une est servitude et dont l'autre est identique à la liberté vraie. Or, il doit en être ainsi, dit Coleridge : Si nécessité et liberté ne sont pas des points de vue différents sur une même chose, l'une étant la forme et l'autre la substance, il faut

(1) On sait même que la sujet-objectivité n'appartient pas à l'Essence de l'Identité mais seulement à sa forme — en tant qu'à l'identité est nécessairement liée une connaissance de cette identité (cf. *Darstellung meines Systems der philosophie ;* IV, p. 121-123, § 17, 18, 22). Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur cette question qui se rattache à un des problèmes centraux que soulève l'interprétation de la philosophie de Schelling. C'est en effet un grand problème de savoir si Schelling a, comme il l'a prétendu plus tard, (*Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* : « leçon sur Hegel, » X, p. 149) distingué dès le début entre l'identité abstraite ou plutôt l'indifférence antérieure à toute révélation, et l'absolu proprement dit qui en est indépendant et est au-dessus de tout progrès. S'il en est ainsi, Schelling se rapproche du point de vue de Coleridge, mais il est fort possible qu'il se soit lui-même trompé, tant sous l'influence de ses idées ultérieures que sous celle de l'hégélianisme, sur ce qu'avait été réellement sa première philosophie.

renoncer à toute philosophie et à toute morale (1 et 2). Il est facile de voir que si l'on admet la liberté en rejetant la nécessité, toute science est impossible ; et que si l'on admet la nécessité sans la liberté, on supprime le monde. Il ajoute d'ailleurs qu'en supprimant la liberté on priverait la science de son ressort essentiel (3) ; et qu'en supprimant la nécessité on désorienterait la moralité qui cesserait d'être quelque chose de divin : ceci montre que Coleridge dans une certaine mesure admet encore avec Spinoza que la moralité doit se fonder sur un ordre absolu et objectif — en d'autres termes qu'à la racine de la moralité il doit y avoir la nécessité. Il tente donc à cette époque, comme Schelling dans ses premiers écrits (surtout *Le Moi comme Principe de la Philosophie* et les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*) une synthèse de Fichte et de Spinoza, synthèse qui n'est peut-être possible qu'en éliminant tout ce qu'il y a de spécifique dans la pensée de ces philosophes. Il est d'ailleurs parfaitement naturel que Coleridge ait tenté cette conciliation qui s'imposait nécessairement à son âme de romantique. Il pouvait espérer par là sauvegarder les notions métaphysiques qui lui apparaissaient comme les plus essen-

(1) On reconnaît l'idée, essentielle chez Schelling, de l'identité de la nécessité et de la liberté. Un texte qui ressemble beaucoup à ce passage de Coleridge se trouve dans les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine* (VII, p. 385) : « Nécessité et liberté sont intérieures l'une à l'autre (ineinander stehen) et sont comme un Etre qui ne paraît être l'une ou l'autre que selon le point de vue d'où l'on le considère : *en soi* liberté, *formellement* nécessité. » Mais bien d'autres textes seraient à citer.

(2) Cette idée de l'identité de la nécessité supérieure et de la liberté ne semble pas avoir jamais été abandonnée par Coleridge ; elle lui permettait de poser philosophiquement la Providence (cf. *Statesman's Manual*, I, p. 438) Il oppose (*loc. cit.*) cette nécessité supérieure à la nécessité logique et à la nécessité mathématique (cf. plus loin). Il est à remarquer d'ailleurs que Schelling détermine au fond de la même façon Dieu comme Providence dans le *Système d'Idéalisme transcendantal.*

(3) Nous reconnaissons ici l'idée fondamentale de la *Doctrine de la Science* ; le savoir théorique lui-même en dernière analyse se fonde sur la liberté.

tielles et que seul un esprit étroit pouvait juger contradictoires : conserver cette idée d'activité pratique, de liberté absolue et pourtant rationnelle, si précieuse pour celui qui voit partout la vie, le développement ; pour celui à qui un donné irréductible à l'esprit conçu au sens le plus large apparaît comme un scandale. D'autre part l'introduction de l'élément spinoziste lui permettait d'éviter cet « égoïsme spéculatif » de Fichte qui rendait dès l'abord impossible le succès de la doctrine, de concilier l'objectivité de la nature dont le fichtéisme ne faisait qu'une ombre projetée par le moi, avec l'affirmation que seul l'esprit, que seule la vie est. Et par-là, encore une fois, Coleridge est désormais véritablement schellingien (1) ; il énonce véritablement la critique essentielle de Schelling, lorsqu'il reproche à Spinoza (*Athenaeum*, p. 683) d'avoir posé exclusivement les attributs de la pensée et de l'étendue, s'interdisant par-là de rendre raison de la vie, du plaisir, de la peine, etc... ; d'avoir fait de la volonté un mode de l'intellect, alors qu'il eût été beaucoup plus philosophique de renverser la relation et de faire du vouloir le principe absolu (2). Pour ce qui est de la substance elle-même, peut-être a-t-on le droit de n'y voir qu'un acte éternel de causation de soi et l'étendue n'est-elle

(1) Nous avons déjà indiqué plus haut qu'il est difficile de comprendre comment du jugement si sévère en somme qu'il avait porté sur Schelling Coleridge passa à une attitude si voisine de la sienne ; nous avons dit que la lecture du *Système* avait sans doute été pour quelque chose dans ce revirement (a) ; mais nous espérons avoir montré comment l'évolution naturelle de ses idées devait le rapprocher de plus en plus de Schelling.

(2) Comment ne pas penser au texte de Schelling (dans les *Recherches*, VII, p. 350) : « Il n'y a en dernière et en suprême analyse pas d'autre être que le vouloir. Le vouloir est l'être originel (Wollen ist Ursein) et à lui seul conviennent tous les attributs de celui-ci : l'insondabilité (Grundlosigkeit), l'éternité, l'indépendance par rapport au temps, l'affirmation de soi. » L'essentiel de la philosophie de Schopenhauer n'est-il pas déjà dans ces lignes ? Mais combien la pensée de Schelling est plus intelligible et plus profonde.

(a) Sur ce point M. Shawcross paraît être du même avis que nous (cf. Introduction, p. LXIV-LXV).

que l'imagination objective et réelle, l'acte éternel de manifestation (1 et 2).

Crise religieuse.

Mais par cette idée de manifestation, de révélation, nous sommes amenés à considérer l'autre aspect de la pensée de Coleridge (3). N'oublions pas en effet, nous le répétons, que Coleridge est un croyant : à l'époque où nous en sommes il traversa précisément une crise violente ; il s'adonnait de nouveau à l'opium (4), souffrait atrocement de ne pouvoir s'en priver, se sentait misérable et damné ; c'est alors qu'il se raccrocha désespérément à la foi, à la foi nue et littérale des humbles qui croient sans réfléchir sur leur croyance. Nous voilà bien loin de la métaphysique, de la sujet - objectivité divine et du reste. « Mon principal soulagement consiste maintenant en ce que les théologiens appellent la foi d'adhésion, et nul effort spirituel ne paraît me faire autant de bien que la seule prière sérieuse, souvent répétée pendant

(1) Ici encore Schelling apparaît avec sa conception propre de l'étendue.

(2) Coleridge semble avoir plus tard adhéré de plus en plus à cette interprétation du spinozisme qu'il traite d'« idéalisme dogmatique » (dans une note déjà citée aux *Lettres cabalistiques* de D'Argens, *Blackwood Magazine*, CXXXI, p. 116) ; il reproche là encore à Spinoza d'avoir compris la puissance, la vie et la volonté dans la pensée en général. L'essai de caractérisation de Spinoza cité par Gillman (p. 319-322), intéressant d'ailleurs (notamment en ce qui concerne l'influence des mathématiques sur sa pensée), n'apprend rien de nouveau au point de vue qui nous occupe. Sous ce rapport la note du 30 avril 1830 dans le *Table Talk*, p. 301, est plus intéressante.

(3) Ces deux aspects sont solidaires, mais nous avons déjà indiqué et nous verrons mieux dans la suite que pour l'intelligence de la pensée de Coleridge, il est nécessaire de les distinguer idéalement.

(4) Il avait usé de l'opium comme médicament pour la première fois, semble-t-il, en 1802 (cf. Aynard, p. 230-231, Campbell, 131-132). Sur cette crise du printemps de 1814, cf. Campbell, p. 200-202, mais surtout Cottle, *Reminiscences*, 360-371.

des heures et à tout moment : « Je crois... Seigneur, aidez-moi dans mon incroyance. Donnez-moi de la foi gros comme une graine de moutarde, et je soulèverai cette montagne ; la foi ! la foi ! la foi ! je crois. Oh, donnez-moi la foi ! oh ! au nom de mon Rédempteur, donnez-moi la foi en mon Rédempteur... » (Lettre du 27 mai 1814, *Correspondance*, p. 620). Cette crise semble avoir laissé dans l'âme de Coleridge une trace profonde, en lui révélant une fois de plus l'inanité de l'effort individuel pris isolément, la nécessité pour chacun de se confier à la puissance divine, en l'écartant de plus en plus d'une conception purement spéculative de la religion. Il écrivait le 12 septembre 1814 à Daniel Stuart : « nous ne savons rien, même de nous-mêmes, tant que nous ne savons pas que nous sommes comme rien » (p. 627). Dans cette même lettre il insiste aussi sur nos devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes en tant qu'êtres permanents ; il est vain de croire qu'il suffit de connaître nos devoirs négatifs envers nos voisins ou de penser que la moralité ne requiert que de purs actes transitoires envers ce qui soi-même est transitoire. Nous retrouvons ici cette conception intérieure, vraiment spirituelle, de la moralité qui s'était élaborée peu à peu dans l'esprit de Coleridge pendant le séjour à Malte et les années qui suivirent. Et c'est là une idée qui n'est spécifiquement ni kantienne ni spinoziste ; c'est tout simplement l'affirmation qu'il y a une vie supérieure de l'esprit à laquelle nous devons participer pour retremper notre âme, qui se perd dans des préoccupations extérieures à ses fins vraies ; et cette affirmation est commune au philosophe et au croyant, commune à tous ceux qui ont pris conscience de ce fait qu'il y a des valeurs absolues, qu'il est impossible de rendre raison de ces valeurs, comme voulaient le faire les philosophes anglais du XVIIIe siècle, par des considérations de pure utilité matérielle ; bref, qu'en prétendant expliquer la moralité par autre chose qu'elle-même, on la supprime.

Mais ce n'est pas tout : cette même lettre à Stuart nous renseigne sur les vastes projets qui étaient alors ceux de

Coleridge ; il était revenu à l'idée, qu'il n'avait sans doute jamais complètement abandonnée, d'écrire un traité destiné à démontrer « que le christianisme est la seule vraie philosophie » (p. 632) ; et il donne quelques indications sur la façon dont il compte subdiviser cet ouvrage ; il comprendra cinq traités sur le Logos ou l'Intelligence révélatrice (mot à mot communicative), naturelle, humaine et divine. Le premier (Logos Propaideuticos) traitera de la science de penser systématiquement dans la vie ordinaire ; le second (Logos Architectonicos) sera une tentative pour appliquer la méthode de construction mathématique à la métaphysique et à la théologie naturelle (1) ; le troisième (Logos Theanthropos — le Logos divin incarné) contiendra un commentaire complet de l'Évangile de St Jean et le développement de la doctrine de St Paul ; le quatrième (Logos Agonistes) traitera de Spinoza et du spinozisme, et le cinquième (Logos Alogos) de l'unitarianisme moderne, de ses causes, et de ses consé-

(1) Il y a là une indication très intéressante, malheureusement trop vague, et il est très regrettable que Coleridge n'ait pas précisé ses intentions. Il est possible qu'il ait eu dès cette époque une notion nette (dont il aurait sans doute été redevable aux écrits de Fichte et de Schelling) de la méthode synthétique, qui construit son objet, le fait en quelque sorte naître sous nos yeux. On voit aisément quels liens étroits il y a entre une telle méthode et la conception philosophique générale qui était celle de Coleridge. Mais cette méthode n'est à aucun degré celle des mathématiques — qui se fondent elles aussi sur des synthèses, mais sur des synthèses d'une tout autre nature (a). Il nous paraît probable que Coleridge avait en vue une conception au fond platonicienne ou pythagoricienne, comme tend à le prouver ce passage d'une lettre du 30 mai 1815 à Wordsworth : « Comment faire que des vérités communes présentent un intérêt permanent, sinon en les fondant sur notre commune nature ? C'est pour celui là seul qui pénètre profondément dans les nombres et dans la quantité qu'un caractère de sublimité et même une admiration religieuse peuvent s'attacher aux opérations les plus simples de l'arithmétique, aux plus évidentes propriétés du cercle et du triangle. »

(a) Il est très probable aussi que l'essai de Kant pour introduire les Quantités Négatives en Philosophie (1763), dont il parle dans la *Biographia*, (I, 196-197) le frappa beaucoup.

quences. Il ajoute qu'il défendra ainsi philosophiquement (1) les articles admis par l'Eglise pour autant qu'ils sont conformes à la doctrine chrétienne, et que, si l'originalité est un mérite, l'ouvrage aura du moins ce mérite-là de la première page à la dernière (2).

(1) Quelques indications intéressantes sur les rapports de la philosophie et de la religion nous sont fournies par une note (sans doute de la fin de 1813) d'*Anima Poetae* (p. 259-260). Coleridge y fait la remarque que les unitariens modernes n'ont pas conservé une seule des particularités du christianisme, un seul des points qui clairement le différencient des autres religions et rendent par suite sa supériorité possible. Ainsi le christianisme a seul affirmé le caractère positif du mal et par là même la liberté de la créature, comme ce dont l'intuition claire est à la fois le résultat et l'accompagnement de la rédemption (a). « La philosophie la plus proche du christianisme est le platonisme, et on peut remarquer qu'il est aux antipodes du hartleyo-lockisme professé par les unitariens ; mais la dignité vraie du christianisme serait manifestée très facilement par une comparaison même avec cette doctrine *nec pari nec secundo*, et pourtant *omnibus aliis propriore*, le platonisme ! » Il est aisé de voir ce qui pouvait attirer Coleridge dans le platonisme, qu'il interprétait du reste sans doute librement. Nous verrons d'ailleurs qu'il devait plus tard dans tous ses derniers écrits développer une théorie des Idées plus voisine de celle de Platon que de celle de Kant (b).

(a) On peut rapprocher ceci de ce que nous avons dit plus haut à propos des *Recherches*.

(b) Il attribue d'ailleurs à Platon (*Biogr. Lit.*, I, p. 69) une théorie qui fut en réalité celle de Plotin, lorsqu'il dit que pour lui les Idées sont des pouvoirs séminaux.

(2) Dans cette lettre il dit encore (p. 634) qu'il compte, en dehors de ces travaux de philosophie chrétienne, publier seize ou vingt essais esthétiques contenant des descriptions vivantes des meilleurs tableaux des grands peintres anglais et une caractérisation des grands maîtres de Giotto à Corrège. Les essais sur les « principles of Genial Criticism » sur lesquels nous reviendrons plus loin étaient les premiers de cette série et venaient d'être publiés dans le *Felix Farley's Bristol Journal*.

Les caractères généraux de la philosophie selon Coleridge, d'après la lettre du 30 mai 1815 à Wordsworth.

De très précieux éclaircissements, non pas tant sur les rapports de la religion et de la philosophie que sur la nature de la philosophie même selon Coleridge, nous sont fournis par une lettre tout à fait importante de l'année suivante (30 mai 1815) à Wordsworth ; nous y retrouverons tous les thèmes essentiels de la pensée de Coleridge, et aussi quelques idées nouvelles qui joueront un rôle fondamental dans la *Biographia*. Il y est question avant tout du poème de Wordsworth *L'Excursion*, qui a déçu Coleridge ; il espérait y trouver un poème vraiment philosophique — le premier, le seul vrai poème philosophique, la réfutation décisive des sophismes de Locke et des mécanismes dogmatiques ; ce ne sont là en effet que des châteaux de sable à la place desquels Coleridge espérait que Wordsworth construirait l'édifice de la philosophie nouvelle, en démontrant par l'étude de chaque faculté humaine que les sens sont les produits vivants et les rejetons de l'esprit (1), bien plutôt que l'esprit ne peut être dit être formé par les sens (2). Après cette analyse abstraite, Wordsworth aurait pris l'homme concret, montré l'absurdité des théories de Pope et d'Erasme Darwin, qui croient à un progrès continu de l'orang-outang à l'homme, montré la nécessité d'affirmer une Chute comme un fait « dont la possibilité ne peut être déduite de la nature de la volonté, mais dont la réalité est attestée par l'expérience

(1) Coleridge dit « of the mind and the spirit », distinguant sans doute par là l'intelligence et l'esprit proprement dit.

(2) C'est là une idée qui était venue à Coleridge dès qu'il avait vu la faiblesse du mécanisme (voir plus haut lettre de mars 1801 à Poole, p. 348).

et la conscience morales » (1). Il aurait ensuite indiqué comment, derrière les mots « sous le poids desquels toute la création gémit... un schème de rédemption, de réconciliation » apparaît manifestement. De là par un grand développement didactique « il aurait conclu à l'identité nécessaire de la vraie philosophie et de la vraie religion, qui s'accordent dans leurs résultats et ne diffèrent que comme le processus analytique et le processus synthétique, le discursif et l'intuitif, la première étant utile surtout parce qu'elle parachève la seconde ». Il y a là quelque chose qui est assez surprenant, et l'expression de Coleridge paraît malheureuse ; car c'est évidemment la religion qui correspond à la synthèse, à l'intuition — et d'autre part nous verrons, nous avons indiqué déjà que la méthode philosophique est par excellence pour lui la méthode synthétique. Il faut sans doute entendre ceci en un sens très général. Ce point auquel la philosophie ne s'élève que par une construction progressive qui comme l'analyse est une élaboration, ce point, l'âme religieuse l'atteint en quelque sorte du premier coup par la foi qui nous révèle immédiatement ce que la philosophie ne nous découvre que peu à peu (2).

« Wordsworth aurait ainsi montré la nécessité d'une révolution générale dans le mode de développement et de discipline de l'esprit humain en substituant la vie et l'intelligence

(1) La chute devait toujours apparaître à Coleridge comme l'unique fondement possible de la philosophie de l'histoire ; on sait quel rôle devait jouer aussi cette notion dans la philosophie positive de Schelling (cf. Frantz : *Schelling's Positive Philosophie*, I, p. 218 et suiv.). La chute devait être pour l'un et l'autre le fait métaphysique que requiert l'histoire pour prendre une signification véritable, c'est-à-dire une signification religieuse (cf. la troisième partie du présent travail). Le même rapprochement s'impose en ce qui concerne la rédemption.

(2) La pensée de Coleridge sur les rapports de la philosophie et de la religion ne se précisa que plus tard, dans le *Friend* de 1818 et surtout les *Aids to reflection* ; elle est encore vague et obscure dans la *Biogr. Lit.* (cf. I, p. 186 ; II, p. 215-218), voir plus loin. Il faut d'ailleurs reconnaître que la pensée de Schelling sur ce point n'a pas toujours été non plus d'une clarté parfaite.

considérée à ses puissances diverses depuis la plante jusqu'à l'état où la différence de degré devient une différence d'espèce — homme, conscience de soi — sans qu'il y ait pourtant opposition essentielle à la philosophie mécaniste qui frappe de mort tout ce qui est le plus digne de l'intellect humain et se trompe elle-même en prenant des images claires pour des conceptions distinctes et en réclamant follement des concepts, quand seules des intuitions sont possibles, ou adéquates à la majesté de la Vérité. Bref, les faits transformés en théorie, la théorie en loi et les lois en pouvoirs vivants et intelligents — l'idéalisme vrai s'achevant nécessairement en réalisme et le réalisme s'épurant en devenant idéalisme » (1). On voit aussitôt quelles sont les idées nouvelles qu'apporte ce texte, un des plus significatifs de toute l'œuvre de Coleridge. D'abord l'intuition intellectuelle est requise comme étant le seul instrument possible pour la connaissance rationnelle, qui ne peut se fonder sur le concept. D'autre part la réalité que nous atteignons par cette intuition est essentiellement idéale, et par-là même absolument réelle. Coleridge semble déjà apercevoir l'idée qui sera exprimée explicitement dans la *Biographia* (I. 178-179), idée qui fut la grande découverte de Schelling et le fondement de l'hégélianisme : qu'il n'y a pas de réalisme possible hors de l'idéalisme absolu (2).

(1) Est-il nécessaire de rappeler qu'il y a parfait accord entre cette lettre et le *Système d'Idéalisme* dont elle trahit une connaissance déjà assez complète ? La dernière phrase citée se trouve presque textuellement chez Schelling et nous la reverrons dans la *Biographia*. Nous reviendrons d'ailleurs à propos de cet écrit sur toutes les idées que Coleridge indique déjà ici.

(2) Schelling a exprimé cette idée à maintes reprises et elle est à la racine de toute sa philosophie : cf. *Abhandlungen zur Erläuterung*, etc... (IVe *dissertation* : I, 403-404) ; *Système d'Idéalisme transcendantal*, p. 428 ; Appendice de 1802 à l'*Introduction des Ideen zu einer philosophie der Natur*, II, p. 58. Schelling distingue d'ailleurs avec soin dans cet écrit cet idéalisme absolu de l'idéalisme relatif, qui ne correspond qu'à une des faces de l'Acte de connaissance absolu (II, 67-68) ; les ressemblances de sa philosophie avec le

Coleridge est donc en possession des idées maîtresses qu'il exposera dans la *Biographia Literaria* ; et c'est fort peu de temps après, semble-t-il, qu'il conçut le projet d'écrire cet ouvrage sous la forme sous laquelle nous le connaissons. Ce ne devait être d'abord qu'une préface aux *Sibylline Leaves* ; mais la nécessité de s'étendre plus qu'il ne pensait le faire l'amena à écrire « une autobiographie littéraire, esquisse de ma vie littéraire et de mes opinions, pour autant qu'elles touchent à la poésie et à la critique poétique » (Lettre à Brabant du 29 juillet 1815, publiée dans la *Westminster Review* d'avril 1870, I, p. 361). — Il ajoute que l'ouvrage contiendra une étude des pouvoirs de l'association et de la différence générique de la fancy et de l'imagination.

Les Essais de 1813-1814.

Mais avant d'aborder l'examen systématique de la *Biographia* considérée au point de vue métaphysique, il nous faut dire un mot de l'exposition qu'il avait tenté de donner de son esthétique dans les *Essais sur les Principes de la Critique naturelle* (1) (écrits en 1813 et publiés partiellement dans le *Journal* de Felix Farley). L'attitude de Coleridge dans ces essais est intermédiaire entre celle de Kant et celle de Schelling. Il développe d'abord l'idée importante et sur laquelle il devait revenir plus tard, que tous les beaux-arts sont des espèces de poésie (2) (Premier essai, II, p. 220).

platonisme et surtout (a) le néo-platonisme apparaissent avec une grande netteté dans cet appendice, ressemblances que Coleridge soupçonna sans doute et qui contribuèrent probablement à lui faire admirer Schelling.

(a) Par exemple lorsque Schelling dit : « les Choses en soi sont les Idées dans l'acte de connaissance éternel. » (p. 65)

(1) Les références sont données par rapport au deuxième volume de l'édition Shawcross.

(2) Il emploie encore le mot *poetry* ; mais plus tard il devait se servir dans ce sens du terme de : *poesy*.

C'est le même esprit qui nous parle par nos différents sens, se manifestant à chacun d'eux d'une façon appropriée. On peut diviser les beaux-arts en poésie du langage (poésie au sens fort, comme moins sujette aux accidents et aux limitations du temps et de l'espace) ; poésie de l'oreille ou musique ; et poésie de l'œil, qui se subdivise elle-même en poésie plastique ou statuaire et en poésie graphique ou peinture (graphic poetry or painting). Leur essence commune consiste en ce qu'elles provoquent l'émotion simplement pour produire le plaisir par l'intermédiaire de la beauté : par-là la poésie s'oppose à la science, dont l'objet immédiat est la vérité et l'utilité possible (p. 221). — Il peut paraître présomptueux, dit Coleridge, de s'attaquer à un sujet aussi redoutable et sur lequel on a autant écrit. Mais à cette dernière objection on peut répondre que tous les ouvrages d'esthétique antérieurs, ou bien ont été trop techniques, ou bien ont tenté d'expliquer par les lois de l'association les effets produits sur le spectateur par telle ou telle impression : et l'association, panacée universelle en philosophie, voulant tout expliquer n'explique rien, à commencer par elle-même : c'est quelque chose comme l'excitation (*stimulus*) en médecine (p. 222).

Ces premiers principes ne nous ont pas encore beaucoup éclairés sur la nature de l'art ; et Coleridge s'efforce ensuite de poser plus nettement certains problèmes et de mieux définir certains termes. C'est ainsi qu'il pose la question de savoir si les productions du génie nous plaisent seulement en vertu d'associations subjectives et contingentes, nous plaisent parce qu'elles nous plaisent — sans qu'on puisse rien dire de plus — ou bien « s'il existe dans la constitution de l'âme humaine un sens et un principe régulateur qui peut bien être étouffé et latent chez quelques-uns, perverti et dénaturé chez d'autres, et n'en est pas moins universel à un état donné de la culture intellectuelle et morale, indépendant des circonstances locales et temporaires et dépendant seulement du degré de développement des facultés de

l'esprit » (p. 227) (1). Il est bien évident que, pour lui, seule la seconde alternative est soutenable — il s'applique aussi à préciser le sens du mot *goût* comme faculté intermédiaire qui relie les pouvoirs actifs et passifs de notre nature, l'intellect et les sens : sa fonction propre est d'animer les images de ceux-ci tandis qu'il réalise les idées de celui-là » (2). Ces textes, et aussi l'opposition que Coleridge établit un peu plus loin entre l'agréable et le beau, pourraient faire croire que nous avons affaire à un simple disciple de Kant ; il n'en est rien pourtant, et derrière ce criticisme superficiel transparaît une métaphysique romantique, celle-là même que nous avons appris à connaître. Cela était déjà sensible quand Coleridge nous parlait d'un même esprit qui s'adresse à nous dans des langages différents appropriés à nos sens ; mais cela devient surtout évident lorsqu'on aborde la théorie de la beauté proprement dite. « Le beau, dit-il (p. 232), contemplé dans son essence, c'est-à-dire spécifiquement, non quant au degré, est-ce en quoi le multiple, encore vu comme tel, devient un... c'est le multiple dans l'un (multeity in unity). » Cette théorie est, on le sait, celle de Plotin (3) ; peut-être même, implicitement tout au moins, celle de Platon. On la trouvera exposée en tous cas dans la première *Ennéade*, sixième livre, § 2. Un passage du *Table Talk* semble montrer que Coleridge la prit à l' « école romaine » (note du 27 décembre 1831). Remarquons d'ailleurs que cette idée est immanente à toute la philosophie de l'art de Schelling ; et lorsque celui-ci dit que le beau est l'infini exposé dans le fini : « Unendlich endlich dargestellt » (III, p. 620),

(1) C'est à peu près le *Gemeinsinn* de Kant (*Critique du Jugement*, § 22) et il ne semble pas qu'il faille rapprocher l'idée de Coleridge de celle que Hutcheson avait exposée dans son *Inquiry into our Ideas of Beauty and Virtue*. Shawcross croit d'ailleurs qu'il ne connaissait pas cet ouvrage.

(2) La terminologie de Coleridge dans ce passage est très flottante, il pense sans doute à la raison, et parle de l'intellect.

(3) Coleridge fait d'ailleurs dans un des essais un grand éloge de Plotin (p. 239-240).

le sens est le même. Et cela s'explique ; toute philosophie qui admet la dualité du sensible et de l'intelligible est amenée à définir la beauté par l'apparition, l'incarnation de celui-ci dans celui-là. Or cette dualité que le leibnizianisme et surtout les Wolffiens avaient par un certain biais supprimée, le kantisme la réintroduisit d'une façon inattendue (1). Il est certain que la théorie des Idées, la théorie du monde intelligible, chez Schelling, n'est pas celle de Platon ; mais Schelling s'appliqua à concilier une doctrine au fond transcendante des idées avec un immanentisme à base spinoziste, un peu comme Plotin avait tenté d'unir en une synthèse supérieure le platonisme et l'aristotélisme — la théorie des Idées et la théorie des Formes (2) ; et chez Coleridge la théorie de la Beauté que nous trouvons dans les essais tient, elle aussi, à ce dualisme, dualisme qui, dès le début, nous l'avons vu, s'imposa à la pensée de Coleridge, et auquel l'étude du kantisme vint donner une base qu'il considéra toujours comme inébranlable.

Ainsi s'explique, croyons-nous, cette théorie pour laquelle le beau n'est que l'intelligible, l'idée, l'infini qui se manifeste dans le sensible, et qui, sans supprimer le multiple, le transfigure, le fait apparaître dans sa vie véritable et absolue, en dehors du temps et de l'espace. Et nous n'insisterons pas sur les développements dans lesquels entre Coleridge à propos de l'agréable, qui ne peut être qu'une partie

(1) Peut-être dira-t-on que Schelling a prétendu supprimer cette dualité, et faire de l'intelligible la seule réalité : il serait facile en effet de trouver des textes qui militeraient en faveur de cette conception. Mais nous croyons que la réalité du sensible s'est imposée à lui de plus en plus comme un fait — seulement un fait dont on ne peut rendre raison que par une chute. Et cette idée d'une chute, d'une altération (Anderswerden) de l'absolu le conduisit, croyons-nous, comme nous l'avons indiqué déjà, à sa dernière, ou plutôt à son avant-dernière philosophie. Cette théorie de la chute présente certaines analogies avec la théorie de la matière chez Plotin.

(2) D'une façon générale on ne saurait, croyons-nous, trop insister sur les rapports de la doctrine de Schelling et du néo-platonisme ; les ressemblances sont plus réelles sans doute entre l'une et l'autre qu'entre le schellingisme et le spinozisme.

composante du beau, le beau étant harmonie, composition (1) ; à propos de l'association, dont la beauté ne dépend en aucune façon, et un peu plus loin à propos de la différence du bon et du beau (p. 239). Mais deux remarques doivent encore être faites ; la première c'est que Coleridge indique déjà un point sur lequel il insistera dans l'*Essai sur la Poésie et l'Art* de 1818 (avec Schelling : *Discours sur les rapports des Beaux-Arts et de la Nature*) : nous voulons parler de l'idée que le beau consiste souvent dans la synthèse de la vie et de la forme — et ceci se rattache directement à la théorie que nous avons exposée à propos du génie. Le seconde remarque, c'est qu'il ne faut pas oublier qu'à côté de cette théorie métaphysique du beau, il y a une conception plutôt critique et subjective de l'art (cf. la définition citée plus haut). Deux points de vue sont donc à distinguer dans les *Essais* ; et par-là, comme nous le disions en commençant, l'attitude de Coleridge est intermédiaire entre celle de Kant et celle de Schelling. — Il fera un pas de plus dans la *Biographia*, et, reprenant cette théorie de l'imagination qui de tout temps avait été la sienne, voyant en elle la seule base possible pour une théorie de l'art, il s'appliquera à montrer quels sont les fondements métaphysiques de la doctrine, et comment entre le sujet et l'objet, entre l'activité créatrice de l'artiste et l'activité créatrice de la nature, il n'y a pas analogie, mais essentielle identité dans l'absolu.

Il ne faut point nous attendre à trouver dans cet essai de systématisation beaucoup d'idées nouvelles ; nous nous efforcerons seulement d'étudier dans leur enchaînement ces idées qui pour la plupart nous sont déjà connues, mieux que nous n'avons pu le faire tandis que nous les considérions dans leur lente et pénible genèse. Nous tâcherons aussi de

(1) Il ajoute que l'agréable vient de ce qui correspond à nos sens en vertu de l'harmonie préétablie entre la nature et l'esprit humain ; sans s'expliquer autrement sur ce qu'il entend exactement par là (p. 233).

montrer pour quelles raisons l'entreprise de Coleridge échoua, comment il s'aperçut qu'il était entraîné sur une pente funeste, vers des doctrines qui répugnaient à ses tendances profondes — et fut amené à élaborer une synthèse plus compréhensive, dans laquelle d'ailleurs le Schellingisme devait être intégré lui-même, mais qui permettrait d'éviter le gouffre où sa pensée, comme nous le verrons, menaçait de sombrer à nouveau : le panthéisme.

DEUXIEME PARTIE

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

d'après la Biographia Literaria

LES CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ESTHÉTIQUE

d'après l'Essai sur la Poésie ou l'Art

Nous avons déjà indiqué dans les pages qui précèdent à quel point de vue nous nous placerons pour l'examen de la *Biographia Literaria.* Il ne saurait être question de donner un résumé complet de cet ouvrage confus, mal composé, et dont bien des parties sont étrangères à notre sujet. Mais nous voudrions essayer de dégager l'objet essentiel du livre, et de montrer l'enchaînement réel des idées, la logique profonde qui les gouverne et trop souvent se dérobe derrière l'incohérence apparente des développements et des digressions. Il y a toute une philosophie dans la *Biographia,* et c'est cette philosophie que nous voudrions exposer. Nous laisserons donc de côté tout ce qui est autobiographique et tout ce qui est critique littéraire, pour nous attacher à la partie spéculative du livre.

Problème métaphysique
posé par la théorie de l'imagination.

Et d'abord, par le fait même que Coleridge voulait établir solidement la distinction de la fancy et de l'imagination, il devait être amené à se poser un des problèmes capitaux de la métaphysique. Ceci nous l'avons déjà indiqué, mais peut-être n'est-il pas inutile d'y insister encore. — On sait comment Coleridge a caractérisé la fancy et l'imagination ; l'une est passive, l'autre est active, l'une est reproductrice, l'autre est créatrice, l'une est mécanique, l'autre est vivante. Mais comment cette dualité est-elle possible ? Comment passivité et activité peuvent-elles coexister dans l'esprit ? Qu'est-ce que l'esprit ? Comment, si l'esprit est passivité pure, peut-il être aussi activité ? comment, s'il est essentiellement actif, peut-il être aussi passif ? bref les vastes horizons de la philosophie de l'esprit s'ouvrent aussitôt qu'on admet entre la fancy et l'imagination une distinction fondamentale, spécifique, et la *Biographia* est entre autres choses un traité, inachevé d'ailleurs, nous le verrons, de la nature de l'esprit.

Mais ces problèmes qui se posent inévitablement se sont posés de tous temps ; nous ne nous trouvons pas en présence d'un sujet vierge. Quelles sont les tentatives qu'on a faites pour rendre raison de la nature de l'esprit ? Coleridge commence donc par examiner ces essais d'explication (cf. les chapitres V, VI, VII, VIII et IX de la *Biographia*).

Critique de l'associationnisme.

Et premièrement, comme il est naturel, l'associationnisme, qui se présente comme un système bien un, bien coordonné ; que faut-il en penser ? Nous savons déjà que Coleridge lui est radicalement hostile ; mais les démonstrations qu'il

apporte sont nouvelles et il est nécessaire de s'y arrêter un moment. Il faut d'abord distinguer, nous dit-il, entre les lois de l'association qui avaient déjà été signalées par Aristote et les hypothèses que les modernes, et surtout Hartley, ont édifiées péniblement. Aristote a déterminé la condition commune sous laquelle agissent les causes excitatrices, la façon dont les idées s'évoquent les unes les autres ; il a formulé la loi universelle de la fancy passive et de la mémoire mécanique (I, p. 72-73). Mais il n'a mêlé à cette théorie aucune fiction, il n'a parlé ni de particules successives qui propageraient le mouvement comme des boules de billard (à la façon de Hobbes), ni d'esprits animaux et de solides inanimés qui se transformeraient par une sorte de distillation en fluide vivant et intelligent doué du pouvoir de produire des traces sur le cerveau (comme les cartésiens) ni d'une sorte d'éther oscillant le long des fibres (comme Hartley) ni enfin de compositions chimiques se produisant en vertu d'affinités électriques ou de lueurs qui éclaireraient le cerveau à la façon d'une aurore boréale (I, p. 71).

Prenons l'hypothèse des vibrations, qui constitue la principale différence entre le système de Hartley et la théorie moins ambitieuse d'Aristote ; nous verrons qu'elle n'est pas difficile à réfuter. Par exemple il est aisé de voir que si l'on dit : « l'idée ou la vibration *a* produite par l'objet externe *A* s'associe à l'idée ou la vibration *m* produite par *M*, parce que l'oscillation *a* s'est propagée de façon à reproduire l'oscillation *m* » ; on ne tient pas compte de ce que *a* ne peut produire *m* que si des causes différentes peuvent produire le même effet : ce qui est absurde. Parlera-t-on de dispositions acquises par les nerfs ? admettons que de telles dispositions soient possibles, quoique ce ne soit guère moins absurde que de dire qu'une girouette a pris l'habitude de se tourner vers l'est ; deux cas sont possibles : ou chaque idée correspond à un nerf et à une oscillation qui lui sont propres, ou ce n'est pas le cas. Si c'est la seconde alternative qui est vraie on ne comprend pas pourquoi c'est l'oscil-

lation *m* qui apparaît plutôt que telle autre ; mais la première hypothèse ne vaut pas mieux : car chaque nerf doit pouvoir communiquer son mouvement à beaucoup d'autres nerfs ; et alors la même question se pose : pourquoi est-ce *m* qui surgit ? (p. 74-76). La théorie a donc le défaut d'être essentiellement indéterminée et ne permet pas d'expliquer pourquoi telle idée est évoquée plutôt que telle autre. La loi prise dans toute sa généralité devient insignifiante ; l'explication n'explique rien. Mais ce n'est pas tout ; elle repose sur un sophisme bien connu qui consiste à prendre les conditions d'une chose pour ses causes et son essence (1), le processus par lequel nous en venons à connaître une faculté pour cette faculté même (p. 85). L'air que je respire est la condition de mon existence, non sa cause. Nous n'aurions jamais pu savoir que nous avions des yeux sans la vue ; mais nous savons bien que nos yeux ont dû préexister pour rendre notre vue possible. Mais alors nous allons voir que le principe de simultanéité, loi unique à laquelle Hartley réduisait toutes les autres parce que les mouvements des atomes ne peuvent en effet être soumis qu'à des relations de temps (p. 76), que ce principe est la limite et la condition des lois de l'esprit, rien de plus : en soi-même c'est bien plutôt une loi de la matière, tout au moins des phénomènes considérés comme matériels : c'est à la pensée ce que la gravitation est au mouvement. Lorsque nous sautons, pour retomber sur nos pieds nous nous aidons de la pesanteur — mais nous avons dû commencer par lui résister. Il y a donc dans l'esprit deux pouvoirs à l'œuvre qui sont respectivement l'un actif, l'autre passif ; et ceci n'est explicable que par l'intermédiaire d'une faculté mixte qui est l'imagination, en prenant ce mot en son sens le plus large.

Nous n'emploierons en effet ce terme que pour caractériser un degré supérieur de cette même faculté (p. 85-

(1) Coleridge reproche ailleurs (p. 94) ce même sophisme à Locke. (cf. aussi dans la *Westminster Review* d'avril 1870, I, p. 354, une note marginale aux œuvres de Williams).

86) (1). Il est donc naturel en vertu de ce qui précède que la simultanéité soit la condition de toute association ; mais on n'a pas le droit d'en conclure que le temps soit la cause de tout acte d'association ; ce sont là deux choses profondément différentes, que l'on confond parce que séparer la proximité dans le temps, ou la continuité dans l'espace, de cette simultanéité est impossible : ce serait les séparer de l'esprit même. « L'acte de conscience est identique au temps considéré dans son essence » (2). Seulement il ne faut pas confondre le temps dont il est question ici avec notre notion du temps qui est toujours en quelque mesure mêlée à l'idée de l'espace (3), le temps parce qu'il est le contraire de l'espace lui servant toujours de mesure (4).

En réalité voici quelle est la loi de l'association prise dans toute sa généralité : ce qui rend certaines parties d'une impression totale plus vives ou plus distinctes que le reste, déterminera l'esprit à évoquer celles-là préférablement aux autres, qui sont pourtant également liées ensemble par la condition commune de la simultanéité ou plus philosophiquement de la continuité (p. 87). Seulement dans la réalité la volonté peut par elle-même, en fixant notre attention sur une idée, communiquer arbitrairement plus de vivacité à cette idée quelle qu'elle soit. Ceci est évidemment inintelligible dans la théorie associationniste. Que devient l'âme en effet dans cette doctrine ? Hartley, par une inconséquence

(1) Il y a évidemment là une allusion à la théorie kantienne qui fait de l'imagination l'intermédiaire indispensable pour l'application des catégories aux données de la sensibilité.

(2) Il y a peut-être ici une réminiscence du *Système d'Idéalisme transcendantal* (III, p. 466) — Il y a aussi une analogie, lointaine il est vrai, entre cette théorie et celle du schématisme de l'entendement pur chez Kant.

(3) On voit assez les ressemblances entre tous ces développements et les théories psychologiques les plus contemporaines ; il y a là un rapprochement trop étranger à notre sujet pour que nous y insistions, mais qu'il importe au moins de signaler en passant.

(4) C'est là une idée qu'on trouve souvent chez Schelling, en particulier dans le *Système* (p. 468).

absurde et que cependant il ne faut pas trop lui reprocher, ne la supprima pas. Dans son hypothèse l'âme est en quelque sorte pincée ou frappée à la façon des cordes d'un instrument par un agent extérieur (p. 81). On aboutit par-là à un dualisme évidemment inacceptable et que ses successeurs rejetèrent. Ils admirent que la conscience n'est qu'une harmonie. Etrange et inexplicable harmonie. La somme de ma vie intellectuelle et morale, lorsqu'on la décompose en ses éléments, se réduit à l'étendue, au mouvement, à des degrés de rapidité, et à ces copies diminuées de mouvement qui forment ce que nous appelons des notions. Comme nous l'indiquions tout à l'heure, il est évidemment impossible d'admettre dans une pareille théorie que nous agissions réellement (que ce soit d'ailleurs d'après des impulsions, d'après des résolutions ou d'après des motifs rationnels). « Dans tous les cas l'agent réel est quelque chose qui n'est rien, tout en étant tout, qui fait tout ce que nous savons et ne sait rien de ce qu'il fait » (p. 83). Dieu est réduit à n'être plus dans un tel système que des mouvements articulés de l'air ; car il ne peut exister, en vertu des principes mêmes de la théorie, que dans les sons et les lettres qui composent son nom et celui de ses attributs, puisqu'il ne peut ni être vu ni être touché ni être entendu (Ibid.). On voit comment, par une analyse semblable à celle par laquelle Hume a dégradé la causalité (1), on arrive à renverser toutes les idées fondamentales de l'éthique et de la théologie. Encore une fois, Hartley, qui était un homme pieux et excellent, a bien évité ces désastreuses conséquences ; mais il ne l'a pu qu'au prix de la plus étrange incohérence ; et la seconde partie des *Observations sur l'Homme* est à peu près complètement indépendante des résultats obtenus dans la première.

(1) Coleridge semble avoir toujours eu pour Hume une véritable haine ; il lui apparaissait comme un matérialiste et, ce qui à ses yeux était sans doute pire encore, comme un sceptique. Il avait pour lui un peu de l'aversion qu'il ressentait pour les Voltaire et les Helvétius. Jamais il ne comprit la nouveauté et la hardiesse de la philosophie de Hume.

— Ainsi donc l'associationnisme n'explique pas ce qui est à expliquer — parce qu'il reste dans l'indétermination et est impuissant à en sortir —, se fonde sur un grave sophisme, qui consiste à prendre la condition pour la cause, est en contradiction avec l'expérience, enfin et surtout est ruineux pour la moralité et la religion.

Critique du dualisme.

Examinons maintenant une doctrine qui, elle, ne fait pas de l'esprit un pur fantôme, et le pose en face de la matière comme une réalité indépendante : on peut lui objecter et on a remarqué déjà depuis longtemps que l'impénétrabilité de la matière conçue comme un mode de résistance permet d'entrevoir la possibilité d'un fondement commun à la matière et à l'esprit et qui en supprimerait la radicale hétérogénéité. On répond que l'âme est une substance pensante, le corps une substance étendue. Soit ; mais comment expliquer l'interaction au moins apparente de l'un ou de l'autre, la loi de causalité ne valant qu'entre des choses homogènes ? La théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie, du moins telle qu'on l'interprétait couramment (1), était trop étrangère et même trop contraire au sens commun, dont les suggestions ne laissent pas d'exercer secrètement une forte influence, pour pouvoir survivre à son auteur.

Il est clair d'autre part que ce n'est pas du côté de l'hylozoïsme qu'il faut chercher la solution du problème : outre qu'il mettrait fin à toute physiologie rationnelle en faisant intervenir des qualités occultes, il ne supprime pas la difficulté, mais la multiplie au contraire à l'infini ; nous

(1) Coleridge paraît avoir eu conscience comme Schelling (cf. *Syst.*, III, 378) qu'il y avait dans le leibnizianisme tout autre chose que ce que l'on y voyait d'habitude — qu'il y avait un leibnizianisme ésotérique que les Wolffiens n'avaient pas su voir ou avaient laissé de côté.

n'aurons pas une idée plus nette de notre âme parce qu'on nous dira que chaque atome de notre corps a lui-même une âme (p. 89).

La vérité est que pour admettre qu'un être considéré comme distinct du savoir puisse s'unir à ce savoir, qu'un être se transforme en sujet connaissant, il faut poser que la *vis representativa* est elle-même une espèce d'être ; et c'est bien ce que fait le matérialisme, qui assigne à l'être le pouvoir de sentir comme une sorte de propriété, d'attribut. S'il réalisait ces promesses, il n'y aurait qu'à l'accepter (le rôle du philosophe serait de le patronner) ; le malheur est qu'il échoue piteusement. Non seulement il ne résout pas le problème de savoir comment une affection peut se métamorphoser en perception ou en volonté, mais il aggrave encore la difficulté. Admettons en effet qu'un objet externe puisse agir sur un moi conscient, produire sur lui une affection ; cette affection ne peut engendrer que quelque chose qui soit de la même nature qu'elle ; « le mouvement ne peut propager que le mouvement ; la matière n'a pas de dedans » (p. 90) (1). Dans cette action qu'est-ce qui sera communiqué, qu'est-ce qui passera dans l'esprit ? Ce ne sera pas l'objet externe même, mais seulement son effet. Or, dans la perception immédiate, c'est précisément l'objet même qui est présent ; aura-t-on recours à une chaîne de déductions ? Mais ce pouvoir de déduction lui-même aurait besoin d'être

(1) On reconnaît ici l'idée dont certains interprètes font, peut-être avec raison, le centre de tout l'idéalisme de Berkeley ; il est absurde de mettre dans la matière autre chose que ce que nous y voyons ; la matière n'a pas de virtualité, elle est homogénéité et actualité pure. C'est là sans doute le point commun entre le berkeleyisme et l'idéalisme de Coleridge, si différents par ailleurs. — On peut du reste se demander si le sens est au fond le même ; Coleridge veut sans doute dire avec Schelling (*Abhandlungen*, p. 379) (a) que la matière est en elle-même purement et simplement force centrifuge, tendance à s'extérioriser, alors qu'en dedans n'est possible que là où il y a tendance à revenir sur soi, à avoir intuition de soi.

(a) Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt.

expliqué, et en fait il n'y a pas passage au moyen de notions logiques comme celles de cause et d'effet. Il faut le répéter : ce qui est présent à la conscience, c'est l'objet, ce n'est pas le résultat d'une syllogisme. Admettra-t-on en désespoir de cause une faculté productive qui serait mise en branle par l'impulsion externe et ferait apparaître l'objet ? Le passage de l'objet dans le percevant restera inexpliqué. Comment y a-t-il un percevant, et cette matière dont nous attendions monts et merveilles, que nous a-t-elle fourni ? le matérialisme dogmatique retombe dans le dualisme. Et s'il veut être intelligible, il doit cesser d'être matérialisme ; pour expliquer la pensée il doit faire de la matière une pure modification de l'intelligence, qui aurait la double fonction d'apparaître et de percevoir. C'est ce qu'a fait inconsciemment Priestley dans sa controverse avec Price.

Identité avec la critique de Schelling.

Si maintenant nous revenons sur cette critique du dualisme et du matérialisme, nous verrons que c'est exactement celle de Schelling. Quel est le but auquel tend Coleridge ? C'est de prouver que l'on ne peut pas rendre raison de la passivité de l'esprit dans la perception par la supposition d'une action extérieure. Cette idée, prise sous cette forme générale, n'était pas nouvelle en philosophie ; on peut dire qu'elle est à la racine de la monadologie leibnizienne (1). Mais Fichte la réintroduisit véritablement sous un aspect nouveau — et elle est à la base de tous les premiers écrits de Schelling jusqu'au *Système d'Idéalisme* inclusivement (2). Les arguments

(1) Il est évident qu'en un certain sens on la trouve aussi chez Spinoza — et ailleurs. Mais envisagées sous un point de vue trop général toutes les philosophies se confondent. — Nous ne parlons pas ici de Berkeley, qui fit une critique très forte de l'action matérielle, non de toute action extérieure : l'extériorité des esprits les uns par rapport aux autres reste obscure ; son système n'est pas un système d'immanence absolue.

(2) Si Schelling n'est pas revenu dans la suite sur cette idée c'est

essentiels que donne Coleridge se retrouvent donc chez Schelling, et en maint endroit. D'abord on ne peut pas expliquer la perception, qui est active, par une simple affection, qui est passive (cf. par exemple *Syst. d'Id.*, III, p. 423) (1). D'ailleurs la causalité n'est pas possible entre des réalités hétérogènes ; l'être ne peut se transformer en savoir ; à moins que la représentation ne soit une sorte d'être. La théorie ne devient intelligible que si l'on fait de la matière une modification d'une intelligence dont les fonctions communes sont la pensée et la matière. « Mais alors, si l'on présente les choses ainsi, le matérialisme se transforme en idéalisme » (p. 407). — L'autre argument de Coleridge se rencontre également chez Schelling — et à peu près dans les mêmes termes : nous ne passons pas par une déduction du fait que nous sommes affectés à l'affirmation de l'existence de l'objet ; car c'est cet objet même qui est présent à la conscience (III, 428) (2). Bref, le dualisme est impuissant à expliquer la façon dont ce qui était extérieur devient intérieur, il ne tient pas compte de l'activité qui est en jeu dans la perception, et il ne rend pas raison de ce que la connaissance de l'objet est intuitive et immédiate (3).

De toute l'analyse qui précède, de toute cette critique de l'associationnisme et du dualisme, nous devons donc conclure que la passivité de l'esprit ne s'explique que par son activité. Et lorsque nous aborderons la partie positive de la *Biographia*, nous verrons qu'il en est en effet bien ainsi. — Sur les principes de la philosophie de l'esprit il y a donc accord essentiel entre Coleridge et les Allemands : seulement Kant n'a pas, selon lui (p. 100), dit le fond de sa pensée ; il a conservé au moins extérieurement la chose en soi ; Fichte, qui a beaucoup fait pour la métaphysique en commençant par un acte et non plus par une substance, a eu le tort de surcharger sa théorie de pures notions et « d'actes psychologiques de réflexion arbitraire » qui firent que sa doctrine dégénéra en pur égotisme et qu'il témoigna une hostilité « hyperstoïque » à la nature, tandis que sa religion ne s'élevait pas au-dessus d'un simple *ordo ordinans* et que sa morale aboutissait à un ascétisme presque monacal (p. 101-102) (1). Mais c'est vraiment à Schelling qu'on doit les principales victoires de la révolution philosophique (p. 104) ; et Coleridge dit qu'il sera amplement satisfait s'il réussit à rendre le système lui-même intelligible à ses concitoyens, en l'appliquant au plus difficile des sujets et en vue des fins les plus essentielles. Il indique que malheureusement il n'a pu se procurer que le premier volume des traités de Schelling, le *Système d'idéalisme transcendantal* et un court traité contre Fichte dont il a peu goûté l'esprit (p. 105). Mais il se défend par avance d'avoir plagié Schelling. « Dans sa *Philosophie de la Nature* et son *Système d'Idéalisme trans-*

qu'il la considérait comme acquise. Elle est une pièce essentielle de son système en tant qu'elle est le fondement de l'idéalisme transcendantal.

(1) On trouvera aussi un texte significatif à cet égard dans l'Introduction aux *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (II, p. 17).

(2) Cf. l'appendice A, p. 244.

(3) On voit aisément la solidarité de ces idées. La dernière nous paraît avoir une importance particulière. C'est un fait que l'intuition sensible ne requiert pas une déduction, un syllogisme, comme il serait nécessaire si le dualisme ordinaire était vrai. Mais alors le caractère immédiat de l'intuition ne peut être expliqué que par le perceptionnisme ou l'idéalisme absolu. Le perceptionnisme est évidemment inacceptable pour un kantien — il est d'ailleurs en soi peu intelligible et n'explique rien ; et il ne supprime pas la difficulté de concevoir une influence *ab extra*. On est donc amené nécessairement à l'idéalisme.

(1) Il est inutile de souligner les exagérations, on dirait presque les erreurs historiques de ce passage ; Fichte s'est efforcé dans ses derniers ouvrages de faire une place plus grande à la théorie de la nature ; — et sa morale n'a rien d'un ascétisme. Coleridge ne devait d'ailleurs pas être moins dur pour la morale kantienne (lettre à Green du 13 décembre 1817, p. 681-682). — Remarquons dans un autre ordres d'idées que la réflexion chez Fichte n'a pas un caractère psychologique, mais Coleridge est toujours hypnotisé par l'idée que la réflexion correspond à l'entendement, au discursif, à l'empirique, par opposition à l'intuitif et au rationnel.

cendantal » dit-il (1), « je trouvai d'abord une coïncidence spontanée avec bien des idées que j'avais élaborées par moi-même et un puissant secours pour ce qui me restait à faire » (p. 102). Et Coleridge assure que cette coïncidence n'a rien que de naturel puisqu'il a étudié à la même école que Schelling. Que faut-il penser de cette affirmation ?

Des rapports vrais de Coleridge et de Schelling.

Toute la première partie de notre travail est une réponse à cette question, et nous ne pouvons revenir longuement sur des points que nous avons déjà fréquemment touchés.

(1) Ce texte est encore un argument en faveur de l'opinion que nous avons développée selon laquelle ce fut la lecture du *Système d'Idéalisme transcendantal* qui « retourna » Coleridge ; il est à remarquer en ce qui concerne la *Philosophie de la nature* que Coleridge ne pouvait la connaître que par la définition très générale qui en est donnée dans le *Système*, puisque de son aveu même il n'avait encore lu aucun des ouvrages de Schelling particulièrement consacrés à la philosophie de la nature. — Peut-être demandera-t-on pourquoi le *Système* exerça une telle influence sur Coleridge ? Rappelons-nous d'abord que sans qu'il s'en rendit compte il était déjà sur la même voie que Schelling ; mais nous croyons qu'indépendamment de ce fait on s'explique très bien que le Système l'ait plus conquis que les autres ouvrages de Schelling. Les idées y sont exposées plus clairement qu'ailleurs et sous une forme plus « systématique », le titre même l'indique ; la déduction de la qualité dynamique du moi y est plus nette que dans les *Abhandlungen* ; la méthode synthétique est plus rigoureusement employée ; tout le chapitre sur l'esthétique devait profondément plaire à Coleridge, en ce qu'il rendait raison du caractère mystérieux et créateur du génie. Il y a là d'ailleurs un ensemble de considérations que nous développons longuement dans tout le chapitre.

On peut remarquer aussi que les questions religieuses qui furent le principal motif de la scission entre Coleridge et Schelling jouent dans l'ouvrage, au moins en apparence, un rôle moins considérable que dans les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine* par exemple ; elles y jouent un rôle suffisant pour que le désaccord soit déjà, comme nous le verrons, manifeste, mais on comprend que Coleridge n'en ait pas eu pleinement conscience. Il a vu surtout dans le *Système* un admirable socle pour sa théorie de l'imagination, et c'est seulement ensuite qu'il vit les dangers de la doctrine.

Toute la conclusion de nos recherches semble bien être qu'en effet Coleridge a été amené à marcher dans la même voie que Schelling, et cela parce qu'il était comme lui un philosophe idéaliste, comme lui une âme romantique ; parce que comme lui il s'est élevé spontanément à la vision de la réalité vivante, dynamique de la nature ; à la certitude que l'entendement, en s'interposant entre elle et nous, la déforme en l'intellectualisant ; qu'elle est accessible non à la réflexion, mais à l'intuition productive et rationnelle de celui qui s'identifie à la nature et participe de sa vie : du poète, en prenant ce mot au sens le plus large. C'est là, croyons-nous, qu'est véritablement le terrain commun des deux philosophies. Mais si, dépassant cette première identité, on cherche à reconstituer d'une façon plus précise la genèse des pensées de Coleridge et de Schelling, on verra qu'en effet les influences qu'ils subirent furent les mêmes (1). — L'idéalisme platonicien, qui les éleva tous deux à la considération des Idées, et plus encore le néoplatonisme, qui les initia à la contemplation de l'Un absolu (2) ; le panthéisme enthousiaste de Bruno et la logique supérieure, la logique polaire que Bruno s'efforça de constituer ; le mysticisme de Böhme et l'idée qui le domine d'un développement en Dieu ; le spinozisme, qui par l'enchaînement si fortement systématique des conceptions, la clarté métaphysique qui en émane, l'atmosphère vraiment divine où la doctrine se meut, l'élévation sublime des idées terminales, exerça sur tous deux une action extraordinairement profonde ; le leibnizianisme, dont la richesse merveilleuse et concrète élargit leurs esprits en leur faisant sonder le mystère de l'individualité ; le kantisme, qui pour tous deux fut essentiellement une disci-

(1) On peut noter aussi que Coleridge témoigne sa gratitude à Saumarez qui, le premier, sans connaître Kant, et bien avant que Schelling eût écrit ses ouvrages, substitua la vie et la puissance progressives à l'idée contradictoire d'une force inerte, et par là fonda la philosophie dynamique anglaise en ruinant le mécanisme en physiologie.

(2) Voir IIe note complémentaire, p. 273.

pline, une propédeutique indispensable ; enfin le fichtéisme qui leur fit prendre conscience de l'activité inépuisable de l'esprit et eut le mérite incomparable d'éliminer le fantôme, l'épouvantail, la chose en soi, et d'établir d'une façon plus décisive encore que le kantisme la liberté comme principe fondamental — tous ces systèmes, à des degrés, à des titres divers, vinrent s'intégrer dans le développement de leur pensée, lui fournir tantôt un frein nécessaire, tantôt au contraire une impulsion, un élan nouveaux ; tous ces systèmes, faisceaux multiples sans unité d'origine ni de direction, se transformèrent au contact de leur esprit, et prirent une convergence qui bien certainement ne leur était pas naturelle. — Nous voyons donc que dans une très large mesure il faut reconnaître que Coleridge avait raison ; comme nous l'avons indiqué déjà, il trouva dans le schellingisme la systématisation rationnelle d'idées qui étaient siennes, soit parce qu'il les avait spontanément produites, soit parce qu'il se les était lentement assimilées. Mais il suffit de se dire qu'il aurait été impuissant à élaborer par lui-même cette synthèse pour comprendre qu'il dut beaucoup malgré tout à Schelling ; une idée n'est en effet ce qu'elle est, elle ne prend toute sa valeur et toute sa signification que dans l'ensemble où elle vient s'intégrer ; dans les systèmes philosophiques comme dans les corps organisés (Coleridge moins que tout autre eût tenté de le nier) le tout, s'il présuppose les parties, en un sens leur est antérieur et les détermine.

On comprendra dès lors que nous n'insistions pas sur les accusations de plagiat qui furent dirigées par Hamilton, Ferrier, de Quincey, contre Coleridge ; sans doute nous avons trouvé, nous trouverons encore de véritables identités dans les expressions, et cela non pas seulement isolément, mais dans des pages entières. Mais peu importe. Ces idées n'étaient pas étrangères à Coleridge, elles correspondaient à ce qu'il y avait de plus profond et de plus intime dans sa nature intellectuelle. Il est infiniment probable que ses défenseurs ont eu raison de dire que c'était inconsciemment

qu'il avait reproduit des textes de Schelling, notés sans doute depuis longtemps et qu'il crut de lui, qu'ils ont allégué à juste titre son manque de mémoire (1 et 2) ; qu'ils étaient

(1) La bibliographie de la question est très étendue ; voici quelques indications :

Pour l'accusation, cf. dans le *Blackwood Magazine* de mars 1840 l'article de Ferrier (a) ; Hamilton, *Œuvres de Reid* p. 890 (Hamilton insite aussi sur les erreurs d'interprétation), et surtout De Quincey, *Works*, t. II, p. 46-49, et la note à la fin du volume, en particulier p. 242 ; de lui aussi un article dans le *Tait's Magazine* de janvier 1835.

Pour la défense, voir avant tout l'Introduction de Sarah Coleridge au troisième volume de l'édition Shedd (*Biogr. Lit.*), qui est comme une réponse à l'article de Ferrier ; et un article d'Archdeacon Hare dans le *British Magazine* (de 1835) en réponse à l'article de De Quincey dans le *Tait's Magazine*. Les notes de M. Shawcross (*Biogr. Lit.* I, p. 243-244 et 268) fournissent d'utiles indications. Il est d'ailleurs à remarquer que De Quincey reconnaît (*Works*, t. II, 242) que beaucoup de plagiats apparents de Coleridge sont dus sans doute à un manque de mémoire ; mais il se refuse à admettre qu'il puisse en être ainsi pour les longs passages de la *Biographia* qui sont littéralement traduits de Schelling. Il est curieux de voir que Schelling lui-même dans ses cours devait laver Coleridge de l'accusation de plagiat portée contre lui (raconté dans l'Introduction mentionnée plus haut, p. XXXV) — Schelling qui n'était pas tendre pour les emprunteurs, et reprochait par exemple violemment à Fichte dans la *Darlegung* d'avoir plagié, sans intelligence d'ailleurs, sa philosophie.

(a) L'argumentation de Ferrier n'est d'ailleurs pas toujours très solide ; il accable Coleridge en rapprochant de la *Biogr. Lit.* des textes que Coleridge ne connaissait pas, comme les *Ideen zu einer Philosophie der Natur* et la *Méthode des Etudes Académiques* ; et il prétend que Coleridge s'est interrompu dans l'exposé de sa théorie, parce que Schelling, qui avait peu précisé ses vues sur l'imagination, n'était plus là pour le soutenir en lui fournissant des textes à copier.

(2) Ces manques de mémoire sont certains : cf. par exemple la curieuse anecdote rapportée par Poole à De Quincey à propos de Pythagore (dans les *Lakistes*, W., II, p. 42-43), et surtout d'intéressants exemples cités par Sarah Coleridge (*loc. cit.*, XXXVI-XXXVIII). Coleridge parla un jour au Révérend R. Tennant d'un livre où il était question, dit-il, de ce dont ils étaient en train de s'entretenir, Tennant acheta le livre et n'y trouva rien : c'était Coleridge qui dans son exemplaire avait mis en marge des annotations se rapportant à l'objet de leur conversation. Cet exemple est curieux parce qu'il nous montre que Coleridge se trompait parfois à ses propres dépens et prêtait aux autres ce qui était de lui. Sarah Coleridge rapporte aussi qu'il confondait souvent un auteur avec un autre, etc.

fondés à dire (introduction de Green aux *Confessions of An Inquiring Spirit*, cité par Shawcross, I, p. 244) que « pour Coleridge la vérité était impersonnelle ». Et d'ailleurs, comme l'a fait remarquer Hare (*British Magazine* de 1835, p. 20), il eût été vraiment bien maladroit de la part de Coleridge de copier des pages entières d'un philosophe qu'il avait cité, — et avec tant d'éloges : quand on plagie un auteur on prend du moins la précaution de ne pas le nommer. — Tout prouve donc que c'est inconsciemment que Coleridge copia Schelling. Nous indiquerons pourtant en appendice, chaque fois qu'ils se présenteront, les passages où l'identité d'expression est complète, mais seulement parce qu'il est intéressant de voir sur quelles idées l'accord de pensée fut absolu.

Impuissance de l'analyse en métaphysique.

Venons-en maintenant à la partie positive, constructive de l'ouvrage.

Il faut d'abord s'entendre sur le sens des termes et l'objet poursuivi. Qu'est-ce que la philosophie, et dans quel esprit faut-il l'aborder ? Dès le début les raisons de l'échec de la pensée anglaise du XVIIIe siècle nous apparaîtront clairement ; en effet la philosophie au sens le plus élevé du mot est la science des vérités ultimes ; la science des sciences, *scientia scientiarum* (p. 163) (1) ; et cette science ne saurait consister dans une pure analyse des termes, qui ne serait qu'un escamotage plus ou moins habile par lequel nous ne ferions sortir des notions que ce que nous y aurions mis ; cette analyse est utile sans doute pour rendre notre savoir plus distinct, utile comme propédeutique, mais elle est radicalement impuissante à étendre notre connaissance. La philo-

(1) C'est en somme la conception que Fichte s'était faite de la philosophie comme théorie de la science.

sophie au sens où nous l'entendrons pose donc en principe que nous jugeons indispensable un examen des notions générales de matière, d'esprit, d'âme, de corps, d'action, de passivité, de temps, d'espace, de cause et d'effet, de conscience, de perception, de mémoire et d'habitude (1) ; elle suppose que nous ne voulons pas nous borner à arranger, à combiner ces notions suivant un ordre plus ou moins convenable, laissant de côté les notions mêmes, sans les approfondir et sans dégager la vérité qu'elle recèle (p. 162-163). Nous ne nous adressons pas davantage, cela est clair, à ceux qui raisonnent sur l'esprit comme sur la brique et le mortier, prennent l'esprit pour la matière et croient tout réductible aux impressions, aux idées, aux sensations. — Mais n'excluons-nous pas par-là bien des gens de cette philosophie ? Il faut avoir le courage de le dire : il n'est ni nécessaire, ni possible que tout le monde soit philosophe. Le souci de travailler pour le public a fait beaucoup de mal à la philosophie (2). Il faut reconnaître qu'il y a une conscience philosophique (artificielle en tant qu'actualisée par un effort de

(1) On peut rapprocher ceci, avec M. Shawcross (p. 266), d'un passage d'*Anima Poetae*, p. 185 : « le temps, l'espace, la durée, l'action, la passion active, l'activité passive, la passivité, la réaction, la causalité, l'affinité — dans ces mots résident tous les mystères insondés, tout le connu est inconnu (all is known unknown) ou plutôt tout est simplement connu. Tout est inintelligible, et pourtant Locke et les adorateurs stupides de ce fétiche de limon (fetish earth-clod) prennent tout pour accordé. » On pourrait, chez tout autre que Coleridge, voir dans une telle phrase les marques d'un agnosticisme semblable à celui qui est développé dans les *Premiers Principes* de Spencer.

(2) Plus loin (p. 191) il dit qu'un métaphysicien anglais s'expose aux attaques, 1° de ceux qui n'ont jamais étudié que les questions qui concernent la vie pratique et ont de l'aversion pour la spéculation en général, 2° des esprits religieux qui ont été inquiétés par l'impiété des Hume et des Priestley et sont par suite hostiles à toute philosophie, 3° de ceux qui se croient des philosophes, mais qui exigent qu'on emploie la méthode et la langue de Locke, Hume, Hartley, Condillac, et peut-être Reid et Stewart. — Mais le pire obstacle, c'est la prédominance de la philosophie populaire qui contrefait la vraie métaphysique, et est sa pire ennemie, parce qu'elle n'est qu'un éclectisme incohérent sans méthode et sans signification.

liberté) au-delà de la conscience spontanée naturelle à tous les hommes (1).

L'intuition.

Il faut en effet distinguer dans les objets du savoir humain ceux qui sont *citra conscientiam communem* et ceux qui sont *trans conscientiam communem.* Ceux-ci appartiennent exclusivement à la philosophie pure, qui pour cette raison est transcendantale (par opposition d'une part avec la pure réflexion ou représentation, de l'autre avec la spéculation déréglée ou transcendante) (p. 164). Seule la connaissance intuitive nous permet d'atteindre les sources profondes du savoir qui demeurent cachées au commun des hommes. Comment est possible cette vision qui possède en elle-même sa propre certitude ? Seul le fait peut nous l'apprendre, et nous devrons avec Plotin prêter cette réponse à la Nature interrogée : « Il ne fallait pas m'interroger, mais réfléchir en silence, comme je me tais moi-même et n'ai pas coutume de parler » (IIIe Ennéade, L. VIII, ch. III). Mais cette imagination philosophique, cette puissance d'intuition de soi ne peut être acquise que par ceux qui en eux-mêmes savent interpréter et comprendre le symbole que sont les ailes du papillon

(1) Coleridge dira de même plus loin (p. 198) : il y a un génie philosophique de même qu'il y a un génie poétique, et ce génie ne se distingue pas seulement de la plus haute perfection du talent par le degré, mais vraiment par l'espèce.

On reconnaît ici des idées fondamentales chez Fichte et tout au moins dans la première philosophie de Schelling ; la construction philosophique n'est possible que par un acte de liberté, et elle requiert un certain sens spécial aussi réel que le sens poétique. Cette idée que le génie est nécessaire aux philosophes se trouve déjà dans un des premiers écrits de Fichte (*Ou Concept de la Doctrine de la Science,* W. I, p. 73 et la note) elle est à la base même du *Système d'Idéalisme transcendantal* (a), et est un des traits communs entre le romantisme qui en procède.

(a) Pour ce « sens », ce « talent » cf. par exemple : III, p. 351 et 397.

dans la peau de la chenille ; ceux qui éprouvent dans leur propre esprit l'instinct de la chrysalide du scarabée laissant de la place dans son involucre pour les antennes à venir. Ils sentent, ils savent que ce qui est en puissance agit en eux comme ce qui est en acte agit sur eux. De même qu'aux organes des sens correspond nécessairement un monde des sens, de même il est une monde spirituel pour lequel les organes spirituels existent, quoique ceux-ci ne soient pas également développés en tous (1). Pourtant ils existent en tous et se révèlent d'abord dans notre être moral (p. 167) (2) ; mais on comprend sans peine qu'un système qui précisément se fonde sur cette conscience dernière pour nous donner l'intuition de ce qu'il y a de proprement spirituel dans l'homme, doive rester très obscur à ceux qui n'ont pas su se rendre maîtres de cette conscience ; comment ce domaine serait-il accessible à ceux qui se fient partout à l'imparfaite traduction que fournissent les notions pauvres et sans vie, qui ne se voient eux-mêmes qu'à travers des mots, ombres d'abstractions qui elles-mêmes sont des ombres, puisque

(1) Il y a là une idée chère aux mystiques de tous genres ; on trouverait chez Jacobi, chez Novalis, chez Swedenborg des expressions, des développements tout à fait analogues. Et par cette idée d'un monde spirituel il pourrait sembler que Coleridge s'éloigne nettement de Schelling qui fut toujours résolument hostile à toute espèce de « Schwärmerei » ; mais la pensée de Coleridge est quelque peu vague sur ce point. Il se peut qu'il oppose simplement le monde de virtualités, de puissances productrices infinies qui est l'esprit — monde que nous ne saisissons que par l'intuition intellectuelle — au monde de produits, de résultats qui est le sensible. — L'intuition intellectuelle telle qu'il l'a définie ressemble singulièrement à ce qu'était la raison dans le *Friend,* où il la définissait l'organe du supra-sensible. Entre ces termes d'intuition, d'imagination, de raison, nous avons déjà dit d'ailleurs qu'il y a pour lui une parenté intérieure.

(2) Ici apparaît une autre idée qui est aussi peu schellingienne que possible : l'esprit pour Schelling se révèle aussi bien par la nature que par la moralité — il y a visiblement confusion chez Coleridge entre la doctrine professée dans le *Système d'Idéalisme transcendantal* et l'idée toute kantienne que c'est dans la moralité que la raison se manifeste d'une façon immédiate par la spontanéité pratique qui lui est propre.

l'entendement notionnel n'est que l'abstraction obscurcie de la vérité vivante et réelle ? (1). Souvenons-nous que toute la certitude de notre savoir repose sur l'immédiat qui est au fond de chacun de nous, et sur « l'intuition originale » ou « l'affirmation absolue de cet immédiat », présente chez tous, elle aussi, mais non pas nécessairement consciente ; mais cette intuition à laquelle toute certitude est suspendue, ce ne sont pas des mots venus du dehors qui peuvent la rendre intelligible. Il y a là une communication spirituelle dont il serait vain et même absurde de croire pouvoir rendre raison par un agent extérieur : les esprits ne se comprennent que par la liberté — par la liberté qui leur est commune ; là où la conscience de sa liberté ne remplit pas l'esprit de l'homme, toute communication spirituelle non seulement avec les autres mais encore avec lui-même est interrompue (2). Dans ces conditions on comprend sans peine qu'un tel homme, « perdu dans le désert effroyable de sa propre conscience... s'égare à la poursuite de notions fantômes qui ne sont que la pure réfraction de vérités invisibles et distantes à travers le milieu déformant de son propre entendement inanimé et stagnant ». Et Schelling a bien raison de s'écrier que c'est un honneur de demeurer inintelligible à un tel esprit.

Caractère synthétique de la vraie philosophie.

Enfin il importe de remarquer, avec Leibniz, qu'entre les systèmes multiples que nous présente l'histoire de la philo-

(1) Est-il besoin d'insister sur tout ce qu'il y a d'actuel dans ces idées ?

(2) Schelling dans les *Abhandlungen* (I, p. 442-443) a insisté, et dans les mêmes termes, sur la même idée (cf. appendice *B*, p. 246) ; on trouverait, croyons-nous, la racine de cette pensée dans la philosophie de Fichte et dans la conception propre à ce philosophe des rapports des esprits entre eux et de la nécessité d'une communauté d'esprit pour que la liberté soit réalisée en fait.

sophie il y a une convergence interne, et que plus on va au fond des choses plus on trouve de vérité dans les doctrines des philosophes. — Il est possible d'unir en une synthèse supérieure l'idée des Sceptiques que les objets des sens n'ont aucune réalité substantielle, la théorie pythagorico-platonicienne des nombres et des idées, l'affirmation éléatique et néo-platonicienne de l'Un qui est Tout — affirmation qui n'entraîne pas nécessairement le spinozisme ; le déterminisme des stoïciens qui se concilie avec la spontanéité des autres écoles, le vitalisme des Cabalistes et des Hermétistes, la doctrine aristotélicienne des entéléchies qui admet l'explication mécaniste (Démocrite) de tous les phénomènes particuliers. — Les doctrines, Leibniz l'a vu profondément, sont vraies dans ce qu'elles affirment, seul l'esprit de secte a été la cause des échecs des systèmes.

Il nous faut maintenant chercher à déterminer d'une façon plus positive quel doit être le principe de la philosophie. Le système, devant déduire les fonctions de l'intelligence, et en particulier la mémoire, doit avoir un principe antérieur à la mémoire même ; sinon le principe ferait partie de ce qui est à démontrer ; ce principe ne peut donc être qu'une position absolue ; mais de quel droit affirmons-nous cette position ? en d'autres termes, comment des postulats sont-ils possibles en philosophie ? (1).

Détermination du postulat initial.

Rappelons-nous que le mot postulat est emprunté aux mathématiques ; en géométrie en effet la construction première n'est pas démontrée, mais postulée ; la géométrie nous fournit l'exemple d'une intuition primitive, toute science prétendant à l'évidence devant se fonder sur une telle intui-

(1) Coleridge renvoie lui-même pour tout ce développement à l'appendice des *Abhandlungen* dont il reproduit ici les idées essentielles.

tion. « Le mathématicien ne commence pas par une proposition démontrable, mais par une intuition, une idée pratique. » Mais entre les mathématiques et la philosophie il y a une distinction essentielle : celle-ci s'occupe en effet des objets du sens interne et ne peut comme la géométrie faire correspondre à chaque construction une intuition externe (p. 172) ; et cependant la philosophie doit partir d'une construction, de la construction la plus primitive ou de l'acte productif premier du sens interne : comment déterminer la direction de cette construction ? Cette détermination ne peut être imposée par un objet externe, comme c'est le cas pour la géométrie, où la vision d'une ligne peut me suggérer la construction de la ligne en général. D'où viendra-t-elle alors ? Elle ne peut venir, nous l'avons indiqué déjà, que d'un acte de liberté ; et l'inégalité du développement du sens philosophique chez les divers esprits prouve par un certain côté que la philosophie dans ses premiers principes doit avoir un aspect pratique ou moral aussi bien que théorique ou spéculatif. Cette différence n'existe pas en ce qui concerne les mathématiques : Socrate dans le *Ménon* montre qu'un esclave ignorant peut être amené à comprendre et à résoudre par lui-même le plus difficile des problèmes géométriques. Au contraire il y a des esprits qui sont absolument fermés à la philosophie, et pour qui elle est un pur jeu de mots et de notions, pour qui elle est ce que serait une théorie de la musique aux sourds, ou l'optique géométrique aux aveugles. Ils saisissent bien la connexion des parties, la dépendance logique des propositions ; mais l'ensemble leur apparaît comme creux et sans fondement ; et l'intuition réalisatrice leur fait défaut, qui existe dans et par l'acte qui affirme son existence, qui est connue parce qu'elle est, et est parce qu'elle est connue.

Ce postulat, quel est-il ? Nous le comprenons maintenant ; il n'est autre que le *Gnôthi seauton* (1), qui a une valeur à

(1) *E cœlo descendit Gnôthi seauton*, dit-il avec Juvénal. Cette citation se retrouve très souvent chez Coleridge (cf. par exemple

la fois pratique et spéculative, la philosophie comme science de l'être en général requérant un principe qui soit à la fois théorique et pratique.

Caractère peu original de cette détermination du postulat.

Telle est la façon dont Coleridge établit le principe absolu de la philosophie, considéré sous son aspect en quelque sorte purement formel : il est facile de voir à quel point elle est peu originale. Toutes les idées essentielles sur lesquelles elle repose sont à la base de la *Doctrine de la Science* et du *Système d'Idéalisme Transcendantal*. C'est ainsi qu'on trouve à chaque instant la comparaison entre les mathématiques et la philosophie chez Schelling ; Schelling insiste lui aussi sur ce fait que, de même que l'existence d'une figure mathématique repose sur le sens externe, toute la réalité d'un concept philosophique se fonde uniquement sur le sens interne, il montre que la production des objets de la philosophie ne peut être nécessitée comme une construction géométrique (*Système d'Idéalisme Transcendantal*, III, p. 350 ; cf. aussi *ibid.*, p. 371). Il a développé cette comparaison tout au long dans l'appendice aux *Abhandlungen* ; insistant lui aussi sur l'inégalité du développement du sens interne chez les hommes, etc. (cf., p. 249, l'appendice C). — Mais remarquons que Coleridge vient ajouter à ces idées claires en elles-mêmes quelque confusion : sa théorie des postulats est certainement beaucoup moins nette qu'on ne le croirait d'abord ; elle repose, pensons-nous, sur une équivoque : si en effet on rapproche ce passage des autres textes de Coleridge concernant les postulats, en particulier du texte du *Friend* que nous avons cité déjà, et de nombreux passages des *Sermons laïques* et des *Aids to*

Friend, IIIe partie, II, p. 460 ; une poésie de 1832 citée par Shawcross, I, p. 268, *Aids to Reflection*, I, p. 116).

Reflection par exemple, on en vient à se demander si entre la théorie kantienne des postulats (1) et la conception de Fichte et de Schelling, Coleridge a vu la différence. — Cette différence que Schelling au contraire signalait nettement dans l'appendice des *Abhandlungen*, Coleridge, lui, ne l'a indiquée nulle part (2) — et nous autorise par son silence à penser qu'il ne l'a pas bien saisie.

Les conditions du savoir en général : dualité et identité.

Approfondissant maintenant les conditions du savoir en général (3), Coleridge s'élève à une vue plus précise de la philosophie. Tout savoir implique la coïncidence d'un sujet et d'un objet ; car nous ne connaissons que ce qui est vraiment, et la vérité implique l'accord de la représentation et du représenté — et il est utile précisément d'opposer momentanément et idéalement l'objectif considéré dans sa totalité que nous appellerons nature (au sens passif, en tant que somme des phénomènes qui nous révèlent son existence) et le subjectif que nous appellerons moi ou intelligence. Ces deux termes absolument exclusifs l'un de l'autre sont corrélatifs ; tout acte de savoir positif requiert leur concours, c'est-à-dire l'intervention de ce qui par définition est cons-

(1) Cf. par exemple *Critique de la Raison Pratique* (éd. Hartenstein, V, p. 128) : J'entends par postulat « une proposition théorique mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi pratique ayant *a priori* une valeur inconditionnée. »

(2) Il est évidemment difficile d'être très affirmatif en un sens ou l'autre dans cette question très obscure : *a priori* il semble que Coleridge ait dû reprocher à Kant, à tort d'ailleurs, sans doute, de n'avoir pas vu l'unité profonde des deux raisons — et une annotation à l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann (cf. Shawcross, p. 246) montre qu'il en a été ainsi en effet. Mais alors la différence entre les deux théories devait lui apparaître.

(3) Pour tout ce qui suit, cf. Schelling, *Syst. d'Id. Transc.* p. 338-342 ; cf. appendice D, p. 256.

cient et de ce qui par définition est inconscient. Le rôle du philosophe est d'expliquer comment ce concours, cette collaboration est possible et même nécessaire (p. 174). — On voit quelle est ici la marche de la pensée ; nous partons de la définition du savoir posé comme fait ; cette définition implique une dualité, mais aussi l'unité de cette dualité ; nous commençons par dégager cette dualité et les termes antithétiques qui la constituent ; mais reste alors à expliquer leur unité fondamentale dans l'acte de connaître, unité si indissoluble « qu'on ne peut dire auquel des deux termes appartient la priorité ; il y a simultanéité absolue ; et tandis que je tente d'expliquer cette fusion parfaite je dois la supposer supprimée : je dois partir de l'un pour arriver à l'autre, assignant par là au premier une antériorité hypothétique. Mais comme il n'y a que deux éléments, deux cas seulement sont possibles ».

La Philosophie de la Nature.

1° — (1) Si nous partons de l'objectif, il nous faut expliquer comment le subjectif survient pour s'unir à lui — or il ne peut évidemment être question de tirer le subjectif de l'objectif par voie analytique ; bien loin que la notion de subjectif soit contenue dans celle d'objectif, ces deux notions s'excluent au contraire réciproquement. Le subjectif se surajoute donc en quelque sorte à l'objectif, et une nature serait possible, semble-t-il, sans une intelligence qui la doublât idéalement. — La philosophie de la nature tend donc à expliquer cette apparition du subjectif ou cette transformation de l'objectif en subjectif ; et (2) le fait que tous les

(1) Voir appendice E p. 259 (B.L. I. p. 175-176, Système d'Id. Transc. III, p. 340-341).

(2) On peut rapprocher de ceci cet autre texte de Coleridge *Biogr. Lit.*, II, p. 39). « Facts are valuable to a wise man, chiefly as they lead to the discovery of the indwelling law, which is the true being of things, the sole solution of their modes of existence, and in

naturalistes éclairés ont tendu vers cette fin quoiqu'ils ne la conçussent pas nettement fournit une forte présomption en faveur de cette vue ; il est d'ailleurs logique, tout savoir ayant deux pôles qui se présupposent l'un l'autre, que chaque science partant de l'un tende vers l'autre et aille jusqu'au point équatorial où tous deux s'identifient. La philosophie de la nature va donc nécessairement de la nature à l'intelligence, elle atteindra sa perfection le jour où les lois de la nature se sublimeront en lois d'intuition et d'intelligence, le jour où tout ce qui est phénoménal (matériel) disparaîtra et où seules les lois (le formel) subsisteront. Ainsi s'explique que dans la nature même plus les lois apparaissent, plus l'enveloppe matérielle tombe. Les phénomènes optiques ne sont qu'une géométrie dont les lignes sont tracées par la lumière — la lumière dont la matérialité est mise en question ; dans le magnétisme toute trace de matière disparaît ; et les plus illustres des disciples de Newton ont jugé que la gravitation n'était intelligible que si on l'expliquait par une influence spirituelle immédiate. La théorie de la philosophie de la nature sera achevée lorsqu'elle révélera que la nature est identique en son essence à ce qui existe à la plus haute puissance connue dans l'homme sous la forme de l'intelligence et de la conscience de soi ; « quand les cieux et la terre proclameront non seulement la puissance de leur Créateur, mais la gloire et la présence de leur Dieu, tel qu'il apparut aux grands prophètes pendant la Vision de la montagne dans l'appareil de sa divinité » (1) et (2).

the knowledge of which consists our dignity and our power. » Cette conception de la théorie de la nature se retrouvera jusqu'au bout dans les écrits de Coleridge, notamment dans l'Essai d'une théorie de la vie qui en est une application. (Voir la IIIe partie, voir aussi la IIIe note complémentaire p. 274)

(1) Cette phrase ne se trouve pas dans le *Système*, voici la phrase de Schelling : « Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dasz die Natur ur-

Les sciences naturelles, en tant qu'elles sont amenées à élaborer une théorie, aboutissent donc à la philosophie de la nature (p. 176).

La Philosophie Transcendantale.

2° — Partant du subjectif nous devons expliquer comment surgit un objectif qui vient coïncider avec lui (1). Il nous faut éviter avant tout de faire intervenir dans ce subjectif posé comme premier des éléments objectifs tels que le fait d'admettre des impressions produites sur le cerveau et correspondant aux images qui se peignent sur la rétine : de même et inversement, celui qui part de l'objectif évite l'immixtion du subjectif dans le savoir sous forme de qualités occultes, d'agents spirituels, et se refuse par suite à substituer les causes finales aux causes efficientes. — Il y a là une élimination volontaire qui n'est possible que grâce à un scepticisme scientifique et absolu auquel l'esprit se soumet pour atteindre la certitude — scepticisme analogue au doute provisoire de Descartes ; il nous faut

sprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusztes erkannt wird. » (p. 341) Il est facile de voir la différence profonde qui sépare la pensée de Coleridge de celle de Schelling ; ce retour de la nature à soi, cette révélation de l'absolu à lui-même par laquelle il s'établit avec le théisme de Coleridge ; l'identité ou l'absolu n'existe (*Darstellung*, § 43, IV, p. 135) que sous la forme de toutes les puissances, alors que pour Coleridge Dieu leur est extérieur. Nous reviendrons d'ailleurs longuement sur cette divergence fondamentale.

(2) Cette conception est celle que nous avons trouvée déjà dans la Lettre de 1815 à Wordsworth ; on voit aisément comment elle repose sur l'idée de la productivité absolue de la nature et de la possibilité de construire son développement par une méthode synthétique appropriée. Une difficulté surgit du point de vue de Coleridge, dont celui-ci devait s'apercevoir plus tard. Y a-t-il vraiment continuité ? La dernière philosophie de Coleridge devait répondre négativement à cette question (cf. *Aids to Reflection* par exemple) de même d'ailleurs que la *Philosophie Positive*.

(1) Cf. Appendice F, p. 264.

donc refouler momentanément, non pas les préjugés acquis et produits en nous par l'éducation, mais les préjugés originels et innés que la nature même a implantés dans nos esprits. Ces préjugés essentiels se réduisent à un seul : il existe des choses hors de nous. Il y a là une croyance qui ne se fonde sur aucune preuve et résiste à tous les arguments, une croyance qui s'impose à nous d'une façon immédiate, qui d'autre part se rapporte à quelque chose d'essentiellement différent de nous, et laisse sans solution la question de savoir comment quelque chose d'extérieur à notre être pourrait devenir une modification de ce même être — qui par suite ne peut être traitée que comme un préjugé : un préjugé inné sans doute, mais un préjugé.

Mais il est une autre position qui ne prétend pas seulement à être admise comme certaine, mais nous oblige à l'admettre comme telle et qui par suite, elle, est plus qu'un préjugé. *Je suis* ; voilà une affirmation qui ne se fonde sur rien, mais qui par définition exclut tout fondement, qui, séparée de la conscience que nous en avons, perd toute signification ; elle n'est sans fondement que parce qu'elle fonde elle-même toute certitude (1). Mais alors la seule façon de justifier la première position, de justifier l'affirmation qu'il y a des choses hors de nous, affirmation qui ne peut être immédiatement certaine et cependant s'impose à nous irrésistiblement, consistera à montrer qu'elle est identique à la seconde position ; qu'en disant : *il y a des choses hors de nous* nous nous bornons à affirmer sous une autre forme le fait primordial et seul inconditionnellement certain : *je suis* (p. 178).

(1) On reconnaît ici le principe de la *Doctrine de la Science*, Schelling a insisté avec force sur cette idée dans *Le Moi comme Principe de la Philosophie* (surtout : I, p. 167) ; c'est parce que la réalité du moi ne peut être démontrée objectivement que nous pouvons affirmer sa nature inconditionnée ; démontrer objectivement, c'est rattacher à autre chose, c'est conditionner : le moi est position absolue de soi, le *principium essendi* et le *principium cognoscendi* sont identiques en lui.

Identité du vrai réalisme et du vrai idéalisme.

Dira-t-on que c'est là un pur idéalisme, nous répondrons : que ce n'est de l'idéalisme que pour autant que c'est du réalisme et le seul réalisme qui nous lie effectivement. En quoi consiste en effet le réalisme qui est naturel aux hommes ? Il ne consiste pas dans l'affirmation d'on ne sait quelle chose en soi qui occasionnerait la perception ; le réalisme de l'humanité est bien plus vieux que les explications, que les hypothèses de nos ingénieux mécanistes. Il consiste à affirmer que c'est cette table même que nous voyons, non un fantôme d'où l'on déduirait analytiquement l'existence d'une table qu'on ne verrait pas. Et l'idéalisme, au sens péjoratif qu'on donne à ce mot, n'est-il pas plutôt la philosophie qui nous exile dans un royaume d'ombres, nous entoure d'apparitions et fait de la vérité un simple rêve rêvé par le plus grand nombre ? — Le réalisme véritable demande seulement qu'on lui accorde que l'objet perçu est réel, est présent ; et ce réalisme qui se fonde sur une intuition vivante et non sur un processus mécanique et discursif de notions mortes, ce réalisme est le nôtre. Et c'est affaire aux philosophes des écoles, qui vivent dans le monde des phrases et des purs concepts, de vouloir déraciner ce réalisme-là. « Laissez les morts enterrer les morts, mais sauvegardez notre nature humaine dont la profondeur n'a encore jamais été mesurée par une philosophie faite de notions et d'entités logiques. »

L'idéalisme transcendantal étant ainsi défini dans son objet et dans sa méthode, il est possible d'en formuler successivement les thèses principales.

1re Thèse. — La vérité est corrélative de l'être. Le savoir pour être savoir implique l'être. « Savoir est essentiellement

un verbe actif » (1). — Plaçons-nous donc maintenant à l'intérieur du savoir.

2e Thèse. — Tout vérité est médiate, c'est-à-dire dérivée, ou immédiate et primitive. Dans ce dernier cas la vérité est absolue et a pour formule A. A ; dans le premier elle ne possède qu'une certitude dépendante ou conditionnelle (A.B) (2). Mais le savoir ne peut être considéré comme une chaîne de vérités qui toutes se conditionneraient les unes les autres, sans qu'on pût remonter à un principe absolu : cela est aussi impossible que d'admettre une file d'aveugles qui s'accrocheraient les uns aux autres et marcheraient droit sans que nul les guidât (3). — Il n'est pas plus admissible que ce soit un cercle de vérités égales sans principe commun et central prescrivant à chacune sa sphère propre dans le système de la science ; c'est en vertu d'une sorte de sous-entendu, en vertu d'une action subreptice de l'imagination

(1) Ce qui suit est à rapprocher du début du *Moi comme principe de la philosophie* : « Celui qui veut savoir quelque chose, dit Schelling (I, p. 162), veut en même temps que son savoir ait de la réalité. Un savoir sans réalité n'est pas un savoir. »
Coleridge devait dire plus tard (note de 1829 au *Friend*, p. 465) : « l'antithèse de la vérité et de l'être n'est que le résultat de la propriété polarisatrice de tout esprit fini pour qui l'unité n'est manifestée que par des opposés correspondants. »

(2) Cette idée avait été exprimée déjà par Fichte dans la *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre* (p. 92 et suiv.), et comment elle fut transformée par Schelling qui dans la *Darstellung* fait de A = B la formule de toute existence finie.

(3) Cette comparaison a été reprise par Coleridge pour montrer l'impossibilité d'une régression causale infinie (*IIe Sermon Laïque*, VI, p. 158). Il y a là une idée qui est importante et montre à quel point il avait été peu avant dans l'étude du kantisme. Le conditionné ne peut se suffire à lui-même ; il lui manque un principe qui lui confère la stabilité : est-ce bien différent de l'ontologisme prékantien ? — Pour ce qui est de l'ensemble du développement, cf. Fichte : *Ueber den Begriff* etc... surtout p. 40-41. Schelling dit d'une façon analogue (p. 163-164) : la chaîne de notre savoir va d'un conditionné à un autre conditionné ; ou bien le tout doit n'avoir aucune stabilité, ou bien il faut croire qu'il va ainsi à l'infini, ou... etc.

que l'impossibilité d'une telle conception ne nous apparaît pas aussi clairement (1).

Le principe absolu du savoir :
le Moi absolu.

3e Thèse. — Nous devons donc chercher quelque vérité absolue pouvant communiquer aux autres positions une certitude qu'elle-même n'aurait pas empruntée, une vérité inconditionnée, quelque chose qui soit parce qu'il est. En d'autres termes un savoir systématique requiert une existence absolue démontrable par une preuve ontologique (2) ; une existence qui soit à elle-même son propre prédicat, ou du moins telle que tous les autres prédicats nominaux ne soient qu'une répétition d'elle-même (p. 181).

4e Thèse. — Il ne peut y avoir qu'un seul principe tel, ceci est certain a priori : s'il y en avait deux ou plus, chacun devrait se rapporter à quelque autre qui établirait l'égale valeur de l'un et l'autre ; nous n'aurions donc pas affaire à un principe tirant sa certitude de lui-même ; et le principe une fois découvert confirmera cette vue a priori (3). — Un jugement ordinaire est conditionné, même s'il n'est pas

(1) « Ou bien notre savoir doit être absolument dépourvu de réalité, n'être qu'un mouvement circulaire perpétuel (ewiger Kreislauf), un écoulement continu et réciproque des principes particuliers les uns dans les autres, un chaos où nul élément ne se distingue, ou... (*Moi comme Principe, loc. cit.*)

(2) C'est le principe même de Fichte, on le voit ; et Schelling dans *Le Moi comme Principe* s'exprime de même.

(3) C'est à peu près l'argumentation que donne Schelling dans le *Système* (III, p. 354) : d'abord il n'y a pas de degré dans la vérité, mais comment la vérité de tous les principes (Sätze) du savoir pourrait-elle être la même si ces principes empruntaient eux-mêmes leur vérité à des principes différents qui ne seraient jamais que des anneaux intermédiaires (Vermittlungsgliedern) il faut donc qu'il y ait un seul principe médiateur dans tout savoir. Fichte raisonne d'une façon tout à fait analogue.

accidentel ; si je dis : le cercle est caractérisé par l'égalité de ses rayons, le prédicat est bien impliqué dans le sujet, mais celui-ci reste contingent, en ce qu'il suppose à la fois une cause et un percevant (1).

Le savoir requiert donc un principe absolu, inconditionné, qui est à la racine de toute certitude particulière et ne peut être qu'unique.

5° Thèse. — Ce principe, étant donné la manière dont nous l'avons posé, ne peut être une chose ou un objet. Car une chose n'est ce qu'elle est que par une autre chose. Parler d'une chose infinie et indépendante n'a pas plus de sens que de parler d'un cercle ou d'un triangle infini (2). De plus l'objet suppose le sujet. Mais d'ailleurs le principe cherché ne peut pas davantage être trouvé dans un sujet comme tel, car le sujet suppose l'objet comme l'objet suppose le sujet ; si donc notre principe doit être absolu et incondi-

(1) Ceci est encore une idée très importante chez Fichte et Schelling, qui ont tous deux admis que le principe absolu doit être tel que forme et contenu se déterminent l'un l'autre (par exemple *Système*, III, p. 362).

(2) Coleridge ajoute que le spinozisme repose sur cette contradiction qu'il démasquera dans le Ve Traité de sa *Logosophia* — ces idées nous sont déjà familières, et il est sans doute inutile d'y insister longuement. « Chercher l'inconditionné dans l'objet, dans la chose, ne peut vouloir dire le chercher dans le concept générique de chose. Car il saute aux yeux qu'un concept générique ne peut être inconditionné. Donc cela veut dire seulement le chercher dans un objet absolu qui n'est ni genre ni espèce, ni individu (principe du dogmatisme parfait). Mais ce qui est chose est en même temps objet de connaissance, donc est un anneau dans la chaîne de notre savoir, tombe par conséquent dans la sphère du connaissable et ne peut par suite contenir le fondement réel de tout savoir, de tout connaître. (*Le Moi comme Principe*, I, p. 164.) « Le principe du dogmatisme se contredit lui-même, car il suppose une chose inconditionnée, c'est-à-dire une chose qui n'en est pas une » (*ibid.*, pp. 170-171) ; cf. aussi les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine*, VII, p. 349 et un grand nombre d'autres textes. Schelling avait fait d'ailleurs remarquer avec profondeur dans les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme* (VIIe lettre) que la critique ne porte pas contre Spinoza qui avait complètement aboli la subjectivité.

tionné, il ne peut résider ni dans le sujet ni dans l'objet pris exclusivement, mais dans l'identité de l'un et l'autre (1).

6° Thèse. — Ce principe se manifeste par le *Je Suis*, que nous appellerons indifféremment esprit, moi et conscience de soi ; dans la conscience apparaît l'identité, l'implication réciproque de l'objet et du sujet. Qu'est-ce donc que ce moi ? « C'est un sujet qui devient sujet en se construisant de façon à être un objet pour soi-même, mais n'est jamais un objet que pour soi, et pour autant seulement qu'il devient sujet par ce même acte. » Le moi est donc, semble-t-il, un sujet absolu qui par un acte perpétuel de dédoublement de soi se pose comme sujet (relatif) et comme objet, termes exclusifs l'un de l'autre en même temps que corrélatifs (2).

Si l'on demande à un homme comment il sait qu'il est, il ne pourra répondre que : Je suis parce que je suis, *sum quia sum*. Si on lui demande alors, en se plaçant non plus au point de vue de la connaissance qu'il a de son existence, mais au point de vue de cette existence même, comment lui, lui individu, existe, quel est le principe de son existence, il devra répondre : je suis parce que Dieu est, ou, plus philosophiquement encore : je suis parce que je suis en Dieu (3). — Mais ce n'est que d'un point de vue inférieur

(1) Cf. *Le Moi comme Principe de la philosophie* (I, p. 165). Mais d'une façon générale la préoccupation de s'élever au-dessus de l'opposition du sujet et de l'objet qui n'a de valeur que dans le conditionné est déjà dominante chez Fichte. Schelling dans le *Système d'Idéalisme Transcendantal* arrive à cette même notion par une voie un peu différente (p. 364).

(2) Ces termes de sujet absolu et de sujet relatif ne se trouvent pas dans la 6e thèse ; mais ils sont, croyons-nous, indispensables pour comprendre la pensée de Coleridge sur ce point si important ; il y a entre eux le même rapport que dans la Doctrine de la Science entre le moi absolu et le moi divisible. Nous insisterons néanmoins plus loin sur la différence fondamentale qui sépare ce sujet absolu du moi absolu de Fichte.

(3) Coleridge semble donc adhérer ici à un immanentisme absolu, mais nous verrons, nous avons vu déjà, que cet immanentisme n'aboutit absolument pas pour lui à un panthéisme ; la doctrine qu'il sou-

que la distinction du savoir et de l'être est valable ; élevez-vous au grand, à l'éternel *Je suis,* et le fondement de l'existence et le fondement du savoir vous apparaîtront dans leur identité ; je suis parce que j'affirme que je suis, mais j'affirme que je suis parce que je suis.

Rapports du Moi absolu de Coleridge avec celui de Fichte et celui de Schelling.

Si nous nous demandons maintenant ce qu'est ce *Je suis,* nous verrons qu'il est nécessaire pour fonder l'intelligibilité du sujet, de l'objet et de leur rapport qui sans lui restent suspendus dans le vide ; Coleridge ajoute en note, après avoir critiqué le *cogito* (1) qui est selon lui tautologique ou purement analytique, qu'en tous cas il ne nous fait pas dépasser la conception du moi empirique ou conditionné et ne nous élève pas au « je suis » absolu et à la dépendance du moi fini par rapport à ce moi absolu, ce moi dans lequel nous vivons, nous nous mouvons et avons notre être, comme St Paul l'affirme divinement, différant profondément des théistes de l'école mécaniste (comme Newton, Locke, etc.) qui doivent dire : dont nous avons reçu notre être, et avec lui la vie et les pouvoirs de la vie.

Donc d'une part Coleridge est très loin de Fichte qui aurait refusé d'admettre un rapport de simple inhérence,

tient mériterait bien plutôt d'être appelée comme celle de Krause un panenthéisme. Dieu est le principe suprême qui communique toute réalité aux êtres ; et par là les êtres sont en lui, il leur est nécessaire, eux ne lui sont pas nécessaires ; il est eux, ils ne sont pas lui (on peut se référer à ce point de vue à une note dans le *Table Talk* de mars 1827, VI, p. 280).

(1) Les postkantiens ont vivement critiqué le *cogito* (a) (cf. dans le *Fondement de la Doctrine de la Science,* I, pp. 99-100). Schelling dans *Le Moi comme Principe de la Philosophie* (I, p. 105) reproche aussi à Descartes de ne s'être pas élevé jusqu'au moi absolu.

(a) On sait d'ailleurs que Kant avait le premier critiqué le *cogito* (*Critique de la Raison Pure,* Hartenstein, III, pp. 286-287, en note).

rapport déterminable au fond ontologiquement, entre le moi fini et le moi absolu, admettant que ce rapport n'a qu'une signification pratique et n'est exprimable qu'en termes de devoir ; d'autre part, si la ressemblance paraît plus réelle avec l'écrit de Schelling qui transforme, quoi qu'il en ait, le Moi de Fichte dans un sens ontologique, et le rapproche de la substance de Spinoza, il faut nous rappeler qu'une différence persiste malgré tout. Ce moi absolu tel que Coleridge le définit, c'est évidemment Dieu ; mais par là même le philosophe anglais retombe aux yeux d'un Schelling dans la vieille erreur du dogmatisme. « Je suis parce que je suis en Dieu » est une phrase qui pour un criticiste — et Schelling veut être criticiste — n'a aucun sens ; Dieu ne peut être posé comme objet ; et son identité avec le Moi n'a qu'un sens pratique en tant qu'elle se pose comme un devoir infini (cf. note I, p. 168-169). Admettons cependant que cette distinction soit sans valeur, nous devrons faire une autre remarque : Coleridge a suivi pendant longtemps le *Système d'Idéalisme transcendantal* (1) ; et brusquement il revient

(1) Il importe d'ailleurs de remarquer qu'il ne l'a pas suivi pas à pas. Bien des pièces essentielles de l'argumentation de Schelling font défaut dans la *Biographia.* Les notes marginales au *Système* (III, pp. 704-708) fournissent quelques renseignements fort intéressants, mais leur date est incertaine ; il semble très probable qu'elles sont assez postérieures à la *Biographia,* car les idées générales qui les dominent sont tout à fait différentes de celles que Coleridge exprime dans son ouvrage. Nous voudrions les indiquer brièvement ici. Schelling selon lui a tort de prétendre qu'au premier abord — la contradiction se résolvant ensuite d'une certaine façon — la vérité du savoir est incompatible avec la réalité (entendez la valeur efficace) de la volonté. Il n'y a contradiction, réplique Coleridge, que si l'on ne tient compte ni de l'espace ni du temps ; mais en réalité les termes en présence ne sont nullement contradictoires ; on peut très bien admettre que la volonté soit réelle, effective, en ce qui concerne la position respective des objets, la réalité de ceux-ci étant indépendante de cette position. Schelling réalise des abstractions ; il pose comme volonté A agissant, mais A, lorsqu'on agit sur lui, est dit vérité ; et, comme agir et subir une action sont des termes antithétiques, sont des états opposés, il en fait des choses contraires et transporte cette contradiction en A. Mais en réalité, que A agisse sur B tout en subissant l'action de C, c'est là un fait dont le comment

au *Moi comme Principe de la Philosophie,* qui est antérieur et correspond à une étape que Schelling avait dépassée dans le *Système d'Idéalisme.* L'expression Moi absolu revient bien dans cet écrit (cf. par exemple III, p. 483) ; la notion s'intègre dans le *Système,* mais elle cesse d'être au sommet. La philosophie de la nature a contraint Schelling à élargir

peut me demeurer inexplicable, mais sans que j'aie le droit d'admettre que mon ignorance de ce comment correspond à une contradiction dans le fait. Il reproche aussi à Schelling de nier, sans donner de fondement réel à cette négation, que l'objectivité et la subjectivité puissent être prédiquées l'une de l'autre de façon que le sujet soit un objet pour le sujet A et réciproquement. Il est difficile de ne pas être frappé du caractère réaliste de toutes ces critiques ; dans ces mêmes notes Coleridge fait d'ailleurs plusieurs allusions à une théorie qui serait la sienne et d'après laquelle, au lieu de faire de la perception une simple espèce du genre sensation, on mettrait la perception à la base, la sensation étant la *perceptio unius,* et ce qu'on a l'habitude d'appeler perception étant la *perceptio plurium simultanea.* On échappe ainsi à certaines difficultés du schellingisme (dualisme de sa philosophie). Par là, dit-il ailleurs, on éviterait le berkeleyisme, qui se fonde aussi sur le syllogisme suivant : toute perception est réductible à la sensation ; la sensation est purement subjective (celui qui sent, ne sent que lui), donc toute perception est subjective ; on l'éviterait en niant les deux premières propositions, en affirmant que la sensation est un minimum de perception renfermant déjà un minimum d'objectivité, la première synthèse du sujet et de l'objet. A l'appui de cette théorie Coleridge invoque des exemples tirés de la zoologie. Tout ce qu'on peut conclure de ces indications confuses et qui impliquent un rapprochement bien contestable entre le berkeleyisme et la philosophie de Schelling, c'est que Coleridge a cherché à un moment donné à critiquer le *Système d'Idéalisme* d'un point de vue plus réaliste, et tenté de fonder l'objectivité d'une façon plus concrète que Schelling. D'autres indications que nous fournissent ces notes éveillent des doutes sur la pénétration philosophique de Coleridge, il est tout à fait faux par exemple (p. 704) de dire que la limitation en général chez Schelling, qui correspond à l'acte absolu d'intellection, n'est qu'une abstraction de la seconde limitation qui correspond à l'individualité. Ces deux limitations correspondent à des moments différents de l'histoire de la conscience de soi ; mais il est impossible de dire que l'une soit une abstraction de l'autre. Il n'est pas plus justifiable de dire qu'une fois la pluralité des moi posée comme elle l'est dans la philosophie pratique, il n'y a pas de raison de ne pas admettre leur interaction puisqu'un moi peut agir sur lui-même et par suite subir une action : Coleridge semble méconnaître par là le sens véritable non seulement de toute la philosophie de Fichte et de Schelling, mais même de celle de Leibniz.

sa conception de l'absolu (1) ; elle l'a amené à voir dans la sujet-objectivité la forme de l'absolu, rien de plus ; l'Identité n'est pensable sans doute que comme une affirmation infinie de soi, et par suite comme Sujet-Objet par excellence, mais elle est en elle-même au-dessus de cet acte qui n'est que sa manifestation nécessaire. Et rien à vrai dire ne serait plus faux que de voir dans l'Identité une abstraction, puisque seule au contraire elle est réelle, que seule elle est absolue, aucune différenciation n'y introduisant encore le moindre germe de relativité, puisque la réflexion reste à jamais impuissante à la saisir, et que seule l'intuition intellectuelle peut l'atteindre dans son unité concrète (2), éternelle et indivisible. Il n'en reste pas moins que le *Je suis* de Coleridge, qui n'est au fond qu'une expression de l'Identité schellingienne et correspond par suite à un degré inférieur de réalité, a néanmoins l'air d'être plus concret. En tous les cas, aux yeux de celui qui n'a pas parcouru le labyrinthe de la métaphysique de Schelling et n'a pas compris comment, dans une synthèse aussi vaste sinon aussi rigoureusement cohérente que l'hegelianisme, elle fait place à tous les aspects de l'activité humaine considérée comme autant d'expressions authentiques de la même réalité, il semble

(1) Nous ne voulons pas étudier à fond ici la question extrêmement obscure et difficile des rapports de la notion de moi absolu et de celle d'identité. Schelling a dit dans la *Darlegung des Wahren Verhältnisses,* etc., que Coleridge connaissait (VII, pp. 53-54), que par le moi absolu il n'a jamais entendu que « l'affirmation absolue de soi et par suite la Forme éternelle dans l'Essence éternelle ». D'autres textes, qu'il ne connaissait pas (en particulier *Bruno,* IV, p. 289, *System der Gesammten Philosophie,* VI, p. 510) semblent autoriser à admettre qu'entre l'identité et le moi absolu il n'y a pas une différence aussi radicale qu'on le croirait d'abord : le moi serait l'identité de la connaissance infinie en tant que posée comme objective et du concept de cette connaissance ou du principe de la conscience ; ou encore la pensée infinie s'objectivant dans le fini.

(2) En réalité elle n'est ni concrète ni abstraite, mais bien supérieure à l'opposition du concret et de l'abstrait, puisque (cf. Bruno, IV, p. 240) elle est l'unité absolue de l'intuition et de la pensée discursive.

que le *Je Suis* tel que Coleridge l'établit se rapproche davantage de l'objet de la foi religieuse — de la foi qui fut la sienne. Et là est le point important. Comme l'a vu M. Shawcross (Introduction, LXIX - LXX et note, p. 269) qui paraît d'ailleurs se faire de la métaphysique schellingienne une idée peut-être discutable, (1) Coleridge s'efforce déjà dans cette 6e thèse d'employer autant qu'il est possible ces prémisses, qu'il emprunte au *Système d'Idéalisme* et au *Moi comme Principe de la philosophie,* à établir un Dieu sinon personnel, du moins en un certain sens transcendant. Fonder le théisme sur la théorie du moi était chose hardie, sans doute impossible ; on comprend cependant qu'il l'ait tenté. Dieu n'était pour lui au fond qu'un moi absolu, mais en un sens bien différent de celui de Fichte : un moi infiniment vaste, un moi qui fonderait le nôtre et l'envelopperait, un moi, c'est-à-dire une affirmation vivante et perpétuelle de soi dont notre individualité ne serait qu'un écho, non pas illusoire sans doute, mais affaibli. Le rapport de l'homme à Dieu ainsi conçu devient singulièrement clair pour une âme religieuse, et permet de trouver à un fait comme la prière par exemple, une signification profonde (2). — Mais Coleridge

(1) C'est ainsi qu'il dit qu'entre sujet et objet, intelligence et nature, il n'y a chez Schelling qu'un lien de pure nécessité logique. Rien n'est plus inexact, il y a un lien véritablement interne, réel et métaphysique. La nécessité logique n'apparaît jamais dans son œuvre que comme dérivée, extérieure, relative.

(2) Il est difficile, si on interprète ainsi cette théorie, de ne pas la rapprocher d'une philosophie religieuse comme celle de James par exemple, qui dans la dernière partie de l'*Expérience Religieuse* émet des hypothèses assez analogues à celles-là. Les différences certes sont nombreuses (a) ; mais peut-être n'aurait-on pas raison de dire que les idées de James s'appuient sur une base psychologique, psychopathologique, etc., qui faisait défaut à Coleridge. Celui-ci avait son expérience intérieure, son expérience de poète, et de croyant, plus riche qu'aucune autre en crises multiples pendant lesquelles affleuraient soudain à la conscience des certitudes ou au contraire des doutes qui lentement avaient germé dans le sous-sol de l'esprit ; crises au cours desquelles s'élançaient magnifiquement en gerbes de lyrisme les flots de poésie imaginative et émotionnelle qu'il portait en lui.

(a) On sait que James admettrait volontiers un polythéisme qui eût répugné au contraire singulièrement à Coleridge.

devait s'apercevoir qu'une telle conception n'était pas compatible avec la métaphysique de Schelling — du moins telle qu'il la comprenait —, que celle-ci n'était qu'un panthéisme déguisé, et que par suite il importait de la rejeter (1).

Ayant ainsi opposé le Moi absolu au sujet relatif de la connaissance, et montré que du point de vue du savoir l'esprit ne se connaît que par lui-même, Coleridge conclut :

L'Esprit comme synthèse vivante du fini et de l'infini.

VIIe Thèse. — Le moi n'a besoin d'aucun autre prédicat que la conscience qu'il a de lui-même, l'essence d'un esprit consiste dans le fait qu'il se représente lui-même. Mais alors, puisque là est la seule vérité absolue sur la certitude de laquelle se fonde la réalité de tout notre savoir, il en résulte que l'esprit dans tous les objets qu'il considère, ne considère jamais que soi. Ceci une fois établi, la réalité immédiate de tout savoir intuitif est sauvegardée. (2) — Un esprit,

Mais il est extrêmement difficile de discerner ce qui dans les idées d'un philosophe est attribuable à des causes purement psychologiques et ce dont on ne peut rendre compte que par des raisonnements plus ou moins abstraits et métaphysiques. Il semble cependant, comme nous l'avons maintes fois indiqué, que la conception que Coleridge se faisait de Dieu répondît à des exigences plus profondes que des besoins purement spéculatifs, et qu'il faille dans son explication faire au facteur psychologique une place très importante. Rappelons d'ailleurs que ces distinctions et subdivisions sont toujours artificielles, et qu'en méconnaissant les réactions réciproques du vital et de l'intellectuel on tomberait dans les pires erreurs de cette psychologie des facultés que Coleridge même a tant fait pour détrôner.

(1) Les *Sermons laïques* de 1816-1817, sur lesquels nous reviendrons lorsque nous esquisserons le système définitif de Coleridge dont ils renferment certains éléments importants, montrent bien plus clairement à quel point les divergences étaient réelles et profondes. Car Coleridge insiste là beaucoup sur la question religieuse, qui en somme n'apparaît qu'incidemment dans la *Biographia.*

(2) Voici les principaux textes de Schelling auxquels il importe de se référer :

Abhandlungen, I, pp. 365-367 ; Schelling indique dans ce passage que, puisque je ne me connais que par moi, il est absurde de demander pour le moi un autre prédicat que la conscience de soi. « C'est

avons-nous dit déjà, est ce qui est propre objet, ce n'est cependant pas originairement un objet, mais un sujet absolu pour lequel tout, lui compris, peut devenir un objet. Ce doit donc être un acte, tout objet comme objet étant mort, fixé, incapable d'agir par soi-même, et nécessairement fini. — Mais l'esprit, qui primitivement est l'identité du sujet et de l'objet, doit rompre cette identité pour en prendre conscience. (1)

Mais ceci implique un acte ; il s'ensuit que la volonté est le fondement nécessaire de la conscience de soi ; l'esprit conscient de soi est une volonté et la liberté doit être affirmée comme un principe de la philosophie, et ne peut en être déduite. (2)

seulement dans l'intuition qu'un esprit a de soi qu'il y a identité de la représentation et de l'objet. » Il faut donc démontrer « que l'esprit en tant qu'il a intuition d'objets en général ne fait qu'avoir intuition de soi ». Mais l'esprit est ce qui n'est objet que pour soi ; ce qui cependant n'est pas originairement objet, mais est un sujet absolu pour lequel tout (jusqu'à lui-même) est objet. Et en effet ce qui est objet est quelque chose de mort, d'immobile, quelque chose qui n'est pas capable d'agir par soi mais ne peut-être que l'objet d'un acte, etc...

Système d'Idéalisme (III, p. 368). Le moi n'étant pas une chose on ne peut le définir que par ce fait qu'il n'est pas une chose. « Le caractère du moi consiste précisément en ce qu'il n'a pas d'autre prédicat que la conscience de soi. »

Le lien entre cette théorie du moi et le caractère intuitif du savoir est évident ; Schelling a insisté sur cette solidarité dans l'Introduction aux *Ideen*.

(1) C'est le principe même de la méthode de Schelling ; cf. *Système d'Id. Transc.*, III, p. 389, p. 631, etc. Schelling a plus tard bien caractérisé cette méthode dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* (X, 97-98) ; elle consiste à mener le moi jusqu'à un certain état *a*, dont nous, philosophes, nous nous rendons compte, et à indiquer par quel processus d'antithèse et de synthèse le moi prend lui-même conscience de cet état ; mais en en prenant conscience il l'a déjà quitté ; il est à un second état dont il faut qu'il ait maintenant intuition ; il viendra en *c*, etc. Bref, il y a dans le moi une activité illimitable et idéale qui est tendance infinie à avoir intuition de soi ; cette activité dépasse toutes les synthèses objectives qu'elle constitue avec l'activité réelle qui, elle, est limitable, elle les dépasse de façon à en prendre conscience.

(2) Cf. *Abhandlungen*, I, p. 401 : « l'acte du vouloir est la condition suprême de la conscience de soi... l'esprit est un vouloir primitif...

VIIIe Thèse. — Ce qui est originairement objectif étant par suite comme tel nécessairement fini, puisque l'esprit n'est pas originairement un objet, et que le sujet n'existe que par opposition avec un objet, l'esprit ne peut être primitivement fini. Mais remarquons que — en vertu de la corrélation des deux termes — il n'est originairement pas plus sujet qu'objet ; il est l'identité des deux termes ; il n'est par suite ni exclusivement fini, ni exclusivement infini : il est synthèse du fini et de l'infini. « C'est dans l'existence, la conciliation et le retour de cette contradiction que consiste le processus, et le mystère de la production et de la vie » (1). Arrêtons-nous un instant à ce point très important dans le développement de la pensée de Coleridge, que nous reproduisons ici avec une littéralité que l'on jugera peut-être excessive. — Nous

etc. » La volonté a toujours été pour Schelling, comme pour Fichte, quoique en un sens un peu différent, à la racine des choses. Et nous ne croyons pas qu'il faille à ce point de vue distinguer deux périodes dans sa philosophie. Pour ce qui est de la liberté comme principe de la philosophie, on peut voir *Le Moi comme Principe* (I, p. 77) ; « le commencement et la fin de toute philosophie est — Liberté. »

Et *Syst. d'Id.* (III, p. 376) : « ... le commencement et la fin de cette philosophie est la liberté, l'absolument Indémontrable, qui ne se prouve que par soi-même. » La philosophie de Schelling a tenté, semble-t-il, avant tout, d'être une philosophie de la liberté ; il écrivait dans la *Philosophie de la Révélation* (IIe Abt., III, p. 256) : « La liberté est notre suprême (unser Höchstes), notre Divinité, c'est elle que nous voulons comme cause dernière de toute chose. » La notion de liberté a d'ailleurs subi une transformation progressive pendant le cours du développement de sa doctrine.

(1) Schelling dit de même dans les *Abhandlungen* (I, p. 367) : « L'objet étant en tant que tel nécessairement fini, l'esprit doit originairement n'être pas fini ; d'autre part, comme il ne devient esprit que pour autant qu'il se devient objet, donc qu'il devient fini pour soi, il n'est pas non plus infini ; il est l'unité originelle de l'infini et du fini... finitude et infinitude ne sont unies originairement que dans l'essence d'une nature spirituelle. » C'est là une idée fondamentale chez Schelling : cf. un texte très significatif dans l'Introduction aux *Ideen* (II, pp. 36-37). « C'est sur cette union primitive que repose la nature de notre esprit et de tout notre être spirituel. » A cette dualité du fini et de l'infini correspond la dualité de l'activité réelle et de l'activité idéale dans le *Système*.

Schelling devait insister beaucoup dans le *Bruno* sur cet aspect de l'identité, qui en tant qu'éternelle est synthèse du fini et de l'infini.

sommes partis de l'idée qu'un principe absolu est indispensable au savoir, qui, sans ce principe, reste suspendu en l'air et ne saurait constituer un système. La rationalité du savoir implique une position absolue. Cette position étant inconditionnée et nécessairement unique ne peut être cherchée ni dans le sujet ni dans l'objet considérés exclusivement ; il faut donc remonter à l'identité du sujet et de l'objet. Cette identité ne peut, selon Coleridge (1), être trouvée que dans le *Je suis* — dans le Moi absolu, Moi qui n'est ni sujet ni objet, mais devient l'un et l'autre par le même acte de dédoublement de soi. Ce moi absolu est principe du savoir comme il est principe de l'existence. — De cette définition du Moi nous concluons immédiatement qu'il est essentiellement, exclusivement conscience de soi, qu'il n'y a pas d'autre connaissance que la connaissance de soi (puisque seule la connaissance de soi implique immédiatement l'identité du sujet et de l'objet qui, seule elle-même, est principe inconditionné) ; nous concluons en même temps que le moi étant éminemment conscient ne peut s'immobiliser dans son identité, mais doit tendre à en avoir intuition — et par suite est un acte. Enfin nous reconnaissons que l'esprit, étant identité du sujet de de l'objet, doit réunir les caractères de l'un et l'autre, doit donc être à la fois fini (puisque tout objet est le produit clos d'une intuition) et infini (puisque le sujet n'est que la tendance infinie à avoir intuition de soi). Et la vie de l'esprit n'est pas autre chose que le développement qu'engendre cette contradiction interne (2).

(1) C'est précisément en somme ce que le Système d'identité contestera.

(2) Il nous semble qu'on peut reconnaître avec Schelling que c'est au fond Leibniz qui pour la première fois affirma que la vie n'est rationnellement intelligible que par une synthèse de l'infini et du fini. La monade n'est pas autre chose que cette synthèse même ; et le principe de l'idéalisme transcendantal tel que Schelling et Coleridge le comprennent vient directement de la monadologie.

La philosophie totale :
la conscience absolue de soi.

IXe Thèse. — L'acte primaire de dédoublement de soi que nous avons posé comme principe est indirectement le fondement (1) de toute science ; mais est immédiatement celui de la philosophie transcendantale et d'elle seulement. Remarquons en effet qu'il ne s'agit ici que de la philosophie transcendantale, qui n'est qu'une des deux sciences polaires dont nous avons montré auparavant la possibilité. Le principe absolu que nous avons établi et qui n'est autre que l'acte et l'évolution de la conscience de soi, est un principe absolu quant à la connaissance, non quant à l'être. Mais si nous nous élevions au point équatorial où les deux sciences viennent se confondre nous en viendrions à une philosophie indivise et totale. « En d'autres termes la philosophie se transformerait en religion, et la religion embrasserait la philosophie. Nous commençons par le « Je me connais » pour finir par le « Je suis » absolu. Nous partons du moi pour perdre et retrouver tout moi en Dieu. » — Et la Xe thèse vient fournir quelques éclaircissements sur les rapports des deux sciences.

Xe Thèse. — La conscience de soi est non une forme d'être mais une forme de savoir, la forme supérieure du savoir. Et remarquons comme nous l'avons fait déjà que même si nous posons l'objectif comme premier, nous ne pouvons dépasser la conscience ; car de deux choses l'une : ou bien nous serons repoussés à l'infini de principe en principe — et alors notre raison serait impuissante à établir ce qui est la fin de toute raison : l'unité, la systématisation — ou bien nous devons arbitrairement interrompre la

(1) Toutes ces idées, ainsi que celles de la 1re partie de la thèse X, sont exprimées par Schelling dans le *Système d'Idéalisme Transcendantal*, III, pp. 354-356 ; cf. appendice G, p. 269.

série, et affirmer quelque chose d'absolu qui est, en et par soi, à la fois cause et effet, sujet et objet, ou plutôt l'identité de l'un et l'autre. Mais ceci n'étant possible que dans la conscience de soi, nous retombons dans la conscience que nous croyions pouvoir dépasser. C'est ainsi que le vrai système de la philosophie de la nature place la seule réalité des choses dans un Absolu qui est à la fois cause et effet de soi (1) — dans l'identité absolue du sujet et de l'objet qu'il appelle nature et qui, à la puissance supérieure, n'est rien d'autre que la volonté consciente de soi. C'est en ce sens que Malebranche a eu parfaitement raison de dire (2) que nous voyons tout en Dieu, et que Hobbes, Hartley, et ceux des Grecs qui furent leurs maîtres ont raison de

(1) On remarquera que cette phrase, qui correspond aux préoccupations religieuses, théologiques même de Coleridge, ne se trouve pas chez Schelling, que Coleridge dans tout ce passage reproduit textuellement.

(2) Ce passage semble montrer que Coleridge comprend mal Schelling et en tous les cas n'est nullement d'accord avec lui. Jamais Schelling n'aurait dit qu'en aucun sens il put être vrai que nous voyons les choses en Dieu. On peut voir à ce sujet le *Syst. d'Id. Transc.*, III, p. 530 ; mais le texte qui nous éclaire le mieux sur l'opinion de Schelling en ce qui concerne l'idéalisme de Malebranche se trouve dans la *Darstellung des wahren Empirismus* (qui ne fut publiée que dans ses *Œuvres complètes*, après sa mort par conséquent ; X, p. 235). « L'idéalisme, dit-il, en voulant séparer ce qui connaît de ce qui est, en vient à refuser l'existence à ce qui n'est que connaissable sans être soi-même connaissant, à voir partout du connaissant, du spirituel. Mais ce sont là des explications dont nous ne voulons plus et qu'on a rejetées radicalement le jour où est apparue l'identité interne de la nature et de l'esprit : auparavant l'idéalisme menaçait toujours de reparaître, et le fichtéisme n'a été que son explosion (Ausbruch) dernière. » (a) - Coleridge en rapprochant l'idéalisme transcendantal de la philosophie de Malebranche, en méconnaissant la différence fondamentale qui les séparait, et surtout ce fait que Malebranche ne semble pas s'être élevé à une notion vraiment cohérente de l'immanence, paraît donc avoir fait preuve de cet esprit de confusion qui n'est que l'imitation, la caricature de l'esprit de synthèse, et qui est trop souvent à la racine des éclectismes.

(a) Schelling a également critiqué Locke (par exemple dans le *Système*, III, p. 531), et sa philosophie, bien plutôt qu'elle ne synthétise Locke et Malebranche, les réfute tous deux.

dire que tout vrai savoir suppose une sensation antérieure, la sensation n'étant que la première révélation de l'intelligence dans le processus de construction de soi.

Difficultés et équivoques de cette théorie.

Il est remarquable que ce soit dans ces deux thèses, qui extérieurement paraissent être du Schelling tout pur, que se marque le plus complètement la divergence entre Coleridge et Schelling. Tous deux sont d'accord, semble-t-il, pour opposer la philosophie transcendantale qui reste à l'intérieur du savoir, qui ne peut par suite dépasser le principe de la conscience de soi, et la philosophie de la nature qui part, elle, de l'objectivité, d'un principe de l'être ; d'accord pour reconnaître que cette opposition est au fond sans portée, puisque la philosophie de la nature doit admettre un absolu, c'est-à-dire un sujet-objet qui, à une puissance supérieure, n'est autre que l'intelligence elle-même ; d'accord pour affirmer par-delà ces deux sciences polaires une philosophie indivise, totale. — Oui : mais prenons-y garde. Qu'est-ce pour Coleridge que cette philosophie totale ? Il le dit expressément : c'est la religion. Rien de tel pour Schelling (1) ;

(1) Les rapports de la philosophie et de la religion chez Schelling sont assez complexes ; la religion apparaît au terme de la construction philosophique ; elle est un de ses sommets, et par suite elle n'en est pas à proprement parler distincte. « Lorsque la réflexion, nous dit-il dans le *Système*, (III, p. 601) s'élève jusqu'à cet absolu qui est le principe commun de l'harmonie entre la liberté et l'intelligence, le système de la Providence surgit pour nous, c'est-à-dire la Religion au seul sens vrai du mot » ; dans le traité *Des Rapports de la Philosophie de la Nature et de la Philosophie en général* (V, p. 108) il dit que « la religion n'est que la spéculation elle-même en tant qu'elle s'est élevée à une intuition inébranlable et objective ». Ailleurs il parle de la religion « comme de l'intuition pure de l'infini » (*Méth. des Etudes Acad.*, V, p. 278), et dit d'elle « qu'elle se tourne vers l'intuition de l'infini dans le fini ». (*ibid.*, p. 293) D'une façon générale la religion correspond évidemment à une intuition, mais à une intui-

cette philosophie supérieure c'est celle qu'il a exposée dans des écrits que Coleridge ne connaissait pas encore et dont il ne connut jamais que quelques-uns : dans la *Darstellung* de 1801 et dans les *Fernere Darstellungen* de 1802, dans le *Bruno* (1802), dans les *Leçons sur la Méthode des Etudes Académiques* (1803), etc. Or, à aucun titre on ne peut dire que cette philosophie soit religion ; et le principe d'où elle part, le principe dont elle n'est que le développement, le principe qu'elle se borne à manifester à toutes ses puissances ne peut s'exprimer sous la forme d'un *Je suis*. Dans la *Darstellung* inachevée de 1801, que Schelling déclara plus tard être le seul exposé rigoureusement scientifique de sa doctrine dans son ensemble (cf. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, X, p. 147-150), la question de l'existence n'est pas posée (cf. *loc. cit.*, note p. 148-149) ; et c'est parce que le système ne s'occupe que de l'essence (du Was) des choses qu'il n'est vraiment ni réalisme ni idéalisme au sens habituel (cf. *Darstellung*, IV, p. 141 en note) ou qu'il est si l'on veut un idéalisme absolu.

Coleridge au contraire ne s'élève pas à ce point de vue ; sa philosophie supérieure, pour autant qu'on l'entrevoit, reste une ontologie qui se superpose bizarrement à la philosophie de la nature et à l'idéalisme transcendantal ; et c'est sur cette ontologie, sur cette affirmation infinie, éternelle, sur cette notion d'un *Je suis* qu'il crut pouvoir fonder le théisme, alors que ces principes ne pouvaient conduire qu'à

tion qui s'intègre dans le développement philosophique. Dans sa dernière philosophie sa pensée sur ce point s'est quelque peu modifiée ; la science rationnelle, devait-il dire, ne fonde que la possibilité de la religion ; elle est impuissante à fournir une religion réelle. Seule la philosophie positive nous permet de découvrir la religion philosophique, celle qui a à comprendre réellement les religions données, mythologique et révélée. Le besoin de Dieu, le besoin de poser Dieu hors de la raison est un besoin pratique, un vouloir de l'esprit qui ne peut se résigner à rester enfermé dans sa propre pensée (*Philosophie de la Mythologie*, IIe Abt ; I, p. 569). Un rapprochement s'impose d'ailleurs, nous le verrons, entre cette attitude et celle de Coleridge dans sa dernière philosophie.

un idéalisme subjectif comme celui de Fichte, qui ruinait le concept de Dieu, ou à une doctrine équivoque et panthéistique en son fond comme celle que Schelling avait professée dans *Le Moi comme Principe de la philosophie*, et qui n'était qu'un spinozisme fondé sur la substantification du moi de Fichte.

De ces difficultés Coleridge devait prendre conscience en même temps que de la signification véritable de la philosophie de Schelling (1). Et plus tard, tout à la fin de sa vie, il devait dire (28 juin 1834, *Table Talk*, VI, p. 519-520) que les recherches métaphysiques de la fin du premier volume de la *Biogr. Lit.* étaient prématurées et insuffisamment élaborées, tout en contenant d'ailleurs des fragments de la vérité. « Je suis émerveillé moi-même de penser combien mes vues de maintenant sont plus profondes et cependant plus claires ; le cercle se referme ; l'idée, achevant sa révolution, aboutit au sens commun. » — Comment devait-il échapper aux difficultés que nous signalions, nous l'indiquerons rapidement dans notre dernière partie ; mais il est facile de voir dès maintenant qu'une seule voie lui était ouverte. Il lui fallait montrer que la raison spéculative est impuissante à dépasser par ses seules forces le panthéisme, et que seule la foi (2), synthèse parfaite de la raison et de la volonté, nous permet d'atteindre le Dieu vivant (cf. surtout le *Friend*

(1) Sans doute lorsqu'il lut certains articles dans le *Journal de Physique Spéculative*, peut-être même la *Darstellung*, les *Jahrbücher der Medizin* des années 1806-1807 (qui contenaient les *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* et les *Aphorismen über die Naturphilosophie*) et *Philosophie et Religion*. C'est, pensons-nous, à la suite de cette lecture qu'il devait ranger ouvertement dans le *Friend* de 1818 (II, p. 471) Schelling parmi les panthéistes. (cf. à cet égard l'Introduction de W., p. 59-62 et W. III, p. 707.) Voir la IVe note complémentaire, p. 276.

(2) Il est d'ailleurs à remarquer que cette dernière philosophie n'est à aucun degré, du moins aux yeux de Coleridge, un irrationalisme ; la foi n'est que la raison dans l'actualisation de toutes ses puissances ; elle en est l'expression supérieure, elle en est l'achèvement parfait — elle n'en est pas réellement distincte.

de 1818, II, note p. 465, p. 471-472 ; *Aids to Reflection*, I, p. 211-216).

Le développement synthétique de l'Esprit.

Coleridge, s'appuyant sur les thèses qu'il vient d'établir, va maintenant construire la théorie de l'imagination qui en effet est en somme son objet principal. Nous avons vu que l'intelligence n'est pas une qualité qui s'ajouterait à une substance, mais un développement de soi ; et si nous faisons abstraction de tout ce qui n'est que degré, nous pourrons nous la représenter comme un pouvoir indestructible consistant en deux forces opposées et dirigées en sens contraires ; l'une est purement tendance à s'objectiver, l'autre est tendance à avoir intuition de soi dans l'objet. Il sera possible de déduire, de construire par une série d'intuitions les schèmes successifs qui doivent résulter de tels principes pour aboutir finalement à l'intelligence humaine (p. 188) (1).

Descartes, parlant en naturaliste et à l'imitation d'Archimède, disait : « donnez-moi la matière et le mouvement, et je vous construirai l'univers ; il voulait évidemment dire par là : je vous rendrai intelligible la construction de l'univers. De même le philosophe transcendantal dit : donnez-moi

(1) Coleridge à ce propos cite une classification des facultés contenue dans un article de lui paru dans les *Omniana* de Southey (on trouvera ce passage dans le volume de l'édition Bohn, p. 383-384) : il y distingue le *pouvoir d'imitation, volontaire et automatique, l'imagination* ou pouvoir qui informe et modifie ; la *Fancy*, pouvoir d'agrégation et d'association ; *l'entendement* ou pouvoir régulateur (regulative) qui substantifie et réalise, la *raison spéculative, vis theoretica et scientifica*, ou pouvoir par lequel nous produisons ou tendons à produire l'unité, la nécessité et l'universalité dans tout notre savoir au moyen de principes *a priori* (étant *a priori* tout ce qui, quoique connu à l'occasion de l'expérience, nous apparaît comme ayant dû préexister à l'expérience pour la rendre possible), la *volonté* ou raison pratique ; la *faculté de choix* (*Willkühr* des Allemands) et, distincte à la fois de la volonté morale et du choix, la *sensation de la volition*.

une nature constituée par deux forces, dont l'une tend à l'expansion infinie, tandis que l'autre tend à se saisir, à se reconnaître dans cette infinitude, et je ferai surgir devant vous le monde des intelligences avec le système complet de leurs représentations. Toute autre science présuppose l'intelligence comme existant déjà intégralement ; le philosophe la contemple dans sa croissance, et représente pour ainsi dire à l'esprit son histoire depuis sa naissance jusqu'à sa maturité (p. 195-196) (1). Et Coleridge montre avec beaucoup de raison que c'est Kant qui, par son *Essai* pour introduire les quantités négatives en philosophie, a posé la première pierre de ce vaste édifice, c'est lui qui le premier a distingué l'opposition logique et l'opposition réelle, les contraires et les contradictions (2). C'est en nous appuyant sur cette distinction que nous pourrons concevoir deux forces essentiellement opposées, opposées par nature, antérieurement à toute direction, et telles qu'il sera possible au contraire d'en déduire les conditions de toute direction possible ; sans que ces forces, toutes deux infinies, toutes deux indestructibles, s'annihilent l'une l'autre. Nous aurons à chercher quel est le produit de ces forces ; ce produit ne pourra être qu'une interprétation des deux forces, et

(1) C'est tout le *Système d'Idéalisme transcendantal* ; Schelling dit expressément (III, p. 427) : « Descartes disait comme physicien : donnez-moi la matière et le mouvement, et je vous construirai l'univers. Le philosophe transcendantal dit : Donnez-moi une nature composée d'activités opposées, dont l'une va à l'infini, dont l'autre tend à avoir intuition de soi dans cette infinitude, et je vous ferai surgir l'intelligence avec le système total de ses représentations. Toute autre science présuppose l'intelligence comme déjà constituée, le philosophe la considère dans son devenir et la fait pour ainsi dire surgir devant vos yeux. »

(2) Il est à remarquer que Schelling lui aussi admirait beaucoup cet écrit de Kant auquel il renvoie dans les *Abhandlungen* (W, p. 430 en note). Cette distinction de l'opposition logique et de l'opposition réelle, qui devait avoir une influence considérable sur le développement de la philosophie postkantienne, se rattache à l'idée fondamentale de Kant que la logique du réel, la logique transcendantale n'est pas la logique formelle : qu'il y a une logique objective.

devra participer de l'une et l'autre ; il se distinguera évidemment du résultat de forces qui seraient finies et ne se différencieraient l'une de l'autre que d'une façon relative et accidentelle. Et au terme du progrès notionnel par lequel nous nous élèverons peu à peu dans l'histoire de la conscience de soi, il nous sera possible de passer de la notion au fait (from notional to actual), en contemplant dans l'intuition le pouvoir unique dont nous serons partis, avec les forces qui lui sont inhérentes. Et Coleridge indique que « la solution même découvrira l'instrument qui rend cette intuition possible tout en révélant à qui et pour qui elle est possible » (p. 198-199). Pour quiconque connaît le *Système d'Idéalisme,* ceci n'a rien de mystérieux ; il nous apprend en effet que l'intuition esthétique n'est que l'intuition intellectuelle objectivée, et que par suite l'art est à la fois le seul organon et le seul document authentique et éternel de la philosophie (*Système,* III, p. 627) (1). L'idéalisme transcendantal tout entier tient entre l'intuition intellectuelle et l'intuition esthétique. L'art est le couronnement de l'histoire que la philosophie retrace ; c'est en lui que l'esprit prend pleinement conscience de ses propres puissances, en les découvrant manifestées avec une évidence absolue dans les œuvres du génie. Avec l'intuition esthétique le cercle se referme, tout ce qui n'était posé dans l'esprit que pour le philosophe, l'est maintenant pour l'esprit lui-même.

Echec de l'entreprise de Coleridge.

Et c'est à ce point de son développement, au moment où une construction est rendue possible qui elle-même fondera

(1) Schelling dit ailleurs (III, p. 351) que seul l'acte esthétique de l'imagination rend possible cette réflexion (Reflektiertwerden) de l'absolument inconscient de ce qui n'est absolument pas objectif, etc.

d'une façon inébranlable la théorie de l'imagination, que Coleridge s'arrête brusquement, supposant une lettre d'un ami qui lui assure qu'on ne peut rien comprendre à ses théories : elles sont, lui dit-il, au rebours du sens commun et en tous les cas ce n'est pas dans une *Biographie Littéraire* qu'on intercale des digressions aussi abstruses et aussi longues ; cela évoque Berkeley et son *Traité sur l'eau de goudron* qui finit par des considérations sur la Trinité (p. 198-201).

Pourquoi ? Quelles sont les raisons pour lesquelles Coleridge s'est contenté d'exposer en une demi-page (voir plus loin) une théorie dont il venait d'établir longuement les fondations ? Remarquons de plus avec M. Shawcross (Introduction, p. LXXVI) que ces idées ne se retrouvent absolument pas dans la longue critique qu'il fait de Wordsworth au IIe volume de la *Biographie,* critique fort intelligente, mais qui ne se fonde sur rien de métaphysique. Faut-il donc admettre avec le même auteur que Coleridge s'aperçut — un peu tard vraiment — que cette théorie de l'imagination était difficilement compatible avec sa propre philosophie religieuse, et qu'il préféra en finir au plus vite avec une question qui menaçait de devenir embarrassante ? Il semble bien que ce soit la seule façon de résoudre le problème ; car il est absurde de penser avec Ferrier que si Coleridge s'est arrêté, c'est que Schelling n'avait lui-même guère insisté sur la théorie de l'imagination et n'était plus là pour le soutenir en lui fournissant des textes à copier. Cette pseudo-solution repose sur une inexactitude, — car la partie esthétique du *Système,* si concise soit-elle, est des plus nettes, — et d'ailleurs elle implique une conception évidemment simpliste des rapports de Coleridge et de Schelling. L'explication de M. Shawcross a un défaut, il faut le reconnaître : c'est qu'on ne voit pas pourquoi Coleridge, s'il aperçut les dangers de cette théorie, en conserva les substructures. Mais il y a là une difficulté qui en tout état de cause subsistera ; nous croyons donc que Coleridge découvrit

que ces principes menaient ou pouvaient mener au panthéisme, et il est certain que ce qu'il nous dit de l'imagination (p. 202) ne contribue pas à dissiper les équivoques qui planent sur l'ensemble de la théorie. L'imagination est un pouvoir ésemplastique (1), nous a-t-il été dit déjà ; c'est donc un pouvoir d'unification réelle. Mais il faut distinguer l'Imagination primaire et l'Imagination secondaire. Celle-là est « le Pouvoir vivant et l'Agent premier de toute perception humaine, et comme une répétition dans l'esprit fini de l'acte éternel de création dans le *Je suis* » p. 202). Voilà qui est peu clair : il ne sert de rien de dire avec M. Shawcross (*loc. cit.*, p. 67) : « c'est l'imagination universellement active dans la conscience (créatrice en tant qu'elle extériorise le monde des objets en l'opposant au moi) ». Le lien entre l'esprit fini, où l'acte de création se « répète », et le *Je suis*, et Dieu qui n'est en somme que cet acte même, reste obscur. Que signifie ce mot de répétition ? C'est une de ces expressions équivoques que Coleridge excelle à trouver ; si l'être fini participe au *Je suis*, il n'y a pas de répétition à proprement parler ; c'est l'acte lui-même qui s'accomplit en lui ; si l'être fini est distinct de ce *Je suis*, nous demanderons quel est le fondement de la finitude des êtres ; dira-t-on qu'il réside dans l'imagination divine ? Rien ne permet de penser que telle soit l'idée de Coleridge. La vérité, nous y insistons, est qu'il a cru pouvoir concilier une doctrine de l'immanence

(1) Nous ne reviendrons pas longuement sur les discussions interminables qu'a soulevées l'emploi de cette expression dont on rencontre en effet l'équivalent (In-eins-bildung) chez Schelling. De Quincey et Ferrier y voient la preuve flagrante du plagiat, parce que Coleridge dit (I, p. 107) qu'il n'a rencontré le terme nulle part et l'a forgé lui-même ; mais Ferrier à l'appui de son dire cite deux textes (des *Ideen* et des *Leçons sur la Méthode des Etudes Académiques*) que Coleridge ne connaissait sans doute pas ; ce terme se trouve à vrai dire dans la *Darlegung des wahren Verhäaltnisses* (VII, p. 60). Mais Coleridge ne connut cet écrit que fort tard et nous trouvons déjà l'expression en question distinguée de la fantaisie dans une note de 1810 (*Anima Poetae*, p. 236). D'ailleurs peu importe : même s'il a emprunté le mot à un Allemand l'idée de l'ésemplasie était à lui, nous l'avons vu.

avec son théisme, sans avoir nulle part indiqué le mode de conciliation.

L'imagination secondaire est un écho de la première, qui co-existe avec la volonté consciente et est identique quant au genre de son action à l'imagination primaire, tout en en différant par le degré et le monde de son opération. « Elle dissout, diffuse, dissipe pour recréer, ou là où ce processus est rendu impossible, elle tend cependant à idéaliser et à unifier tout événement. Elle est essentiellement vivante, de même que les objets (comme tels) sont essentiellement fixés et morts. »

Une fois de plus (1) c'est donc par l'idée de la vie qu'une conciliation tout au moins apparente peut être établie. L'imagination primaire et l'imagination secondaire sont toutes deux vie, progrès ; en ce sens elles sont identiques ; elles sont toutes deux l'expression de la Vie éternelle qui est la Vie divine, affirmation créatrice infinie dont notre existence n'est que l'écho affaibli. Et si nous demandons quels sont les rapports de ces activités, si nous soulevons de nouveau les difficultés qui nous ont arrêté déjà, on nous répondra sans doute : que ce n'est pas par une représentation conceptuelle qu'il faut chercher à comprendre notre participation à la vie éternelle, que l'abstraction est impuissante à reconstituer ce dont elle n'est que l'appauvrissement et presque la négation. Et sans doute dans cette théorie de l'imagination secondaire identique quant à l'essence à l'imagination primaire, nous retrouverons l'idée schellingienne que l'inconscient et le conscient sont identiques en leur fond et s'entre-

(1) Nous ne revenons pas sur l'opposition que Coleridge institue une fois de plus entre l'imagination et la fancy — nous l'avons dit déjà, cette opposition ne fut jamais mise en doute par lui ; nombreux sont les textes du *Table Talk* qui se fondent sur elle, cf. par exemple VI, p. 481 (du 20 août 1833). « Le génie doit avoir le talent pour complément et pour instrument, de même que l'imagination doit avoir la fancy. Bref, les facultés intellectuelles supérieures ne peuvent agir que par l'énergie correspondante des facultés inférieures. » Cf. aussi p. 517.

pénètrent dans la vie de l'esprit ; mais c'est là une comparaison qu'il ne nous faudra pas trop pousser, sous peine de voir surgir de nouveau les vieux obstacles, et reparaître les fantômes. Il est des idées auxquelles seul le désir obscur convient. — De cette pénombre Coleridge lui-même ne devait pas se contenter.

La signification de la « Biographia ».

Ainsi donc il avait échoué dans cette tentative, qui ne perd cependant rien de sa valeur et de sa signification : en deux mots, à une psychologie atomistique qui s'égarait dans des descriptions superficielles ou dans des analyses stériles ; à une psychologie matérialiste en ce sens qu'elle traitait l'esprit non pas même comme un composé chimique, mais comme un agrégat qui s'explique intégralement par ses éléments ; à une psychologie qui ne voyait partout que passivité et par là se fondait sur une métaphysique injustifiable et incohérente, il s'agissait de substituer une philosophie de l'esprit qui verrait dans l'esprit une réalité, une activité (les deux termes étant synonymes) qui se poserait elle-même, et par suite serait nécessairement et par définition antérieure aux éléments dont on chercherait à la dériver ; une philosophie de l'esprit qui, au lieu de n'être qu'un développement purement analytique et en un sens tautologique, serait un progrès, une victoire — rationnelle à coup sûr — et serait la reproduction même de la genèse de l'esprit. Cette conception, nous avons vu comment elle s'était élaborée lentement ; et en ce sens la *Biographia* représente un terme de l'évolution de Coleridge ; il s'agissait désormais d'en intégrer les résultats principaux dans une philosophie plus compréhensive et essentiellement religieuse, sans chercher à leur donner une systématisation seulement partielle qui risquait de dégénérer en un exclusivisme dangereux. En effet, si l'affirmation

de l'unité interne et dynamique de l'esprit considéré à toutes ses puissances fondait l'esthétique et la réalité créatrice de l'imagination, elle menaçait en même temps et par là-même, nous l'avons vu, en effaçant imprudemment la distinction entre le moi absolu et Dieu, de conduire à un subjectivisme ruineux pour la raison ou à un panthéisme ruineux pour la religion.

Avant d'esquisser le système tel qu'il se constitua définitivement, et d'examiner ce qu'il y a en lui de spécifiquement schellingien, il nous faut dire un mot d'un autre essai que fit Coleridge en 1818 pour exposer sa théorie générale de l'esthétique : de l'*Essai sur la Poésie ou l'Art*. Cet essai est à la *Biographia* ce que le *Discours sur les rapports des arts plastiques et de la nature* est au *Système d'Idéalisme Transcendantal* (1).

L'Essai sur la Poésie ou l'Art.

L'art considéré dans toute sa généralité, en tant qu'il comprend la peinture, la sculpture, l'architecture et la musique, est le médiateur entre la nature et l'homme ; il consiste à pénétrer les choses que l'homme contemple de ses pensées et de ses passions (II, p. 253). — Il se fonde donc sur un rapport entre l'impression éprouvée et les pouvoirs réflexifs de l'esprit (2), de telle sorte que ce qui plaît ce n'est pas

(1) Il a été imprimé primitivement dans le volume des *Literary Remains* où il forme la XIIIe conférence du cours, faite en 1818 ; mais il est fort probable qu'en réalité il ne fit pas partie de ce cours ; nous retrouvons ici comme dans la *Biographia* de nombreux passages où le *Discours* de Schelling est copié ; l'explication étant sans doute la même que pour la *Biographia*.

(2) Schelling disait de même (VII, p. 292) : « l'art plastique (a) est évidemment comme un lien actif entre l'âme et la nature et ne peut être saisi que dans le milieu vivant qui est entre eux. » Mais ceci a un sens tout à fait objectif chez Schelling, alors qu'aussitôt

(a) Nous traduisons bildend par plastique, faute d'une autre expression, quoiqu'il n'y ait pas rigoureuse équivalence des deux termes.

la chose présentée dans l'impression, mais ce qui est représenté par la chose même (1) : en ce sens l'art est intermédiaire entre une pensée et une chose, il est bien l'union de ce qui est naturel et de ce qui est exclusivement humain (p. 254-255). — L'art n'est que le langage figuré de la pensée, et se distingue de la nature par l'unité de toutes ses parties en une pensée ou idée, en tant qu'il coule les éléments qui lui sont donnés dans le moule d'une idée morale (2) (p. 253). Aussi la nature nous apparaîtrait-elle comme une œuvre d'art si nous saisissions la pensée qui est présente à la fois dans l'ensemble et dans toutes ses parties (3) (p. 255) ; la nature même, en ce sens, est pour l'observateur religieux l'art de Dieu. Une première hiérarchisation des formes de l'art sera donc possible, en tant que l'on considérera la façon dont l'homme s'abstrait progressivement de ce qui est subjectif ou simplement purement humain pour s'élever à ce qui a une valeur objective, la synthèse de ce qui est naturel et de ce qui est humain s'accomplissant ainsi graduellement. L'écriture sera la première forme, et dans l'écriture on pourra distinguer des degrés successifs, en tant qu'elle a recours à des traductions de plus en plus parfaites de ce qui est humain en ce qui est naturel (p. 253). La musique des sauvages commence par n'être que l'expression d'une passion par les sons mêmes que cette passion nécessite, pour être à son plus haut degré la reproduction volon-

après Coleridge développe sa pensée d'une façon plutôt critique et subjective, empruntant à Kant l'idée maîtresse de la *Critique du Jugement*. Nous verrons qu'il y a d'ailleurs un flottement continuel dans l'*Essai* entre une conception critique et une conception métaphysique des rapports de l'art et de la nature.

(1) Coleridge dira de même dans le *Table Talk* (p. 296) que « une peinture est intermédiaire entre une pensée et une chose ».

(2) Cette expression est peu conforme à la pensée de Schelling, elle ne l'est guère davantage à celle de Kant ; il faut sans doute entendre ce mot en un sens très général (en tant que seule la raison pratique est source des idées : cf. plus loin).

(3) Il y a là encore une trace de l'idée kantienne de la finalité, mais cette idée tend évidemment ici à prendre une signification plus objective.

taire de ces sons en l'absence des causes qui les ont fait naître (*ibid.*). La poésie (poetry) à tous ses degrés est purement humaine, ses matériaux venant de l'esprit et ses produits étant faits pour l'esprit. Mais la passion, en mettant en branle le pouvoir d'association, imite l'ordre, et par là incite l'esprit à réfléchir sur ses propres sentiments ; en même temps, en fondant images et sentiment, la poésie communique à celles-là un caractère d'émotivité qui ne leur appartient pas en propre, tout en tempérant ceux-ci grâce au pouvoir calmant qu'exercent toutes les images distinctes sur l'âme humaine. La poésie prépare donc la voie à l'art en utilisant les formes de la nature pour exprimer, rappeler ou modifier les pensées et les sentiments de l'esprit. Elle reste néanmoins purement humaine en tant qu'elle requiert le langage articulé pour se manifester (1) (p. 254). Aussi, si l'on oppose le mot *muet* au mot *articulé* nous dirons que l'art est une poésie (poesy) muette (2). Les beaux-arts comme la poésie (poetry) (3) tendent à exprimer des fins intellectuelles, des pensées, des conceptions et des sentiments qui ont leur origine dans l'esprit humain ; mais ils emploient les même procédés que la nature, que l'art divin ; leurs instruments sont la forme, la couleur, la grandeur, la proportion, ou le son (p. 255). On voit donc que l'art par là imite la nature. Mais qu'est-ce au juste que cette imitation ? Imiter la nature ! voilà une expression équivoque. Qu'est-ce qu'imiter d'abord ? (4). A cette première question Coleridge

(1) Nous nous sommes arrêtés un peu longuement à cette analyse, qui nous paraît intéressante en tant qu'elle marque en quelque sorte une transition entre les constructions des romantiques et l'a priorisme, tout aussi réel quoique déguisé sous des apparences expérimentales, d'un Spencer par exemple.

(2) « Denn es soll die bildende Kunst, nach dem ältesten Ausdruck, eine stumme Dichtkunst sein » (VII, p. 292).

(3) Il est regrettable de ne pouvoir distinguer en français par l'emploi de deux termes différents la poésie en général (poesy) qui comprend les beaux-arts (mute poesy) et ce qu'on appelle habituellement poésie (poetry).

(4) Il nous paraît très intéressant de remarquer que l'opposition

répond dans le même sens que Schelling (VII, p. 293 et suiv., et p. 302). L'imitation n'est pas la copie ; elle est même si peu la copie que lorsque nous voyons une œuvre qui ressemble trop complètement au modèle, qui lui ressemble au point de lui être identique, nous avons une impression de répulsion ; et ce fait s'explique, parce que dans le cas d'une figure de cire, par exemple, nous partons de l'idée que c'est la réalité même, et, ne trouvant pas les mouvements et la vie que nous attendions, sommes choqués par tout détail inexact (1). Au contraire, la véritable imitation suppose la différence, au même titre que la ressemblance, elle l'implique fondamentalement (p. 256).

L'imitation véritable de la nature.

Mais ce n'est pas tout : imiter la nature, dit-on ; soit : mais quoi dans la nature ? Non pas tout, évidemment ? Non : seulement ce qui est beau (2) ; qu'est-ce donc que le beau ? Et Coleridge répond comme dans les *Essais* de

si chère à M. Bergson de l'identité qui est du matériel, du mort, et de la ressemblance qui est du vivant, est tout entière déjà chez Schelling et chez Coleridge ; c'est seulement par la création personnelle que nous atteignons la ressemblance, etc.

(1) L'explication que Schelling donne de ce fait (VII, p. 302) est assez différente, elle est moins psychologique ; la copie servile, qui s'attache à reproduire tous les détails, ne néglige, dit-il, qu'une chose : c'est à savoir que seul le concept est vivant dans les choses, que tout le reste n'est qu'ombre. Or, ce concept ne peut être atteint que par une intuition créatrice et comme divinatrice ; et sans lui on n'engendre que des fantômes, que de vains simulacres.

(2) On peut comparer ceci au court fragment d'*Essai sur la Beauté* de 1818 (dans Shawcross, pp. 249-252) : ici aussi il distingue dans le beau deux éléments : la forme, considérée comme loi et raison ; et la vie, la liberté, la spontanéité qui est justification de soi (p. 251). Dans le développement très confus que Coleridge donne de cette idée, on trouve la même équivoque que dans l'*Essai* : il passe continuellement d'une interprétation critique à une théorie objective du beau.

1814 : c'est, dans l'abstrait, l'unité du multiple, la cohésion du divers, et dans le concret c'est l'union de ce qui est forme et de ce qui est vie (1) (p. 257). Il y a là une détermination rationnelle du beau qui exclut toute explication associationniste, exclut tout mélange avec l'idée de bien, d'utilité, etc. Et, passant une fois de plus d'une définition métaphysique à une définition critique, Coleridge rappelle que « le sens de la beauté est intuitif et que le plaisir produit par la beauté même est indépendant de toute considération d'intérêt ».

Nous pouvons donc maintenant nous représenter plus nettement ce en quoi l'imitation de la nature doit consister : loin d'être une pure copie de la nature naturée, elle implique qu'on s'est rendu maître de l'essence, de la nature naturante (2) ; et cette nature naturante présuppose elle-même un lien entre l'âme et la nature au sens supérieur. Quel est ce lien ? Coleridge montre avec Schelling que la différence reste profonde entre l'une et l'autre, et dit comme lui que la science par laquelle la nature agit n'est pas semblable à celle des hommes (3) qui est liée à la réflexion sur elle-même (Schelling, VII, p. 299 ; et Coleridge, éd. Shawcross, II, p. 257), que « dans la science qui est celle de la nature, concept et acte, esquisse et exécution ne sont pas distincts » (*ibid.*) ; Coleridge et Schelling sont d'accord pour condamner une conception en quelque sorte discursive de la nature qui ne verrait pas qu'elle est toute en tout, indivisiblement, et que les catégories de notre entendement abstracteur et disso-

(1) Il y a là une idée que nous avons déjà signalée dans les conférences de 1812. Coleridge distingue plus loin (p. 262) dans le même sens la forme (shape) surajoutée qui est l'emprisonnement ou la mort de la chose, et la forme (form) qui procède de la chose même et est la sphère d'action qu'elle s'assigne elle-même.

(2) Schelling oppose de même (VII, p. 295) l'imitation de la nature comme pur produit, de la chose comme donné sans vie, à l'idée de la nature vivante et créatrice (cf. aussi p. 299).

(3) Il peut même sembler qu'il aille beaucoup plus loin que Schelling, et admette une différence radicale entre l'homme et le reste de la création. Mais nous croyons qu'il n'en est rien (voir IIIe partie).

ciateur ne s'appliquent pas à elle. C'est seulement dans l'homme « qu'il y a réflexion, liberté, choix ; il est par suite le sommet (head) de la création visible ». Il en est le sommet en ce sens qu'il la résume ; l'esprit humain est un microcosme ; il découvre dans les objets de la nature comme dans un miroir tous les éléments, tous les degrés possibles de l'intellect antérieurs à la conscience et au plein développement de l'acte d'intellection, il est le foyer où viennent converger tous les rayons dispersés à travers les images de la nature (257-258). On voit que même sur ce point il y a accord avec le système de l'identité. — Le mystère du génie consiste donc à découvrir dans les formes externes la signification antérieure et spirituelle qu'elles recouvrent, « à faire de l'externe l'interne, de l'interne l'externe, à faire de la nature la pensée, et de la pensée la nature » (1). Mais remarquons que l'extérieur et l'intérieur sont en somme l'un l'inconscient, l'autre le conscient. Le génie implique donc la combinaison, l'interpénétration de l'un et l'autre. « Il y a dans le génie lui-même une activité inconsciente, et c'est elle-même qui est le génie chez l'homme de génie » (2) (p. 258). On comprend alors que l'artiste doive s'écarter d'abord de la nature pour revenir ensuite à elle avec plein succès ; car en commençant par la copier péniblement, il ne produirait que des masques, non des formes vivantes (3).

(1) Remarquons que dans ce passage si schellingien se trouve une expression qui jure complètement avec le reste et montre l'ambiguïté persistante de la pensée de Coleridge ; il parle d'extraire des formes mêmes et de greffer sur elles *les réflexions morales* dont elles sont une approximation.

(2) Cf. Schelling, VII, p. 300 : « Il y a longtemps qu'on a vu que dans l'art tout n'est pas exécuté avec conscience, qu'à l'activité consciente doit s'allier une force inconsciente, et que l'unité parfaite, la pénétration réciproque de l'une et l'autre engendre les plus grandes œuvres de l'art. » Ceci est d'ailleurs le trait d'union du *Discours* et du *Système d'Idéalisme*, où l'on sait que Schelling expose cette théorie longuement et avec beaucoup de force (III, pp. 612-629). Par là nous rejoignons donc aussi la théorie de l'imagination proprement dite telle que Coleridge l'a développée dans la *Biographia*.

(3) Schelling, VII, p. 301 : « On a souvent caractérisé l'attitude de l'artiste à l'égard de la nature en disant que l'art pour être cela (pour posséder cette réalité insondable qui fait ressembler l'œuvre d'art à une œuvre de la nature) doit d'abord s'éloigner de la nature et ne revenir à elle que dans son achèvement dernier. Le sens vrai de cette opinion ne me paraît pouvoir être que celui-ci : dans tous les êtres de la nature le concept vivant ne se montre actif que d'une façon aveugle ; s'il était actif de la même façon dans l'artiste, celui-ci ne se différencierait absolument pas de la nature. Mais s'il voulait se subordonner avec conscience complètement au réel, et répéter le donné avec une fidélité servile, il pourrait bien produire des masques, mais non des œuvres d'art. »

En réalité il faut qu'il crée lui-même les formes d'après les lois strictes de son intellect, il faut qu'il engendre en lui cette synthèse, cette pénétration de la loi et de la liberté par laquelle la passivité et la direction s'impliquent l'une l'autre, et par laquelle l'esprit est assimilé à la nature et mis à même de la comprendre, puisque la nature implique cette identité ; l'artiste, rentrant en lui-même, prend donc conscience de cette réalité profonde qui est la sienne en même temps qu'elle est celle de la nature ; il entre en communication avec elle, participe à sa vie, et engendre par elle non pas de froides notions, des règles techniques inanimées, mais des idées qui vivent et produisent la vie ; or, à ces idées s'attache en même temps la certitude qu'elles sont les raisons séminales (1) mêmes qui agissent dans la nature. La substance de tout ce que nous voyons, entendons, sentons et touchons est et doit être en nous-mêmes (2). Et par là nous rejoignons l'idée même de la *Biographia*. Le moi ne connaît jamais que lui-même ; toute connaissance est connaissance de soi. Le dilemme suivant s'impose à nous :

(1) Coleridge dit « Germinal causes » ; mais il pense évidemment aux raisons séminales des stoïciens et des néo-platoniciens.

(2) Il dit de même dans l'appendice B du Ier *Sermon Laïque* : « Ce que nous trouvons en nous est *(gradu mutato)* la substance, est la vie de tout notre savoir. Sans cette présence latente du *Je suis*, tous les modes d'existence du monde externe fuiraient devant nous comme des ombres colorées, sans plus de profondeur, de stabilité (root) ou de fixité que n'en a l'image d'un roc dans le courant qui passe ou l'arc-en-ciel dans l'averse qui vole. »

ou bien les objets que nous voyons ne sont que des fantômes, ou bien la vie qui est en nous est identique hors de nous.

Nous voyons donc maintenant ce que c'est que l'imitation artistique ; c'est véritablement une création ; c'est la reproduction active, spontanée, personnelle de l'énergie intérieure qui travaille en nous, hors de nous — de l'esprit de la nature (Naturgeist) ; c'est en somme la collaboration effective avec la Vie universelle.

Et cette création de la forme n'est elle-même possible que par l'idée « qui est son essence, qui est l'universel dans l'individuel, ou l'individualité même, le regard et l'expression (exponent) du pouvoir immanent » (p. 259) (1).

L'idéalisme esthétique

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'art peut être dit idéaliste, de même que la philosophie d'après la *Biographia* était un idéalisme absolu ; toute chose à un moment de son développement exprime d'une façon absolue, parfaitement adéquate, ce qu'elle est en soi ; elle manifeste son Idée, c'est-à-dire la réalité intérieure qui la fait ce qu'elle est (2). Et l'artiste doit choisir ce moment pour peindre son modèle ; il fait abstraction de ce qui est contingent, accidentel ; « Un bon portrait, dit Coleridge (p. 259), est l'abstrait du personnel », mais ceci ne veut pas dire qu'il faille éliminer

(1) « C'est avec l'Esprit qui agit à l'intérieur des choses et qui s'exprime par les formes et les figures comme par des symboles, que l'artiste doit véritablement rivaliser, et c'est seulement en tant qu'il l'a saisi en l'imitant d'une façon vivante qu'il a lui-même produit quelque chose de réel. Car des œuvres qui proviendraient de la juxtaposition de formes même belles par elles-mêmes, seraient cependant dépourvues de toute beauté, ce par quoi l'œuvre ou le tout est à proprement parler beau ne pouvant plus être soi-même forme. C'est au-dessus de la forme, c'est l'essence, la générosité, le regard et l'expression de l'esprit immanent de la nature » (VII, p. 301).

(2) Pour la théorie des idées, voir la dernière partie.

ce qu'il y a de particulier dans l'individualité du modèle ; tout au contraire il faut manifester extérieurement cette individualité dans ce qu'elle a de permanent, d'éternel, on dirait volontiers de substantiel ; il ajoute qu'il faut viser la ressemblance « non pour la comparaison immédiate, mais pour le souvenir », voulant dire par là que dans la mémoire tout ce qui n'était pas la personne elle-même, tout ce qui tenait à des circonstances particulières s'efface ; dans le souvenir, l'individualité s'affirme dans ce qu'elle a d'absolu et d'irréductible (1). — Il y a donc une vie éternelle ; et participer à cette vie confère seul la beauté. Cette vie s'annonce déjà dans l'inanimé, par exemple dans la cristallisation, qui prophétise en quelque sorte les créations futures (p. 260). — Tels sont les principes généraux que Coleridge développe dans l'*Essai*, il en dégage ensuite quelques applications.

Il est évident en vertu de tout ce qui précède que l'imitation de l'Antiquité poussée à l'excès peut être nuisible à

(1) Cf. Schelling qui explique de même que l'art ne fait qu'éliminer ce qui est inessentiel : le temps (a). « Si chaque créature de la nature n'a, selon la remarque de l'excellent connaisseur, qu'un moment de beauté vraiment parfaite, nous pouvons dire qu'il n'y a qu'un moment où elle *soit* complètement. A ce moment elle est ce qu'elle est de toute éternité : hors de ce moment elle ne fait que devenir et passer. L'art en tant qu'il expose l'essence à ce moment la soustrait au temps ; il la fait apparaître dans son existence pure, dans l'éternité de sa vie » (VII, 302-303). La même idée a été exprimée par Schelling dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Art* (V, p. 547). Cette théorie se rattache évidemment à la doctrine de Plotin, et à la conception qui lui est propre (cf. surtout VIe livre de la *1re Enneade*). Elle a, croyons-nous, une grande signification ; et on peut se demander s'il est possible de concevoir un rationalisme esthétique qui ne se fonderait pas sur une théorie des Idées, c'est-à-dire sur l'affirmation de la contingence du temps ; l'objectivité du beau ne peut être sauvegardée, semble-t-il, que si l'on affirme l'identité du beau et du réel — non pas du réel que nous connaissons, mais d'un réel transcendant par rapport au sensible, et dont celui-ci ne serait qu'une traduction imparfaite et confuse.

(a) Il est intéressant de comparer à ce point de vue l'esthétique de Schelling et celle de M. Bergson ; les ressemblances sautent aux yeux : mais une différence capitale subsiste, en tant que M. Bergson à l'éternel substitue la durée ; dans sa philosophie, c'est précisément le temps qui devient l'essentiel.

la sculpture moderne ; nous ne devons pas chercher à couler des sentiments modernes dans des formes antiques ; l'art des Anciens, de plus, risquerait de nous faire produire des œuvres froides, sans vie, dépourvues de toute pensée profonde, de tout caractère émotionnel, etc. (p. 260-261).

Coleridge donne une brève caractérisation des divers arts. — La sculpture tend avant tout à l'unité d'effet ; la peinture peut atteindre à une intériorité beaucoup plus parfaite, grâce aux jeux de l'ombre et de la lumière (p. 260) (1). — La peinture s'écarte plus de la nature que la sculpture, et l'architecture plus encore que la peinture ; l'architecture implique des fins et comprend en soi la sculpture et la peinture (p. 261). — La musique est de tous les arts le plus purement humain et celui qui a le moins d'équivalents dans la nature. Primitivement elle plaît en vertu de l'accord avec l'oreille ; mais c'est essentiellement « une chose associée (an associated thing), et qui rappelle les émotions profondes du passé avec un sentiment intellectuel de proportion ». Tout sentiment humain déborde la cause qui le fait naître — c'est peut-être même là, dit Coleridge, une raison de penser que l'homme est fait pour un état supérieur d'existence. Et ceci se manifeste en musique plus qu'ailleurs. Il y a toujours quelque chose de plus profond que l'expression immédiate (2).

(1) Schelling : « La peinture ne se sert pas comme la sculpture de choses corporelles, mais de lumière et de couleurs par suite d'un intermédiaire incorporel et en quelque façon spirituel. » On sait en effet que pour Schelling la lumière s'oppose à la matière comme l'idéal au réel. Toute cette partie de son esthétique est très développée dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Art* (V. par exemple VII pp. 506-507, 517, 531 et suiv.).

La classification des arts n'est d'ailleurs pas du tout la même ; elle reste indécise chez Coleridge, qui paraît ne considérer que le caractère plus ou moins proprement humain des divers arts.

(2) Ce développement sur la musique rentre évidemment dans l'esthétique purement subjective et jure étrangement avec les théories métaphysiques qui ont précédé. Il est curieux de le comparer à l'esthétique musicale si objective, rigoureuse, systématique, et d'ailleurs exclusive, que Schelling expose dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Art* (VII, pp. 488-504).

Coleridge fait encore quelques remarques sans nouveauté, sur la multiplicité dans l'unité et sur la forme.

Si des arts particuliers on passe à l'art en général on pourra dire qu'il tend à être un abrégé de la nature. Reprenant avec Schelling, et comme lui en un sens différent, la formule connue de Winckelmann, « la nature dans sa plénitude, dit Coleridge, est sans caractère, comme l'eau la plus pure est sans goût, sans odeur, sans couleur ; mais ceci ce n'est que le suprême, le sommet, ce n'est pas l'ensemble ». Or, l'objet de l'art est de nous présenter cet ensemble comme en un microcosme, chaque degré de la nature correspondant à un certain idéal, et la possibilité étant par là fondée d'une échelle qui monterait vers la forme parfaite d'un « chaos harmonisé ». Le monde nous présente partout des victoires — des victoire de la vie sur la mort ; la vie n'est possible elle-même que comme une victoire ; de même la vertu consiste non dans le fait de n'avoir pas de vices, mais dans celui de surmonter les vices qu'on a. Et il en est de même de la beauté, qui n'est possible que lorsque l'idée victorieuse, perçant les nuages du corporel et du phénomène, apparaît dans le rayonnement de sa spiritualité.

TROISIEME PARTIE

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE COLERIDGE

La théorie des pouvoirs de l'esprit
La philosophie de la nature
La philosophie religieuse

Préliminaires.

Nous voudrions dans cette dernière partie esquisser le système de Coleridge tel qu'il est possible de le reconstituer d'après ses derniers écrits (1). Nous ne nous dissimulons pas les obstacles que rencontre nécessairement une pareille tentative : Coleridge n'a nulle part exposé ses idées sous une forme systématique ; et dans le détail il n'est pas toujours aisé de concilier les déclarations qu'on trouve dans

(1) On s'étonnera peut-être que nous utilisions les *Sermons Laïques* qui sont contemporains de la *Biographia* ; mais c'est qu'ils renferment déjà la plupart des idées essentielles qu'on retrouve ensuite dans le *Friend* de 1818, dans les *Aids to Reflection*, etc. Ils sont au fond en désaccord avec la *Biographia* même, ce qui s'explique si l'on songe que le biais par lequel Coleridge envisage la question n'est pas du tout le même ici et là. Il est certain que cette division a quelque chose d'un peu artificiel, mais elle s'imposait à nous, puisque nous voulions examiner les écrits à proprement parler schellingiens de Coleridge avant d'aborder sa philosophie même. De ces contradictions entre les sermons et la *Biographia* il prit sans doute assez rapidement conscience.

ses divers ouvrages. Aussi bien ne tenterons-nous pas de donner de cette philosophie un exposé complet, mais seulement une sorte de schéma, cherchant plutôt à en montrer les articulations et aussi les tendances directrices. Nous nous arrêterons plus longuement sur les points où il nous semblera retrouver l'influence de Schelling.

Le système de Coleridge est et a voulu être, comme nous l'avons indiqué déjà, une synthèse qui ferait une place à toutes les conceptions philosophiques en montrant ce qu'elles peuvent avoir chacune de fondé. Ces conceptions, il n'a pas voulu, à vrai dire, les fondre en un tout qui eût été nécessairement hétérogène, mais bien plutôt les hiérarchiser, non par un processus purement extrinsèque de superposition, mais en déterminant leur correspondance avec les fonctions, elles-mêmes hiérarchisées de l'esprit (1). Et en ce sens on comprend que la philosophie de Coleridge se fonde sur une critique des facultés de l'esprit : c'est par l'exposé de cette critique que nous commencerons cette étude.

Disons tout de suite, pour ne plus avoir à y revenir, qu'il ne faut pas attacher à ce terme de faculté une signification analogue à celle que lui donnait l'école écossaise. Il va de soi que nul mieux que Coleridge n'a vu l'unité réelle, active, organique des fonctions spirituelles. — Il

(1) Cf. *Table Talk* (12 septembre 1831, pp. 373-374). « Mon système, si je puis permettre de lui donner un si beau nom, est à ma connaissance la seule tentative qu'on ait jamais faite pour ramener tous les savoirs particuliers à l'harmonie. Il ne s'oppose à aucun autre système, mais montre ce qu'il y avait de vrai dans chacun, et comment ce qui était vrai en particulier devint une erreur en chacun d'eux parce que ce n'était que la moitié de la vérité. Je me suis efforcé d'unir les fragments isolés (insulated) de la vérité et par là de réaliser un miroir parfait. Je montre à chaque système que je comprends pleinement et apprécie justement sa signification, mais alors j'élève ce système à un point de vue supérieur d'où je le mets à même de considérer sa position antérieure, la position qui en fait était la sienne, mais sous un autre jour et avec des relations différentes, en sorte que le fragment de vérité n'est pas seulement reconnu mais expliqué, etc. » On peut comparer à un passage que nous avons cité dans la *Biographia* (169-170). C'est tout à fait l'idée leibnizienne.

importe aussi de préciser le rapport entre cette critique et la *Critique de la Raison Pure* : « celle-ci, écrit-il (à J.T. Coleridge, Lettre du 8 avril 1825, Correspondance, p. 735), n'est qu'une *Recherche concernant la Constitution et les Limites de l'Entendement humain* » ; aussi est-elle incomplète ; elle ne correspond qu'à une partie déterminée de la tâche à accomplir.

Voyons maintenant quelle est exactement cette critique intégrale. Elle se fonde avant tout, essentiellement, comme il est facile de le supposer, sur la distinction de l'entendement et de la raison, qui est véritablement le *Gradus ad Philosophiam* ; dans tous ces écrits il insiste sur l'importance fondamentale de cette distinction, dont nous avons longuement parlé déjà, et sur laquelle il nous faut revenir pourtant parce que Coleridge l'a singulièrement approfondie dans ses derniers écrits.

Nature et fonctions de l'entendement.

Théorie de l'entendement. — Il serait hasardeux de prétendre que, si l'on va au fond des choses, cette théorie soit d'une cohérence parfaite ; mais la voici dans ses traits essentiels. — L'entendement peut être défini par ses propriétés constitutives et par ses applications ; et entre ces deux définitions nous verrons qu'il y a une unité profonde. L'entendement, défini du point de vue théorique, est le pouvoir de juger d'après les sens (cf. par exemple *Aids to Reflection*, I, p. 241 et 251), et d'autre part, défini du point de vue pratique, c'est le pouvoir qui adapte les moyens aux fins proches dans des circonstances variables.

C'est le pouvoir de juger d'après les sens ; ceci implique la réflexion et la généralisation : l'entendement est un pouvoir discursif. — Mais pour généraliser il a fallu d'abord abstraire, et il faut aussi comparer. Pour comparer il faut

admettre certains modes de réflexion qui ne peuvent être rapportés aux objets sur lesquels l'esprit réfléchit ; ces modes sont prédéterminés par la constitution et le mécanisme de l'entendement ; ce sont des formes impliquées par sa nature même, comme les propriétés d'une figure géométrique le sont par la définition de cette figure ; des formes sous lesquelles ressemblances et différences doivent être subsumées pour être concevables et comparables (*Aids to Reflection*, I, p. 247 ; cf. aussi *Westminster Review*, année 1870, p. 353).

Impuissance de l'entendement

On comprend qu'en ce sens l'entendement, par l'application de la quantité, de la qualité et de la relation aux phénomènes, en fonde l'intelligibilité et rende l'expérience possible (*Statesman's Manual*, appendice B, I, p. 456). — L'entendement est donc indispensable comme pouvoir subordonné ; mais il est aisé de voir quels sont les défauts du mode de connaissance qu'il fournit ; il possède la clarté, mais est dépourvu de toute profondeur ; il ne découvre entre ces objets qu'une unité superficielle et factice, l'unité qui fonde leur connaissabilité, rien de plus. Il reste commensurable avec les données de l'expérience ; c'est là ce qui fait sa faiblesse en même temps que sa force, ce qui fait qu'il est capable de nous fournir un instrument d'action et incapable de nous faire pénétrer dans la réalité des choses. Par l'entendement, dit Coleridge, nous ne saisissons pas la réalité ; nous ne comprenons que les mots, les noms ou les images qui sont à la racine du mot et du nom ; l'entendement ne nous permet pas de dépasser le signe de la chose signifiée (1). — On s'explique par là que l'entendement

(1) Cette théorie si curieuse est indiquée dans les *Aids*, pp. 247-251. Il est très intéressant de voir comment Coleridge, grâce à sa distinction de l'entendement et de la raison, concilie une théorie réaliste des idées avec une théorie nominaliste des concepts. Il se peut d'ailleurs

tombe inévitablement dans les pires contradictions lorsqu'il veut dépasser le domaine de l'expérience qui est le sien ; l'entendement, en concevant, fausse, altère, et les antinomies viennent de ce qu'il prétend imposer ses moules à des objets qui par définition leur échappent. Voilà pourquoi, lorsque nous voulons exprimer une vérité supérieure, comme l'expression n'est possible qu'avec des mots, nous sommes obligés d'avoir recours à des phrases qui en apparence sont la contradiction même, comme : Dieu est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ; l'âme est toute en chaque partie, etc. (*Aids*, p. 252) (1). — Partout, lorsque l'entendement prétend s'élever à une explication complète des phénomènes, il échoue lamentablement ; c'est ainsi que nous avons vu déjà comment la seule causalité ne peut rendre raison du réel, parce qu'elle-même reste suspendue en l'air (voir la Vision allégorique dans le *IIe Sermon Laïque*). Sans doute la loi de causalité est indispensable pour que l'entendement puisse accomplir sa double fonction ; mais, érigée en absolu, elle vicie radicalement cette réalité qu'elle prétend expliquer ; elle est un principe de séparation,

qu'entre le réalisme et le nominalisme il y ait toujours — quoique d'une façon latente — une solidarité étroite. C'est ainsi qu'il est possible de montrer et qu'on a montré (a) comment à la racine du nominalisme de Taine il y a une conception absolument réaliste des caractères.

(a) M. Bergson : Cours sur la *Nature des Idées générales*, 1907-1908.

(1) Ainsi donc les antinomies (Coleridge ne parle pas ici des antinomies kantiennes, mais il y pense certainement) viennent non de la raison, mais de l'entendement. L'entendement est partout et toujours à la racine de toute contradiction. On reconnaît en somme dans toute cette théorie de l'entendement (ambiguë parce qu'elle synthétise Kant et les empiristes) la théorie de la réflexion de Schelling. D'autre part l'idée que l'entendement est essentiellement principe de contradiction devait jouer aussi un rôle important chez Hegel, quoique en un sens différent.

(b) Nous avons peu insisté sur ces ambiguïtés, parce que nous ne voulions exposer la théorie coleridgienne que dans ses grandes lignes ; mais il semble qu'ici encore Coleridge en croyant synthétiser n'ait fait que confondre : cf. surtout *Statesman's Manual*, I, p. 439.

de dispersion ; elle méconnaît l'unité profonde, la vie même de la nature ; elle la divise arbitrairement en choses qui deviennent autant d'idoles pour les sens. L'entendement est le principe de toute idolâtrie, il est à la base de toutes les servitudes, de tous les fétichismes (*Friend*, p. 467). Et par là nous entrevoyons déjà ce que nous développerons plus loin à propos de la théorie de la Rédemption : l'entendement peut être un principe de mal ; il peut fournir une interprétation positive de l'idée du péché originel (1) (cf. *Aids*, p. 267-270 en note ; et aussi pour l'entendement principe de mal et de servitude, *Friend*, p. 467).

Mais, il faut le répéter, en lui-même l'entendement est un organe indispensable, et qui ne devient nuisible que si l'on fait de lui un usage illégitime. — De même en morale la prudence, c'est-à-dire l'emploi du critérium de l'utilité, ce qu'on pourrait appeler l'attitude opportuniste, est très justifiable, à condition qu'on n'oublie pas que ce n'est pas le tout de la morale, que ce n'est même pas la morale à proprement parler (2), car la morale se fonde sur une certitude que l'entendement est impuissant à fournir (3).

(1) Nous verrons comment il y a lieu de rapprocher cette théorie du mal de celle que Schelling expose dans les *Recherches sur l'Essence de la Liberté Humaine*.

(2) La théorie de la prudence que Coleridge avait exposée déjà dans le *Friend* est surtout développée dans la 1re partie des *Aids*, ainsi que la correspondance qui existe entre prudence et entendement (a).

(a) Il serait intéressant de comparer la morale de Coleridge à celle de Kant, à laquelle elle doit beaucoup assurément, mais qu'elle a tenté de fondre avec d'autres conceptions ; ce qu'elle a perdu par là en rigueur systématique, elle l'a gagné sans doute en souplesse, en largeur.

(3) C'est ainsi que Coleridge critique Paley : cf. par exemple *Aids*, p. 278 ; le principe des conséquences générales, qui ne peut servir de guide moral, ne peut *à fortiori* être appliqué à Dieu ; il est absurde de lui attribuer des formes de généralisation qui ne sont qu'une faculté et une fonction de l'entendement et tiennent à la limitation qui lui est propre, puisque la généralisation n'est qu'un substitut imparfait de l'intuition.

La Philosophie de l'entendement : le mécanisme.

Dès lors il est possible de voir quelle peut être la valeur d'une philosophie qui se fonde exclusivement sur l'entendement ; son erreur consiste en ce qu'elle érige en absolu un pouvoir essentiel assurément, mais qui par nature doit rester subordonné aux puissances supérieures de l'esprit, et qui, s'il peut seul construire le schème général de l'expérience en appliquant aux phénomènes les formes qui lui sont inhérentes, et nous permettre ainsi de réaliser nos fins naturelles, est radicalement incapable de nous faire pénétrer dans la vérité profonde des choses aussi bien que de nous fournir une règle de conduite stable et, au meilleur sens du terme, morale.

Une telle philosophie croira trouver dans le mécanisme un principe universel d'explication, elle croira que l'on peut rendre raison du tout par les parties sans voir que la partie n'est telle que dans le tout qui lui est par suite nécessairement, idéalement antérieur (cf. surtout conclusions des *Aids*, p. 357-359) ; elle sera matérialiste — matérialisme et mécanisme se tiennent — s'imaginant absurdement qu'on peut faire sortir la vie de la mort et qu'elle est dans le sens de la réalité, lorsque des phénomènes elle élimine tout ce qui est qualitatif, tout ce qui est positif. Et malheureusement elle trouvera un appui dans le sens commun, qui est naturellement substantialiste et matérialiste ; il faut le reconnaître, les hommes pour la plupart n'ont pas le sens de l'Esprit ; l'Esprit n'est pour eux qu'une propriété — une propriété d'un substrat, d'une chose qui serait l'âme (p. 356-357) ; et par là le mal que peut faire une telle philosophie est infinie ; on l'a vu au XVIIIe siècle, en France et aussi en Angleterre, lorsqu'elle parut avoir réussi à bannir tout idéalisme, à ruiner définitivement les idées d'esprit, de vie, de liberté, pour leur substituer partout les produits morts d'une

réflexion stérilisante et destructrice qui remplaçait la spontanéité de la nature active et féconde par le mécanisme, la spontanéité de l'esprit moral et rationnel par le calcul ; oubliant par là cette grande idée que, si toute forme vivante pour se réaliser a besoin de ce qui lui est inférieur comme d'un instrument indispensable, en revanche elle n'est véritablement intelligible que par ce qui lui est supérieur (1).

Telle est, esquissée brièvement, cette importante théorie de l'entendement. Elle requiert comme son complément indispensable une théorie de la raison, et c'est celle-ci qu'il nous faut exposer maintenant.

La raison par opposition à l'entendement.

Il importe tout d'abord de bien voir qu'entre l'entendement et la raison il y a une différence non de degré mais de nature, et voici quelques-uns des caractères qui fondent cette oposition radicale ; tandis que l'entendement est discursif, la raison est fixée ; tandis qu'il est un pouvoir médiat, impuissant à assigner un principe absolu à ses jugements, elle a en elle-même la garantie, la substance de la vérité de ceux-ci ; tandis qu'il est réflexif, elle est intuitive, elle est une contemplation intérieure, et il y a entre elle et l'intelligible la même relation qu'entre le sens et le sensible : elle appréhende directement ses objets (cf. pour tout cela et pour ce qui suit *Statesman's Manual,* appendice B, p. 460-461, *Aids to Reflection,* p. 241 et suivantes, *Essai sur la Foi,*

(1) Cette idée, qui est immanente à toute la philosophie de Coleridge, est exprimée avec toute la netteté désirable dans le très curieux *Dialogue de Demosius et Mystes* (VI, p. 142). Par elle Coleridge se rattache à la grande tradition philosophique depuis Platon et Aristote jusqu'à Schelling, Hegel et Ravaisson ; mais cette idée, nul peut-être plus que Plotin n'a contribué à la mettre en lumière : elle part au fond de ce postulat, explicite chez certains philosophes, chez les cartésiens en particulier, que réalité et perfection sont des termes identiques, ou que la perfection n'est que l'être dans sa plénitude.

V, p. 561, *Correspondance,* p. 712-713, *Church and State,* VI, p. 61-62, etc. (1) et l'on comprend ainsi que la raison, qui n'est pas assujettie comme l'entendement aux lois de l'espace et du temps, puisse être dite supra-sensible, surnaturelle ; elle est supérieure à l'espace et au temps en ce sens qu'elle les comprend en elle et par suite les dépasse ; en ce même sens elle est infinie par opposition à l'entendement qui par nature est la faculté du fini. Lorsque nous nous élevons de l'entendement à la raison, nous passons du médiat à l'immédiat, du réflexif à l'intuitif, du fictif au réel, du fini à l'infini.

Seulement il ne faut pas perdre de vue, lorsque par une voie critique, analytique et en quelque façon descriptive, nous établissons cette opposition qu'il nous faudra voir plus loin à justifier métaphysiquement, que dans l'être humain entendement et raison sont étroitement, sont indissolublement unis. La raison peut sans trop d'inexactitude être comparée à une lumière qui pénètre l'entendement (2), et par suite, selon que nous la considérerons en elle-même ou que nous aurons en vue l'entendement éclairé en quelque sorte par elle, elle nous apparaîtra sous des aspects différents. D'ailleurs, de même que l'entendement présentait un aspect théorique et un aspect pratique, nous devrons distinguer (cf. *Aids,* appendice, p. 367) une raison théorique et une raison pratique, et la raison théorique n'est précisément que l'entendement éclairé par la raison.

(1) Bien d'autres textes seraient à mentionner ; Coleridge a par exemple insisté sur ce fait que la raison, loin d'être en nous au sens où l'entendement est en nous, doit bien plutôt être regardée comme quelque chose en quoi nous sommes (Lettre à Allsop, I, pp. 131-132). Alors que l'entendement, principe de fractionnement, est essentiellement individuel, la raison est supra-individuelle ; nous sommes en elle comme pour Plotin le corps est dans l'âme ou l'âme dans l'intelligence.

(2) Cette partie de la philosophie de Coleridge ne prend tout son sens, croyons-nous, que si on la rapproche de la philosophie de Plotin et de l'émanatisme qui lui est particulier, émanatisme d'un caractère tout à fait spécial et qui refuse d'admettre une extériorisation véritable de l'absolu.

La raison théorique.

Arrêtons-nous d'abord à cette doctrine de la raison spéculative (1) qui présente pour nous un grand intérêt. — C'est elle qui fonde le caractère universel et absolu de toute conclusion logique, par opposition à l'entendement dont tous les produits sont particuliers et entachés de contingence (cf. *Aids*, loc. cit.). Elle se manifeste donc au sein d'un monde qui lui est étranger — du monde de l'entendement — les caractères qui lui sont propres ; mais par le fait même qu'elle éclaire autre chose qu'elle-même, elle cesse d'être elle-même, elle se déforme ; elle devient relativement impuissante ; elle cesse d'être une réalité pour n'être plus qu'une forme.

La raison spéculative nous permet de déduire rigoureusement telle proposition de telle autre ; elle fonde ainsi la logique et les mathématiques. Mais elle reste malgré tout dans le relatif et ne nous élève pas au-dessus d'une nécessité en somme conditionnée et hypothétique. En un mot elle ne dépasse pas l'abstraction. Et Coleridge a tenté de montrer, d'une façon confuse sans doute, mais singulièrement intéressante, que la raison théorique peut bien nous conduire à l'idée, à l'intuition de l'être en général, et qu'une preuve ontologique est par suite possible ; mais que la raison pure est impuissante à conférer à *l'être* des déterminations positives. Ce n'est pas à dire qu'il faille négliger cette intuition de l'être en général, expression suprême de la puissance d'universalité qu'enveloppe la raison théorique ; cette intuition, par laquelle les hommes ont pour la première fois pris conscience de leur nature supérieure, de leur destinée véritable, et qu'on aurait tort d'attribuer à l'abstraction et à la

(1) La théorie de la raison chez Coleridge, lorsqu'on l'étudie dans le détail, est loin d'être claire ; nous ne prétendons en donner qu'une interprétation : celle qui nous semble la plus rationnelle ; il va sans dire d'ailleurs que l'analyse rapide que nous présentons n'épuise pas la question.

généralisation, c'est l'affirmation primordiale, la position absolue de l'être en soi, de l'être inconditionné comme identique à la raison dans son essence, la contemplation de l'unité éternelle et indivisible de la Pensée et de l'Etre (*Friend*, p. 464-465). — Mais cette analyse nous montre, en même temps que la nature véritable, que la signification intrinsèque de cette intuition, son inadéquation aux exigences suprêmes de la conscience. La raison spéculative n'engendre qu'une foi spéculative, et par suite elle n'atteint pas la religion, le domaine des certitudes parfaites, car l'objet principal de la religion n'est pas de résoudre des difficultés pour satisfaire l'intellect ; (*Statesman's Manual*, app. B., p. 471) nous l'avons dit déjà, la raison théorique ne dépasse pas l'abstraction, l'universalité pure. Elle ne saurait atteindre la vérité vivante et concrète que par une transformation, illégitime si l'on se place à son point de vue, de notions en elles-mêmes abstraites et vides ; il y a là une conversion qui n'est permise que si, sortant du domaine purement spéculatif, on attribue à ces notions une signification pratique.

La philosophie de la raison théorique : le panthéisme.

Il faut le répéter : la raison théorique ne s'élève pas au-dessus de l'idée d'une réalité une et totale (cf. *Aids*, p. 210) ; et en ce sens Jacobi a eu raison de dire que le panthéisme est la seule philosophie possible pour la raison. L'intellect dialectique ne peut avec ses seules forces nous faire comprendre qu'une distinction soit possible entre Dieu et le monde : l'être, l'être absolu, voilà le terme ultime de son mouvement. Et alors on voit les conséquences : le fini est nié comme fini ; je ne suis que parce que je participe à la réalité ; comme individu je ne suis pas. La conscience s'insurge contre une telle affirmation. Comment est-il possible que je ne sois rien ? « *Unde quæso haec nihili in nihila tam portentosa transnihilatio* » ? Et enfin : « Quel est ce miroir inté-

rieur dans lequel ces riens ont du moins une existence relative ? » Ce sont là des questions auxquelles le pur intellect rationnel ne sait que répondre : hypnotisé dans l'intuition de sa propre universalité, de l'immensité de l'être qui lui correspond, il n'est pas capable de rendre raison de la vie du particulier, il n'est pas capable de donner une solution à l'énigme de notre destinée, et ne peut que s'abîmer dans la contemplation de l'infini, de l'infini qui le manifeste et l'engloutit. Ce serait pur sophisme d'ailleurs que de distinguer entre les panthéismes : tous se valent. Il n'y a entre celui de Zénon, celui de Spinoza et celui de Schelling aucune différence effective : car les conséquences pratiques sont les mêmes. Un panthéiste ne peut se distinguer d'un autre panthéiste que par les efforts qu'il fait pour dissimuler à ses propres yeux les conséquences de sa doctrine (cf. *Friend*, p. 471).

On voit donc quelle est maintenant l'attitude de Coleridge à l'égard de Schelling ; il a découvert les conséquences ruineuses de sa doctrine et la rejette — parce qu'il refuse d'admettre avec Schelling que la raison spéculative puisse nous permettre d'atteindre l'absolu (1) : elle ne nous élève

(1) Il n'est pas douteux que Coleridge connût mieux Schelling en 1818, que lorsqu'il écrivait la *Biographia* ; il nous paraît extrêmement probable qu'il avait lu alors *Philosophie et Religion*, et les *Aphorismen* de 1806 : un rapprochement presque textuel peut être fait entre un passage du *Friend* (p. 464) et le début des *Aphorismen über die Naturphilosophie*. Et il est certain qu'il avait lu *Les Divinités de Samothrace*, dont on trouve d'importantes réminiscences dans les Conférences de 1818 et auxquelles il est fait allusion, nous semble-t-il, dans une lettre à Green (du 13 décembre 1817). Dans cette même lettre, tout en rendant justice à Schelling, il se demande s'il faut le prendre au sérieux. La lecture de ces écrits de Schelling contribua sans doute à lui montrer plus nettement la direction véritable de la pensée du Philosophe allemand. A partir de cette époque il ne parle plus de Schelling que pour en dire du mal ; il le traite de jésuite qui ne fait que jouer avec les contraires, il prétend qu'il est impossible de trouver un seul exemple de coïncidence réelle de la conscience et de l'inconscience, de l'activité et de la passivité, etc. Nous verrons cependant, dans le cours de cet exposé, que Coleridge était loin, bien loin de s'être affranchi de l'influence de Schelling.

pas au-dessus d'une conception générale et négative de l'Etre. Et ici une remarque importante s'impose ; il est en effet très curieux d'observer que là où Coleridge crut s'éloigner de Schelling il se rapprocha de lui au contraire en évoluant dans le même sens que lui.

Coleridge croyait se rapprocher de Kant — alors qu'il en était plus éloigné que jamais ; pour Kant en effet on ne peut dire à proprement parler que la raison théorique atteigne l'être, et moins encore que le panthéisme soit la philosophie de la raison théorique. En réalité Coleridge aboutissait comme Schelling à la claire vision que la raison théorique ne peut constituer qu'une philosophie négative, qu'elle ne dépasse pas un système intelligible en quelque sorte idéal du monde, et que pour l'esprit qui veut atteindre vraiment le réel une autre voie, une autre méthode, positive celle-là, s'impose. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer que Coleridge ait vu cela aussi nettement que Schelling ; et en tous les cas une différence subsisterait entre eux deux, différence précisément inverse de celle que Coleridge croyait voir : Schelling dans sa philosophie positive est irrationaliste, alors que Coleridge a prétendu qu'il ne fallait pas sortir de la raison, mais au contraire la considérer dans toute sa pureté, dans toute sa plénitude (1), la faiblesse relative de la raison théorique n'étant due qu'à l'entendement qui la vicie.

Mais une autre remarque est nécessaire : tout en montrant l'insuffisance du panthéisme, Coleridge le justifie : d'un certain point de vue le panthéisme est vrai ; et il s'est efforcé, dans son *Essai sur le Prométhée d'Eschyle*, de montrer comment le panthéisme correspond nécessairement à un certain développement de l'esprit humain, et comment il peut contenir une part réelle de vérité. Par là il nous suggère un autre rapprochement avec Schelling ; le caractère historique, qui est peut-être ce qu'il y a de plus significatif dans toute

(1) A vrai dire il est nécessaire de la considérer dans son unité avec la volonté — mais volonté et raison, loin d'être réellement distinctes, sont identiques dans l'absolu.

la philosophie de Schelling, nous le retrouvons ici. Contentons-nous d'indiquer en passant ce point, sur lequel nous aurons à revenir au cours de cet exposé.

Telle est en somme cette théorie de la raison spéculative ou de l'entendement rationalisé. Il nous faut maintenant nous élever plus haut dans la hiérarchie des pouvoirs de l'esprit dont l'unité et la pénétration réciproque nous apparaîtront de plus en plus clairement.

Nous avons envisagé la raison jusqu'ici dans ses rapports avec une vérité abstraite ou formelle, mais par là même nous nous sommes interdit de la saisir dans son essence véritable, dans sa réalité substantielle ; pour prendre vraiment conscience de ce qu'elle est, il nous faut la considérer dans sa relation avec la volonté, avec l'être moral, avec la vérité vivante et actuelle qui est en nous.

La Raison pratique comme Raison au sens plein et source des Idées.

« La raison pratique est seule Raison au sens plein et substantiel (substantive). » (*Aids to Reflection*, appendice A, p. 367) C'est seulement dans le monde moral qu'elle apparaît avec les caractères d'activité, de productivité, d'unité, qui lui sont propres. Mais par le fait même que la raison, telle que nous la concevons maintenant, n'est plus une simple forme, qu'elle est une réalité concrète le particulier, l'individuel dont l'exclusion faisait que la raison spéculative se perdait dans sa propre universalité, vont reparaître maintenant sous une forme plus haute. Nous n'aurons plus seulement devant nous une totalité, absolue à vrai dire, mais vide, mais stérile : nous verrons surgir les existences intelligibles, à la fois vivantes et rationnelles, rationnelles parce qu'elles sont vivantes, vivantes parce qu'elles sont rationnelles, les Idées. La raison pratique est véritablement la source des idées (*Aids*, p. 241).

L'imagination et le symbolisme.

Qu'est-ce maintenant exactement que les Idées ? Coleridge en a donné bien des définitions, et qui ne concordent pas toujours complètement ; il s'est placé tantôt à un point de vue critique, tantôt à un point de vue ontologique — et sans doute aurait affirmé avec quelque apparence de raison qu'il avait le droit de le faire ; car dans le monde intelligible la distinction de la connaissance et de l'être n'a plus de signification. La raison pratique est à la fois matière et forme ; autrement dit, elle puise sa matière en elle-même. L'Idée n'est pas un concept (1), elle est une réalité, elle est une intuition, mais non pas une intuition vide dans laquelle l'esprit s'abîme, comme celle de l'être en général ; l'Idée est, si nous entendons bien Coleridge, le produit d'une synthèse de la raison théorique et de l'imagination : l'imagination apporte à la raison abstraite la vie, l'individualité qui lui font défaut — et en ce sens imagination et religion ne sont pas distinctes. La pensée de Coleridge sur ce point est singulièrement profonde, et il importe d'y insister. L'imagination est un pouvoir de symbolismes réels, un pouvoir « *tautégorique* » ; rien de commun entre ses produits et les allégories grossières qui ne sont que les produits mécaniques de l'entendement, « la traduction de notions abstraites en un langage figuré qui lui-même n'est rien qu'une abstraction des objets des sens » ; « le symbole au contraire a pour caractère propre de laisser transparaître l'espèce dans l'individu, ou le genre dans l'espèce, ou l'universel dans le genre, et par-dessus tout l'éternel à travers et dans le tem-

(1) Coleridge donne de préférence de l'Idée considérée du point de vue critique des définitions négatives, comme celle-ci (*Church and State*, VI, p. 30) : « C'est la conception d'une chose qui n'est pas abstraite d'un état particulier, d'une forme, d'un mode sous lequel cette chose peut se trouver exister à telle ou telle époque, ni généralisée d'un nombre ou d'une succession quelconque de telles formes ou de tels modes — mais qui est donnée par la connaissance de sa fin ultime. » Pour l'inconcevabilité de l'Idée, cf. aussi V, p. 36.

porel. Il participe toujours de la réalité qu'il rend intelligible, et tandis qu'il exprime le tout il se pose lui-même comme une partie vivante dans cette unité dont il est le représentant. » (1) (*Statesmans' Manual*, pp. 437-438).

On comprend que de ce point de vue l'exégèse, et l'histoire religieuse tout entière, apparaissent sous un jour nouveau ; le dilemme tombe dans lequel on prétendait les enfermer ; entre la métaphore et la littéralité un terme moyen apparaît : le symbolisme (2). — Outre que cette conception du symbolisme et de la religion, très remarquable par elle-même, va nous permettre de mieux comprendre la théorie des Idées, elle présente un grand intérêt en ce qu'elle est identique à celle de Schelling. Ce dernier devait d'ailleurs dire plus tard à Stanley (cf. III, Introduction de Sarah Coleridge, p. XXXV) que l'expression de « tautégorique » (dont Coleridge s'était servi aussi dans *l'Essai sur le Prométhée d'Eschyle*, cf. IV, p. 351) concentrait à merveille une idée centrale de sa propre philosophie. Et Schelling en effet avait à plusieurs reprises longuement insisté sur la nécessité de distinguer entre le symbole et l'allégorie (3). Cette con-

(1) Cf. aussi dans des notes sur Cervantes (*Miscellanies*, p. 107) : « Peut-être ne peut-on mieux définir le symbolique par opposition à l'allégorique qu'en disant qu'il est lui-même une partie du tout dont il est le représentant. »

(2) Il est bon de se reporter aussi sur ce point aux *Aids*, p. 270 : le symbole est en somme un signe, une expression inférieure d'une forme supérieure qu'il annonce et prépare ; c'est ainsi que le magnétisme par exemple est le symbole de la végétation. Et cette doctrine du symbolisme réel trouve par suite un fondement solide dans l'unité, absolue quoique hiérarchisée, de toutes les formes de la nature.

(3) Le texte le plus significatif peut-être à cet égard se trouve dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Art* (cf. V, p. 407 et suiv.) : « La synthèse du schématisme et de l'allégorie, où ce n'est ni le général qui signifie le particulier, ni le particulier qui signifie le général, mais où l'un et l'autre sont absolument un, est le symbolique (p. 407)... La mythologie en général et tout poème mythologique en particulier ne peuvent être compris ni schématiquement, ni allégoriquement, mais seulement symboliquement » (p. 411). Remarquons que Coleridge n'a pu connaître ces *Leçons*, qui ne furent publiées qu'après la mort de Schelling.

ception du symbolisme nous apparaît d'ailleurs comme inhérente à toute doctrine qui attribue aux Idées une réalité objective, et qui, à quelque degré que ce soit, est une philosophie de l'identité, et se refuse par suite à ne voir entre la réalité concrète et l'Idée dont cette réalité est le signe qu'une relation, une unité simplement subjective, tout en ne consentant pas à identifier purement et simplement l'objet et l'idée, l'infini et le fini (1).

Cette théorie du symbolisme réel nous permet donc d'entrevoir en quel sens il y a du concret dans l'Idée ; et en même temps elle nous laisse deviner sur quel principe pourra se fonder la théorie coleridgienne de la nature. — L'idée, suivant Coleridge, est l'expression immanente et objective de la raison pratique, de la raison qui est vie, qui par suite est synthèse de l'un et du multiple. Et ce qu'il peut y avoir d'encore trop subjectif dans cette manière de les concevoir disparaîtra quand, redescendant du principe absolu que nous aurons enfin atteint, nous contemplerons en elles les puissances constitutives, créatrices du monde. Contentons-nous pour le moment de les définir comme des intuitions non sensibles qui ne peuvent s'exprimer que par des conceptions contradictoires, ou, pour parler plus exactement, qui sont en elles-mêmes à la fois inexprimables et inconcevables, mais sont suggérées par deux positions contradictoires. (V, p. 509). C'est ainsi que l'éternité par exemple est l'idée par laquelle nous cherchons à concilier prescience et libre-arbitre. — Cette définition nous permet d'apercevoir plus clairement peut-être que nous ne l'avons fait jusqu'ici l'aspect pratique de l'idée ; par un certain côté l'idée est un acte — et ceci ne doit pas nous surprendre, puisque nous savons qu'elle émane de la raison pratique qui est la raison considérée dans ses rapports avec la volonté.

(1) Il y a là quelque chose de très analogue à ce que nous avons vu pour l'esthétique ; et il est très intéressant, nous semble-t-il, de constater ces harmonies entre des pensées différentes, harmonies qui permettent d'en mieux reconnaître le sens profond et la convergence interne.

Théorie de la volonté.

Celle-ci rend possible la conversion des Idées en Fins de l'action ; elle les actualise ainsi (cf. *Aids*, app. A, p. 367), et rend la véritable moralité possible. Mais qu'est-elle elle-même ? Comment pouvons-nous la définir ? Elle est véritablement l'esprit — et par cela même il est difficile de la définir ou de la concevoir ; car seul l'entendement conçoit, seule le nature se laisse concevoir, or la volonté ne peut être objet d'entendement et elle est supérieure à la nature. Qu'est-ce en effet que la nature ? C'est l'ensemble de « ce qui est représentable dans le temps et l'espace » : entendement et nature, pour Coleridge comme pour Kant, sont en somme des termes corrélatifs — et par là-même la transcendance de la volonté nous apparaît clairement. Car la volonté est détermination de soi ; et si l'on ne s'élève pas au-dessus de la nature l'idée d'une détermination de soi est contradictoire ; car la nature est le règne du mécanisme — et il n'y a pas de place dans ce domaine pour un être qui serait cause de soi (cf. *Aids*, p. 153). Nous aurons plus loin à nous demander comment cette causalité de la volonté est possible, comment elle est conciliable avec l'omniprésence et la toute-puissance divines. Qu'il nous suffise de l'affirmer comme un fait ; comme un fait certain contre lequel nulle objection n'est valable, car il ne peut être nié que du point de vue de l'entendement, et nous avons vu que l'entendement n'est qu'un pouvoir inférieur de l'esprit qui n'a pas le droit de s'ériger en tribunal suprême. Il faut le répéter, la volonté ne se connaît qu'en voulant, de même que la vie ne se connaît qu'en vivant (*ibid.*, p. 273-274) ; et il est absurde de croire qu'une volition s'explique par un déterminisme de motifs antécédents ; ce ne sont pas les motifs qui font l'homme, c'est l'homme qui fait les motifs (cf. *Westminster Review* de 1870, p. 352). Coleridge critique d'ailleurs aussi un indéterminisme qui lui apparaît comme irrationnel et

incompatible avec la toute-puissance divine (cf. Lettres à Allsop, I, p. 131-132) ; et il se rallie en somme à la théorie kantienne de la liberté, tout en la modifiant profondément, comme nous le verrons, et en semblant même incliner parfois vers le prestabilisme.

Entre la volonté et la raison il y a, on le voit, des affinités naturelles : toutes deux sont supérieures au monde de l'entendement, au monde des phénomènes ; la volonté n'est intelligible que rationnellement, la raison n'est efficace qu'avec l'aide de la volonté ; est-ce à dire qu'on puisse les identifier ? Cette identification, vraie dans l'absolu, ne l'est pas pour les natures finies. En nous-mêmes il n'y a pas identité de la raison et de la volonté : et nous verrons que c'est dans cette inadéquation que consiste le mal. Il y a en nous, selon Coleridge comme selon Schelling, une tendance réfractaire à la raison, une volonté de ténèbres qui résiste à la lumière de la raison ; et c'est là le centre même de la théorie coleridgienne de la rédemption.

Théorie de la foi.

Mais nous pouvons voir dès maintenant — et nous clorons par là cette analyse préparatoire — que cette identité, si elle n'existe pas en fait en nous, tend à s'y réaliser : et cette tendance c'est la foi, la foi qui « est la réalisation personnelle de la raison par son union avec la volonté » (*Friend*, p. 384) — la foi, efflorescence suprême de la vie spirituelle, la foi qui n'est que l'esprit dans le déploiement de toutes ses puissances. Et ici encore il y a continuité parfaite. Il ne faudrait pas croire en effet que la foi soit un pouvoir surgissant miraculeusement à un moment donné de notre développement ; elle est au sommet, mais elle est aussi au principe. La raison, nous l'avons vu, a besoin de quelque chose qui la soutienne, qui l'empêche de se perdre dans le vide, qui donne un corps, une vérité actuelle aux propositions

qu'elle élabore : et c'est la foi qui joue ce rôle. « Les mots de l'apôtre sont philosophiquement vrais, nous vivons par la foi. Tout ce qui dans nos actes ou notre savoir est différent de la création brute, a son origine dans une détermination de la raison qui la pousse à avoir foi et confiance en elle-même » (*Statesman's Manual,* p. 430). La vie serait impossible sans la foi ; l'extériorité réelle du monde sensible n'est certaine que parce que nous la posons par un acte de foi (1) (*loc. cit.,* note de 1827) et c'est en ce sens aussi qu'il est vrai de dire que toute connaissance repose sur des postulats. La foi est donc le principe moteur de l'esprit, c'est elle qui par l'impulsion bienfaisante qu'elle lui imprime sans cesse entretient son activité vivante et féconde. Et il est facile de voir que de cette foi primitive de la raison en elle-même à la foi supérieure, à la foi dans la volonté divine, il y a un passage continu : Coleridge s'est même appliqué dans l'*Essai sur la Foi* à montrer l'unité profonde de la Foi derrière ses manifestations diverses. La foi religieuse, la fidélité de la nature morale envers Dieu, n'est que le devoir central, le devoir commun vers lequel convergent tous les devoirs particuliers, qui tous reposent sur la foi de l'être particulier en lui-même, et en sa valeur transcendante par rapport aux objets des sens (2). Dieu, avons-nous dit : et en effet à ce stade de la vie de l'esprit nous atteignons véritablement Dieu. Dieu n'est que l'expression de l'acte primaire de foi qui fonde la possibilité de l'esprit (cf. *Statesman's Manual,* p. 430) ; et il ne s'agit plus ici du Dieu substance, du Dieu abstrait — mais bien du Dieu vivant,

(1) Sur ce point il est intéressant de voir la modification qui s'est produite dans la pensée de Coleridge ; nous avons vu que dans la *Biographia* il n'avait nullement recours à la foi ; mais seulement, comme Schelling, à l'intuition productive.

(2) Est-il besoin de faire remarquer comment, dans cette théorie de la foi, Coleridge combine une conception approximativement kantienne de la raison et une métaphysique avec laquelle cette conception est radicalement incompatible ? Malgré ses efforts Coleridge ne peut arriver à sauvegarder la notion d'autonomie.

du Dieu qui a son principe en lui-même et est distinct du monde (1). Et il semble, si nous entendons bien Coleridge, que ce Dieu nouveau, le seul Dieu, le Dieu du croyant, ne soit plus posé simplement par une nécessité logique et hypothétique, mais soit enveloppé en quelque sorte immédiatement par l'affirmation suprême de la foi, qui n'est d'ailleurs que la perfection de l'intelligence humaine (cf. *Aids,* p. 113 et 211). De ce point de vue supérieur où volonté et raison coïncident dans une synthèse ultime, les argumentations, les arguties des métaphysiciens perdent toute signification : si par exemple on conclut, de ce que Dieu doit être éternel et immuable pour que les exigences de la moralité et de la religion soient satisfaites, que la création est impossible ou qu'elle est co-éternelle à Dieu, ou qu'elle n'est explicable que par une émanation, on fera fausse route : ces conclusions pourront paraître évidentes, nécessaires — mais elles ne mériteront pas qu'on s'y arrête ; car si elles étaient vraies, l'idée dont nous sommes partis perdrait le seul fondement de sa réalité : nous n'aurions plus affaire au Dieu en qui nous avons foi, mais à une entité qui serait par exemple le Destin des stoïciens ou l'Un supra-essentiel de Plotin — dont on ne peut même dire qu'il soit. Les objections spéculatives sont donc *a priori* dépourvues de toute valeur, et il suffit pour les faire taire de demander à celui qui nous les présente, de quel droit il convertit une pensée en une substance, ou affirme l'existence d'une réalité correspondant à une notion non empruntée à l'expérience sensible (*loc. cit.,* p. 211-212). — De même, les preuves théoriques de l'existence de Dieu ne sauraient avoir de valeur : ou elles prouvent trop peu, comme la preuve téléologique (2),

(1) C'est surtout dans le *Friend* (pp. 469-470) que Coleridge s'est expliqué nettement sur ce point ; il y emploie des expressions schellingiennes pour caractériser cet absolu auquel Schelling selon lui ne s'est pas élevé ; l'Absolu, dit-il, n'est ni ce qui affirme, ni ce qui est affirmé, mais l'identité et la Copule vivante de l'un et l'autre.

(2) Pour la preuve téléologique on peut se reporter au *Table Talk* (22 février 1834) : « Affirmez l'existence de Dieu, dit-il, et alors

ou elles prouvent trop — et divinisent le monde ; à moins qu'elles ne reposent sur une misérable pétition de principes comme la preuve *a contingentia mundi.*

Le Principe suprême, la Vie absolue.

C'est ainsi que par l'analyse des pouvoirs de l'esprit, nous avons atteint le principe suprême de la réalité. « Cette élévation de l'esprit au-dessus des apparences, de l'habitude et des sens à un monde de l'esprit, cette vie dans l'idée, même dans l'idée suprême et divine (godlike) qui seule mérite le nom de vie et sans laquelle notre vie organique n'est qu'un état de somnambulisme ; c'est cela qui fournit la seule ancre sûre dans la tourmente et en même temps

il sera possible de montrer que l'harmonie et la perfection de la création physique correspondent à une telle affirmation et la corroborent ; mais prétendre prouver par là l'existence de Dieu, c'est procéder d'une façon circulaire et se tromper soi-même. Ce ne peut être une preuve pour un bon raisonneur, à moins qu'il ne viole toute logique syllogistique et n'anticipe sur ses conclusions. »

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur cette conception de Dieu. Coleridge nous paraît avoir tendu à poser Dieu comme un fait qui ne peut pas plus être déduit que notre propre existence, et qui est impliqué immédiatement dans l'acte qui le pose. « Avez-vous déduit votre propre être ? Cela même est moins absurde que la prétention de déduire l'existence divine. Jamais vous n'auriez eu la notion, si vous n'aviez eu l'idée (a) — ou plutôt si l'idée n'avait travaillé en vous comme le souvenir d'un nom que nous ne pouvons nous rappeler et que cependant nous sentons que nous avons, et qui ne révèle son existence dans l'esprit que par une anticipation inquiète et prouve sa présence a priori (a priori actuality) par l'instantanéité presque explosive avec laquelle il est salué et reconnu, lorsqu'il reparaît de derrière le nuage ou remonte à l'horizon de la conscience. » (*Anima Poetae*, p. 300, cf. aussi *Table Talk*, 20 janvier 1834, p. 502.) « Comment l'athée a-t-il acquis l'idée du Dieu qu'il nie ? » C'est ainsi que par sa conception réaliste de l'Idée, Coleridge renouvelle très curieusement la preuve ontologique.

(a) Pour la définition de la notion, qui est une cognition purement mentale, abstraite des formes mêmes de l'entendement, et la différence entre notion et idée, cf. *Statesman's Manual*, app. E, p. 484.

le principe qui supporte toute la sagesse vraie, la solution satisfaisante de toutes les contradictions de la nature humaine, de l'énigme totale du monde. Seule elle appartient également à tous et parle également intelligiblement à tous, à l'homme instruit et à l'ignorant, si seulement ils écoutent. Car, également présente en tous, elle peut être éveillée, mais ne peut pas être donnée. Mais n'allez pas supposer que ce soit une sorte de savoir : non, c'est une forme d'être, ou plutôt c'est le seul savoir qui soit vraiment, et toute autre science n'est réelle que pour autant qu'elle symbolise celle-là. L'univers matériel, dit un philosophe grec, n'est qu'un vaste et complexe mythe, c'est-à-dire une représentation symbolique, et la mythologie n'est que le sommet et le complément de toute théorie vraie de la nature (physiology). Mais de même que ce principe ne peut pas être implanté par la discipline de la logique, il ne peut pas non plus être suggéré ou développé par les artifices de la rhétorique. Et ceci est une vérité immuable que ce qui vient du cœur va seul au cœur, que ce qui procède d'une impulsion divine, seul le divin peut l'éveiller » (*Friend*, p. 472).

De ce point de vue le monde se transforme, il prend un sens, il apparaît comme la révélation infinie de Dieu à soi-même. La nature n'est pas autre chose que cela : un symbolisme vivant, infini. « L'âme vraiment religieuse, l'âme qui a conscience que ce qu'il nous faut ce n'est pas une foi spéculative, et que le principal objet de la religion n'est pas de résoudre des difficultés pour satisfaire l'intellect, l'âme qui s'est élevée à la foi vivante et salvatrice s'ouvre aux clartés de la vie universelle ; elle comprend que Dieu ne se plaît pas à créer des genres et des abstractions et que dans toutes choses, dans le plus médiocre objet, il y a un mystère dont la solution est infinie » (*Statesman's Manual*, p. 471). Elle sympathise avec la création dans sa génération perpétuelle, dans son effort vers la rédemption, vers la rénovation de ses puissances déchues ; elle s'élève à l'amour,

à la communion intime avec tous les êtres en qui Dieu travaille. « Joins-toi, lecteur, s'écrie Coleridge, à ma fervente prière : Puissions-nous trouver en nous ce que jamais nous ne pourrons trouver ailleurs, puissions-nous trouver en nous ce que nuls mots ne peuvent y mettre, cette seule et unique vraie religion qui transforme le savoir en être, qui est à la fois la science de l'être et l'être et la vie de toute science véritable » (*ibid.*, p. 472).

Telle est cette théorie de la raison pratique et de la foi, théorie singulière qui unit en une synthèse, on dirait plus volontiers en un compromis audacieux, des réminiscences kantiennes et des aspirations panthéistiques, l'affirmation du moraliste que seule la volonté rationnelle nous donne accès aux certitudes ultimes et l'intuition poétique de l'absolu qui est en tout, l'idée théiste qui pose Dieu comme extérieur au monde et transcendant par rapport à lui et la conscience vivante de la divinité universelle. Et comment ne pas voir dans toute cette conception, en dépit des efforts de Coleridge pour établir l'impuissance de la raison spéculative, le triomphe de la pensée schellingienne, le triomphe de l'identité ressuscitée par-dessus la distinction du théorique et du pratique, le triomphe de l'intuition intellectuelle, transformée sans doute, rapprochée de la foi du croyant — mais intacte au fond ? Cette théorie de la volonté par laquelle Coleridge croyait échapper à un rationalisme exclusif et nécessairement panthéistique, ne la trouvons-nous pas chez Schelling ? Lui aussi, dans des écrits comme les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine,* tendait à nous proposer comme fin ultime de notre effort moral l'identification de la volonté et de la raison, lui aussi cherchait de plus en plus à rapprocher sa conception de Dieu de la doctrine traditionnelle, repoussant une représentation purement logique et abstraite. Et si maintenant nous abordons l'examen de la métaphysique coleridgienne proprement dite, l'analogie des deux doctrines nous apparaîtra de plus en plus par-delà les différences extérieures et terminologiques.

Nous avons indiqué déjà, et il ne sera pas inutile d'y revenir pour l'intelligence de ce qui va suivre, qu'il y a entre la foi et son objet — et Dieu — une relation immédiate, une relation que Coleridge tend presque dans certains textes à ramener à l'identité ; il ne faudrait pas cependant, croyons-nous, trop accentuer cette tendance de son esprit ; mais il n'en reste pas moins que Dieu ne peut être prouvé que d'une façon immanente. Nous avons conscience qu'un principe divin agit en nous — non pas sur nous ; agit dans notre volonté — non pas sur notre volonté : et par là le panthéisme est à jamais réfuté (cf. surtout sur ce point la lettre à Green du 25 mai 1820, *Correspondance,* p. 706-711) ; et Coleridge tend à se représenter la foi comme un acte d'assimilation réelle par lequel Dieu se ferait nous (1).

Dieu comme sujet absolu.

Et ainsi nous pouvons peut-être arriver à une détermination plus positive de ce qu'il est ; « il est *amour,* c'est-à-dire un objet qui est absolument sujet (Dieu est un esprit), mais un sujet qui condescend pour toujours à devenir l'objet pour ceux qui le trouvent (meet) subjectivement » (*Anima Poetae,* p. 294). Et ainsi, en même temps que nous rendons possible une théorie véritablement métaphysique, nous justifions le croyant ; nous atteignons le Dieu rédempteur, « le Dieu qui entend la prière, le Dieu qui pardonne et par suite peut être craint — non pas le Destin ou le Dieu abstrait

(1) Nous ne pouvons malheureusement songer à approfondir ici cette partie de la philosophie religieuse de Coleridge qui est des plus curieuses. Il serait important sans aucun doute de montrer à ce sujet ce qu'il a dû à Swedenborg ; car il lui a dû beaucoup ; de rechercher sur quels faits Coleridge a cru se fonder ; car rien ne serait plus inexact que de croire que ce soit là de l'abstraction, de la métaphysique au mauvais sens du terme ; nulle part peut-être la pensée de Coleridge ne semble avoir été aussi précise que sur ce point.

des unitariens, sorte de loi de gravitation du monde moral, mais le Dieu qui, ayant fait l'œil, ne pourra pas ne pas voir, qui, ayant fait le cœur de l'homme pour l'aimer, ne pourra pas ne pas aimer la créature dont la fin ultime est de l'aimer, le Dieu qui cherche ce qui était perdu, qui rappelle ce qui s'était écarté, qui appelle en se nommant lui-même ; le Verbe, le Fils, de toute éternité la Voie et la Vérité, le Dieu qui s'est fait homme pour pouvoir être pour la pauvre humanité tombée (non pas seulement pour être *dit*, mais pour *être en fait*) la Résurrection et la Vie. Venez à moi, vous tous qui êtes las et lourdement chargés, et je vous donnerai le repos... » (lettre à Miss Lawrence du 2 mars 1832, *Correspondance*, p. 759). Dieu est sujet absolu, mais en ce sens qu'il est à la fois le principe de toute réalité, de l'objectif non moins que du subjectif (Lettre à Green du 15 décembre 1831, p. 755). — Arrêtons-nous un instant ici, avant de déterminer les moments idéaux de la Vie divine. Dieu, avons-nous dit, est sujet absolu. Mais n'était-ce pas là la vérité que Coleridge dès la *Biographia* avait cherché à établir, maladroitement sans doute, et sans savoir éviter les dangers d'un rationalisme trop rigoureusement spéculatif, d'un rationalisme qui n'avait pas pris assez nettement conscience de la transcendance du moral par rapport à l'intellectuel, de la foi par rapport à la raison théorique, ou qui tout au moins n'en avait pas tiré toutes les conséquences ? Mais le fond est le même ; et, qu'on s'en souvienne, c'est aussi de cette expression de *sujet-absolu* que Schelling s'est servi lorsqu'à la fin de sa vie il chercha à résumer, à condenser l'essentiel de sa première philosophie (cf. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* : toute la leçon sur la Philosophie de la Nature) en la modifiant d'ailleurs peut-être légèrement sous l'influence de l'hégélianisme et en insistant sans doute plus que ne l'eût voulu l'exactitude historique sur l'intervalle entre le point de départ et le point d'arrivée : l'indifférence et l'identité. Dieu est un sujet absolu, il est primitivement, nous allons le voir, une volonté absolue :

mais cela, Schelling l'eût-il jamais nié ? Et entre ces deux expressions : « un sujet absolu qui condescend à devenir objet » et le Dieu « qui s'est volontairement soumis au devenir » (*Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine*, VII, p. 403) entre ces deux expressions dont l'une est de Coleridge, dont l'autre le révoltait, la différence est-elle si profonde ? N'est-ce pas ici et là une conception identique de la liberté divine qui se confond d'ailleurs avec la nécessité parfaite (1) ; une conception identique du divin qui travaille en nous et hors de nous en vue d'une fin qu'il s'est imposée à lui-même ? Nous ne prétendrons pas assurément qu'il n'y ait pas de différence ; mais à la limite il nous semble évident que la philosophie de Schelling et celle de Coleridge coïncideraient, à la limite, c'est-à-dire en les supposant toutes les deux rigoureusement conséquentes, ce qui n'est sans doute pas le cas. Il faut remarquer à vrai dire que Coleridge se refusait absolument à admettre en Dieu un développement conçu en un sens temporel ; mais il est infiniment probable nous l'avons indiqué déjà, qu'il en était de même pour Schelling et que c'est seulement en un sens dialectique et métaphysique que Schelling avait parlé de processus en Dieu.

Les moments idéaux de la Vie divine ; la Trinité.

Quoi qu'il en soit, voici quelle est à ce sujet la pensée de Coleridge si nous la comprenons ; et il faut convenir qu'elle n'est pas parfaitement claire.

(1) Cf. surtout pour la nécessité divine le *Statesman's Manual* (p. 438). Coleridge admet avec Schelling que nécessité et libre-arbitre se concilient dans la Providence omniprésente qui prédestine le tout dans les libertés morales des parties intégrantes. Seule la nécessité divine est réelle, absolue, inconditionnée.

PROTHESE ABSOLUE : IDENTITE (1). — Dieu doit être conçu avant tout comme subjectivité absolue, c'est ce que nous pourrons apeler la prothèse et en tant que tel il est ce qui par définition est premier, le Principe : la Volonté absolue (pour ceci et ce qui suit voir : *Formula fidei de sanctissima Trinitate*, 1830, V, p. 18-19 ; *Aids to Reflection*, I, p. 217-219 ; *Table Talk*, 5 juillet 1827, VI, p. 290 et 13 mai 1830, VI, p. 314 ; notes à *Philosophie et Religion*, III, p. 710) (2) ; mais si c'est là le principe de toute réalité, c'est aussi le principe de soi, la cause de soi ; et par là nous passons de la prothèse à la thèse.

THESE : IPSEITE. — Nous sommes maintenant en présence de ce qui s'affirme éternellement soi-même, non plus de la subjectivité absolue, mais de la subjectivité relative, du Père qui est caractérisé par le fait qu'il produit le fini sous la forme de l'infini (finite in the form of the Infinite) ; il a toute réalité en soi, mais doit nécessairement avoir toute réalité en un autre que lui-même. Le Père engendre nécessairement le Fils par un acte qui lui est coéternel.

ANTITHESE ABSOLUE : ALTERITE. — C'est l'Etre suprême, la Raison absolue, le Verbe qui est le Vrai comme le Père est la Sainteté ; on doit le définir comme le Plérome

(1) Nous trouvons ici selon Coleridge l'identité absolue, dont les formes finies ne présentent qu'une imitation imparfaite (cf. *Table Talk*, 29 avril 1832, VI, p. 393).

(2) Coleridge indique dans ses notes que la vérité que Schelling s'efforce d'établir peut, lui semble-t-il, être mise sous la forme suivante :

1° Prothèse absolue — Volonté, ce qui est absolument et essentiellement principe de réalité, par suite :

2° Thèse absolue, de sa propre réalité,

3° Antithèse absolue — altérité absolue,

4° Synthèse absolue.

Coleridge ajoute qu'il évite l'opposition que Schelling institue faussement entre le réel et l'idéal, l'Idée ne se distinguant pour lui que de la conception, de la notion, de la construction, de l'impression et de la sensation.

de l'être dont les pôles essentiels sont unité et distinction (1) ; il est aussi l'infini sous la forme du fini ; il est le relativement objectif, la *deitas objectiva* par opposition au *Je suis* comme la *deitas subjectiva*.

SYNTHESE. — C'est la vie éternelle qui est Amour, l'esprit : l'Esprit qui dans ses rapports avec le Père est l'Esprit de Sainteté, avec le Fils est l'Esprit de Vérité, dont l'attribut est la sagesse : c'est le bien dans la réalité du vrai, dans la forme de la vie actuelle.

Telle est cette très importante théorie de la Trinité (2) dont il semble qu'à la fin de sa vie Coleridge ait vu le caractère à la foi transcendant (3) et indémontrable (cf. *Table Talk*, 13 avril 1830, VI, p. 297), quoiqu'il nous paraisse qu'elle vient s'intégrer d'une façon rationnelle en somme dans le système. Mais ici encore une remarque s'impose : que Coleridge ait cru cette doctrine pleinement intelligible, ou qu'il y ait vu un article de foi qu'il est seulement possible d'exposer sous une forme plus satisfaisante pour l'esprit, il est certain qu'elle lui apparut comme le seul moyen d'échapper au panthéisme. Or, n'est-ce pas aussi pour échapper à un panthéisme qui lui répugnait de plus en plus que Schelling développa sa théorie des Puissances divines ? — adopter le panthéisme ou admettre un développement en Dieu (en un sens d'ailleurs métaphysique et purement idéal, nous l'avons dit) : tel est le dilemme qui nous semble s'être

(1) C'est de là que part la théorie des Idées sur laquelle nous insistons plus loin et qui permet de passer de Dieu au monde.

(2) Coleridge l'a exprimée en bien des endroits et d'une façon à peu près toujours identique : cf. par exemple *Table Talk*, 23 juin 1834, p. 517 : « Ma foi est la suivante : Dieu est la Volonté absolue, c'est là son Nom et la signification de ce Nom. C'est l'Hypostase : en tant qu'il engendre sa propre Altérité, le Jéhovah, le Manifesté. Il est le Père ; mais l'Amour et la Vie — l'Esprit — procèdent de l'un et l'autre. »

(3) Il est possible que Coleridge ait tenu à insister sur le caractère transcendant de cette théorie pour écarter tout rapprochement avec une philosophie comme celle de Böhme.

imposé et à Schelling et à Coleridge (1). Et sans doute celui-ci protesterait : il n'en reste pas moins que si la terminologie ambitieuse et abstraite dont il se sert a un sens, si ces mots de prothèse, de thèse, d'antithèse et de synthèse ne sont pas de purs concepts (2) vides, mais prétendent correspondre à des réalités, si transcendantes d'ailleurs qu'elles soient, on voit mal en quoi sa pensée se différencie de celle de Schelling dans *Philosophie et Religion* — et l'examen de la théorie coleridgienne des Idées, considérées non plus de point de vue critique, mais du point de vue métaphysique, va, croyons-nous, confirmer ce qui précède.

Théorie des Idées.

Le passage de Dieu aux Idées est très net ; les idées ne sont en effet que les distinctions qui naissent au sein de l'unité divine (cf. *Statesman's Manual, App.* B, note de 1827, I, p. 460) ; pourquoi naissent-elles ? Coleridge répond comme

(1) Et tel était le sens véritable, quoique caché, de la conviction de Coleridge que seule la Trinité permet d'échapper au panthéisme : seule la Trinité fonde la personnalité, la réalité indépendante et vivante de Dieu.

(2) Remarquons que ces concepts sont, semble-t-il, pour Coleridge de véritables catégories ; les catégories de toute réalité. Il les a appliquées à peu près à toutes choses. (Voici un exemple dans lequel intervient aussi la notion de μεσοθεσις qui correspond à l'indifférence chez Schelling) :

THEORIE DU LANGAGE :

	1° Prothèse	
2° Thèse	4° Mésothèse	3° Antithèse
	5° Synthèse	

1° Verbe substantif = prothèse, comme exprimant l'identité ou inhérence réciproque de l'acte et de l'être.

2° Substantif = thèse exprimant l'être.

3° Verbe = antithèse exprimant l'acte.

4° Infinitif = mésothèse comme étant ou substantif ou verbe ou l'un et l'autre suivant la relation dans laquelle on le considère.

Schelling (cf. surtout *Philosophie et Religion*) qu'elles sont les expressions multiples de l'acte éternel d'objectivation divine. « L'Idée est l'indifférence du subjectivement réel posé comme thèse et de l'objectivement réel posé comme antithèse » (*Aids to Reflection, note* p. 219) ; et par là nous découvrons la dualité qui lui est inhérente, dualité qui est à la racine de toute vie et permet de passer de l'intelligible au sensible. En effet, en tant que l'idée est indifférence du subjectif et de l'objectif, elle peut être conçue comme étant dans l'objet ou dans le sujet : par rapport au sujet elle sera un objet et aura par suite une vérité objective ; par rapport à l'objet elle sera un sujet et devra être pensée comme douée des puissances inhérentes à un sujet. Une idée conçue comme subsistant dans un objet devient loi — et une loi contemplée subjectivement dans un esprit est une idée » (*ibid.*). Avant de développer les conséquences capitales qui découlent de ces principes, remarquons que par là la vérité substantielle, la vérité productive des Idées se trouve démontrée ; et en même temps la question est résolue

5° Participe = synthèse.

(cf. Aids to Reflection note p. 217-219) (a).

Coleridge a insisté longuement dans ce passage et dans beaucoup d'autres sur l'utilité de certains termes techniques en philosophie, et et en particulier de ceux de sujet et d'objet ; cf. à cet égard le long et curieux morceau Sur la Valeur philosophique des mots objet et sujet (b) (IV, p. 408-419). Il semble en somme accepter pleinement la théorie schellingienne de la subjectivité : le sujet étant le genre dont l'esprit n'est qu'une espèce. Nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur cette conception.

(a) Cf. aussi pour la théorie des couleurs par exemple *Table Talk* p. 392.

(b) Remarquons à cette occasion que Coleridge s'est passionné pour la science des mots et des étymologies ; dans le morceau auquel nous faisons allusion il dit qu'il serait bien désirable que l'on considérât les mots comme des produits, des rejetons et des organes de l'âme humaine, qu'on cherchât à les suivre historiquement à travers toutes les périodes de leur histoire. Il est certain que les recherches génétiques qui ont renouvelé la science moderne ont dû beaucoup aux romantiques, à ce sens de la vie, du développement universel qui fut le leur.

de savoir si les Idées sont simplement un usage régulateur ou si elles sont constitutives (1 et 2). L'importance de ce problème est apparue très nettement à Coleridge. « La question de savoir si les idées ne sont que régulatrices (suivant Aristote et Kant) ou si elles sont constitutives et identiques au pouvoir et à la vie de la nature (suivant Platon et Plotin) *(dans le Verbe était la Vie et la Vie était la lumière des hommes)* est le problème le plus élevé de la philosophie et non pas une simple partie de sa nomenclature » (*States-*

(1) C'est à cette question que se rattache l'affirmation fréquente chez Coleridge que tout homme est né platonicien ou aristotélicien, les uns voyant dans la raison un attribut, une qualité, les autres y voyant un pouvoir et considérant par suite les idées comme constitutives (cf. par ex. *Table Talk,* 2 juillet 1830, p. 336).

(2) Remarquons pourtant que Coleridge ne rejette pas complètement la théorie kantienne, en ce sens qu'il insiste lui aussi sur le caractère inadéquat de la réalité sensible par rapport aux Idées. L'Idée est une puissance infinie, et toute forme dans laquelle elle s'immobilise ne l'exprime que partiellement. — Il est visible d'ailleurs que cette ressemblance entre Kant et Coleridge est très superficielle, de même que toutes les autres. Rien ne serait plus inexact en effet que rapprocher la théorie coleridgienne du primat de la Raison pratique de celle de Kant. Nous avons pu voir déjà en partie ce que ce rapprochement aurait d'illégitime ; mais observons de plus que l'antithèse de la croyance et de l'expérience semble n'avoir pour Coleridge qu'une valeur provisoire — il prévoit le moment où cette opposition disparaîtra dans l'unité de la raison intuitive (*Friend,* p. 468). Cette expression de raison intuitive suggère d'ailleurs, semble-t-il, l'idée qu'au-dessus de la distinction de la raison théorique et de la raison pratique il y a une raison qui n'est ni théorique ni pratique, une raison qui est identité pure. Outre que cette vue semble confirmée par quelques textes, on peut se demander si elle n'est pas nécessaire pour rendre intelligible la théorie métaphysique des Idées comme réalités, théorie qui ne paraît pas pouvoir dépendre de la raison pratique. Une telle doctrine se rapprocherait beaucoup évidemment du schellingisme (et en particulier des principes exposés dans la *Darstellung*). Nous n'avons pas cru cependant devoir présenter sous cette forme cette partie de la philosophie de Coleridge, parce que la majorité des textes nous paraît militer contre une telle interprétation, qui rendrait la théorie de la foi notamment à peu près inintelligible. Il doit pourtant, croyons-nous, en subsister quelque chose — assez tout au moins pour prouver que sur ce point la pensée de Coleridge reste ambiguë — et cette ambiguïté pourrait bien tenir à la position générale qu'il a prise, et à la difficulté qu'il y a à dépasser le système de l'identité lorsqu'on prétend demeurer rationaliste.

man's Manual, app. E, I, p. 484 et *Essai sur le Prométhée d'Eschyle,* IV, p. 358). Les Idées sont en réalité constitutives, chaque Idée est vivante, productrice, participe de l'infini, et (comme Bacon l'a admirablement observé) témoigne d'un pouvoir infini de sémination » (1) (*Statesman's Manual,* p. 434). Dira-t-on que l'on aperçoit mal le rapport entre cette façon métaphysique de poser et de définir les Idées et la manière dont Coleridge les a introduites dans la théorie de la Raison Pratique ? Comment les idées peuvent-elles être à la fois des intuitions et des réalités ? La réponse sera la même que pour la philosophie de Schelling : en vertu de la dualité fondamentale, non pas de l'Absolu, mais de ce qui est un moment de l'Absolu, de la Raison absolue qui est Etre ; et sans doute c'est là un point de vue auquel il ne serait pas prudent de nous en tenir, car nous risquerions de voir surgir de nouveau les vieilles difficultés inhérentes à toute doctrine de l'Identité : mais aussi bien avons-nous vu que Coleridge ne s'y tient pas et que sa doctrine de la foi ou de la raison pratique lui permet de s'élever à l'idée de la personnalité divine s'exprimant par la Trinité (2). Remarquons que selon Coleridge cette théorie générale des idées peut seule rendre possible une explication véritable de la réalité, une explication qui ne soit pas purement verbale comme le mécanisme, mais prétende vraiment rendre raison du monde réel, le saisir dans son unité vraie — unité qui ne saurait être conçue comme le résultat d'une

(1) On serait tenté de dire que Coleridge confond dans sa théorie des Idées l'*Eidos,* l'Idée et la Raison séminale ; ceci ne serait cependant qu'une vue superficielle ; car Coleridge, comme nous l'avons indiqué déjà, et comme nous le verrons plus loin, distingue très nettement l'Idée en tant qu'elle reste en elle-même et l'Idée en tant qu'elle se manifeste, en tant qu'elle devient productive ; et cette distinction de l'Idée et de la Loi nous paraît correspondre très exactement à celle de l'*Eidos* et du *Logos.*

(2) Nous ne prétendrons pas que cette doctrine soit à l'abri de toute objection ; il nous semble pourtant qu'elle a une certaine cohérence interne — et qu'on ne pourrait l'accuser d'être contradictoire qu'en rapprochant ce que Coleridge a pris soin de distinguer expressément.

composition, car elle présuppose les parties dont on voudrait qu'elle ne fût que la somme. La convergence des parties d'une plante par exemple — même de la plus simple — est due à un principe antérieur « qui existait avant qu'une seule des particules de matière qui constituent la plante même eût été prise au sol, à l'air », etc. Et de même l'unité systématique de tous les organismes ne peut-elle aussi être expliquée que par un principe qu'ils présupposent (cf. surtout *Aids*, p. 151). Bref le monde est pénétré de finalité, et la finalité n'est explicable que par une théorie réaliste des idées.

Mais, dira-t-on, le passage de l'intelligible au sensible reste obscur : Coleridge n'échappe pas aux difficultés qu'a toujours rencontrées le dualisme. Nous avons indiqué déjà comment il croit pouvoir résoudre la question. Il n'a pas recours comme Schelling (1) dans *Philosophie et Religion* à une chute, fait métaphysique utile sans doute, mais inexplicable et qui intervient un peu comme un Deus ex machina (2). C'est la dualité essentielle de l'Idée (dualité qui elle-même, si nous comprenons bien Coleridge, a sa racine dans la nature divine) qui fait qu'elle est productive, qu'elle est loi. Et Coleridge insiste partout sur la corrélation rigoureuse qui existe entre ces deux termes, loi et idée : ils ne diffèrent que comme sujet et objet, être et vérité (cf. *Friend*, II, p. 425, *Church and State*, VI, p. 31, et surtout l'*Essai*

(1) Il n'en reste pas moins qu'entre les deux doctrines la ressemblance demeure extrêmement grande ; cette façon de comprendre l'Idée comme indifférence — nous ne dirons pas du réel et de l'idéal, mais du subjectif et de l'objectif, est sans aucun doute celle de Schelling.

(2) On sait en effet comment procède Schelling dans *Philosophie et Religion*. Il commence par démontrer qu'aucune dérivation des choses hors de l'Absolu n'est pensable ; le résultat dernier de la philosophie est de montrer que le phénoménal comme tel n'est pas, ne peut pas être. Par suite, ce que nous appelons les choses réelles ne peut être dû qu'à une chute ; la chute consistant en ce que l'Autre qui n'est réel que comme reflet de l'Absolu prétend être *en soi*. (V. p. 37 et suiv.).

sur le Prométhée d'Eschyle), etc. La Loi n'est donc que l'Idée en tant qu'elle se réalise elle-même ; et la nature n'est pas autre chose que le développement synthétique, dynamique, vivant de la Loi (1). On se demandera sans doute si dans les êtres il n'y a pas autre chose que cette idée réalisatrice de soi : la réponse de Coleridge est formelle ; « la raison et la loi d'une chose constituent son être actuel, le fondement de sa réalité » (*Friend*, p. 465, note de 1829) ; les êtres ne sont pas distincts de l'Energie qui travaille en nous : d'ailleurs c'est seulement pour notre entendement morceleur qu'il y a *des* êtres, qu'il y a *des* choses ; en réalité, nous le savons, il y a *une vie*. Et en effet entre loi, c'est-à-dire idée objectivée, et vie, il y a les liens les plus étroits, et il semble bien que la vie ne soit en somme que la loi en action.

Caractères généraux de la théorie de la Nature.

Nous pouvons dès à présent en indiquer les caractères essentiels. ELLE sera dynamique, bien entendu, c'est-à-dire qu'elle nous présentera la réalité dans sa multiplicité apparente comme un même progrès, comme l'ensemble des puissances du développement graduel de l'idée. Et c'est en ce sens que la nature se présente à celui qui veut la comprendre comme un symbolisme dont il s'agit de trouver la clef : si la théorie de la nature est possible, si le rébus est déchiffrable, c'est que ce qui est hors de nous n'est pas en soi différent de ce que nous trouvons en nous. Le *Connais-toi toi-même* (2) est à la racine de la connaissance du monde.

(1) C'est par cette identification de l'Idée et de la Loi, qui semble mettre d'accord le métaphysicien et le naturaliste en ne sacrifiant ni la réalité substantielle de l'Idée ni la réalité évolutive de l'individu, que Coleridge crut pouvoir concilier Bacon et Platon.

(2) Nous retrouvons donc ici le principe même de la philosophie schellingienne de la nature ; et l'on comprend que de ce point de

Sans cette identité les modes de l'existence interne nous apparaîtraient comme dépourvus de toute réalité véritable ; ils fuiraient devons nous comme des fantômes sur lesquels nous n'aurions aucune prise (1) (cf. *Statesman's Manual*, app. B, p. 465). Il y a, avons-nous dit, entre l'Idée (ou plutôt la Loi) et la Vie un lien étroit : mais n'y a-t-il que de la Vie dans la réalité ? Et une théorie complète de la vie sera-t-elle par là-même une théorie complète de la nature ? Mais d'abord qu'est-ce que la Vie ? (2). Comment pouvons-nous la définir ? En répondant à cette question nous répondrons par là-même à la précédente. On a cru parfois définir alors qu'on ne faisait que paraphraser : c'est ainsi que dire avec Bichat que la Vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, c'est se payer de mots et rien de plus (III, p. 375) ; il n'est pas plus raisonnable de penser qu'on peut définir

vue Coleridge puisse dire (loc. cit.) : « Le fait que l'esprit de l'homme en ses formes primitives et constitutives représente les lois de la nature est un mystère qui de lui-même suffirait à nous rendre religieux, car c'est un problème dont Dieu est la seule solution... »

(1) Ceci a été surtout fortement exprimé par Coleridge dans l'*Essai sur la théorie de la vie*, p. 395-396. Il emploie même le terme d'intuition intellectuelle, assez rare chez lui : « Nous ne pouvons forcer un homme à pénétrer dans la vraie philosophie ou à s'en rendre maître intuitivement, parce que nous ne pouvons lui donner l'abstraction, l'intuition intellectuelle ou l'imagination constructive, ni l'aider à découvrir des lois qui sous leur forme absolue ne peuvent être découvertes que dans les profondeurs de son propre esprit, donc ne peuvent l'être par l'homme dont les puissances imaginatives ont été ossifiées par la réaction continuelle et les influences modificatrices de *purs objets* sur son esprit, par l'homme qui est le prisonnier de ses propres yeux et de leur reflet, la fantaisie (fancy) passive, etc., etc. » Il est aisé de voir l'unité de ses idées et de celles que nous avons trouvées dans la *Biographia*.

(2) Nous nous servirons presque exclusivement pour ce qui suit de l'*Essai sur la Théorie de la Vie*. Nous n'ignorons pas que l'authenticité de cet écrit a été discutée (a), et il est possible en effet, comme le dit M. Aynard (p. 358), que Gillman y ait mis la main : il n'en reste pas moins que toutes les idées directrices du Traité sont incontestablement celles de Coleridge, car on les retrouve sous d'autres formes dans sa Correspondance, dans le *Table Talk*, etc.

(a) Cf. sur ce point par exemple l'article de Leslie Stephen dans le *Dict. of Nat. Biogr.*

la vie en la caractérisant par une fonction commune à certains êtres vivants, aux animaux par exemple ; car il est arbitraire d'inférer la vie de l'organe — puisque bien souvent le savant procède d'une façon inverse —, arbitraire de présupposer qu'il y a des êtres qui vivent et d'autres qui ne vivent pas ; arbitraire de conclure de la coexistence à la cause ; et cela arbitraire en un autre sens encore, parce qu'on n'est pas en mesure de dériver de la fonction choisie les autres fonctions, et enfin parce que l'on confond la loi générale de la vie avec le concept de ce qui n'en est qu'un représentant : l'animal (p. 375-377). Une bonne définition scientifique doit consister dans l'énonciation de la loi d'une chose, loi qui permet de pénétrer dans son essence véritable, d'en comprendre la génération et le développement. Une définition qui se fondera sur le choix d'un caractère commun cette fois à toutes les parties de tous les êtres vivants (plantes et animaux), comme le pouvoir de résister à la putréfaction, quoique préférable aux précédentes parce qu'elle sera moins stérile, ne saurait toutefois nous satisfaire : car à une réalité elle substituera une abstraction et nous la verrons finalement s'évanouir en une vague généralité : l'affirmation de la tendance à persévérer dans l'être (p. 378). — Nous n'irons pas pour cela tomber dans l'erreur de ceux qui font de la vie une qualité occulte, ou de ceux qui dégradent l'âme jusqu'à en faire le principe de la vie, ou enfin de ceux qui font de la vie le résultat de l'organisation (p. 381-382) ; cette dernière explication est trop évidemment contradictoire ; autant vaudrait dire que ceux qui bâtissent une maison sont ses résultats (cf. Lettres à Allsop, éd. de 1836, tome I, p. 233) ; l'organisation présuppose la vie, bien loin de l'expliquer (*table Talk*, 23 mai 1830, p. 320). Remarquons qu'il ne s'agit pas ici de rendre compte de la vie ; rendre compte serait chercher une cause suffisante : et Dieu seul peut être cette cause. Nous voulons seulement réduire l'idée de la Vie à sa forme ou à son mode d'action le plus simple, et en même temps le plus compréhensif — nous aurons ainsi

le genre sous lequel les phénomènes pourront être subsumés et hiérarchisés (p. 383-384). Et de ce point de vue nous allons constater que la question la plus embarrassante n'est pas de savoir ce qu'est la vie, mais comment quelque chose qui ne vivrait pas pourrait être réellement. « La formule la plus compréhensive à laquelle la vie puisse être réduite serait celle de la copule interne des corps ou encore (si nous pouvons nous permettre d'emprunter une phrase à l'école platonicienne) le pouvoir qui se manifeste du dedans comme un principe d'unité dans le multiple » (p. 386).

Il est intéressant de remarquer que c'est exactement ainsi que Schelling avait défini l'existence proprement dite dans la *Darlegung des Wahren Verhältnisses,* etc. (1). C'est qu'en effet pour la philosophie romantique, existence et vie sont des termes synonymes ; toute existence est une vie, toute existence est expression, est révélation de soi ; toute existence est la manifestation de soi d'une forme dans un contenu approprié, dans une diversité réelle qui seule permet la réalisation de l'unité formelle. — De plus souvenons-nous que lorsque Coleridge a prétendu définir le beau il l'a fait de la même façon ; le beau est l'unité dans le multiple, a-t-il dit avec Plotin dans les *Essais* de 1814 et dans l'*Essai* de 1818. — Et c'est qu'en effet entre existence et beauté

(1) Voici quelle est exactement la théorie que Schelling expose dans cet écrit (cf. surtout VII, pp. 54-55) : L'existence est essentiellement révélation de soi, mais ce terme de révélation implique nécessairement une dualité dans l'Essence qui se révèle ; il implique qu'il y a dans l'être même autre chose que lui, et que l'être n'est que le lien vivant entre lui-même et cet autre qui est en lui. Mais qu'est-ce que cet autre ? Si l'être en tant qu'il est soi est défini comme étant unité, l'autre sera son contraire, il sera pluralité ; « et ce lien d'une Essence comme une avec elle-même et comme multiple est précisément l'existence de cette essence » (p. 55) ; c'est ainsi qu'une plante, abstraction faite de ses rameaux, de ses feuilles, etc., n'est qu'un concept latent ; sa vie, sa réalité consistent en ce que comme une, comme position individuelle, elle est en même temps tout cela ; en ce qu'elle est l'identité absolue d'elle-même comme unité et d'une pluralité qui en fin de compte n'est encore qu'elle-même, mais elle-même comme pluralité.

il y a au fond identité, si l'on songe que l'existence est vie comme nous venons de le dire, et que la beauté n'est que la vie en soi, la vie dans l'éternel, la vie soustraite aux contingences qui la dissimulent, c'est-à-dire aux apparences vaines de la réflexion (1).

La vie comme principe d'individuation.

De cette définition encore abstraite de la vie on passe à une expression plus concrète et plus féconde : « Je définis la vie comme le principe d'individuation (2 et 3) ou la puissance d'un tout (all) donné fait un ensemble (whole) qui est présupposé par toutes ses parties. » Tel sera le point de départ de la construction de Coleridge. La nature nous montre les progrès successifs de cette tendance à l'indivi-

(1) Cette philosophie nous apparaît comme un monisme idéaliste ; dira-t-on qu'une distinction, et par suite une dualité subsiste, sinon entre le sensible (qui est nié comme tel) et l'intelligible, du moins entre la réflexion et l'intuition ? Sans doute, mais nous verrons qu'elle se ramène à la distinction de l'idée et de la loi ; or, celles-ci sont véritablement identiques, puisque la loi n'est que l'idée se réalisant elle-même ; il n'y a entre elles que la différence de l'objectivité et de la subjectivité, différence qui disparaît dans l'unité divine.

On peut remarquer de plus que, si cette philosophie est bien avant tout, comme nous l'avons indiqué déjà, une philosophie de la vie, son caractère peut-être essentiel réside dans le fait que le vital, loin de transcender le rationnel, comme une vue superficielle pourrait le faire croire, lui est en réalité identique : théorie des idées et théorie de la vie se confondent ; l'intelligible c'est le concret, c'est le vivant.

(2) Cette notion d'inviduation joue, on le sait, un grand rôle dans la Philosophie de la Nature de Schelling ; c'est, croyons-nous, surtout dans son écrit de la *Weltseele* (a) que Schelling insista sur l'importance qu'il faut attribuer à ce principe ; il ne semble pas que Coleridge ait connu cet écrit.

(a) Cf. surtout II, p. 520. L'essence du processus d'organisation doit donc consister dans l'individualisation à l'infini de la matière, etc.

(3) Il n'est pas inutile de comparer tout cela avec le *Table Talk,* 9 juillet 1827, p. 290. Pour l'opposition du tout et de l'ensemble, cf. id. p. 431 (17 mars 1833). *Tout* (a II) n'est qu'une abstraction, abstraction infiniment flottante ; *le tout* (the whole) est une réalité.

duation depuis ce qu'on appelle les corps inorganiques jusqu'aux êtres vivants les plus perfectionnés, l'unité s'affirmant de plus en plus en face d'une multiplicité de plus en plus grande et de mieux en mieux coordonnée (1).

Pour déterminer la méthode à employer pour construire la nature, dont nous avons ainsi défini la tendance directrice, qui implique d'ailleurs une tendance inverse (2), il suffira de connaître la loi générale qui la régit ; cette loi n'est que la loi de polarité ; le dualisme essentiel de la nature surgissant de son unité productive et tendant encore à la réaffirmer comme équilibre ou indifférence ou comme identité. C'est à cette productivité absolue, à laquelle nous sommes obligés de faire appel, qu'est dû le fait que le calcul mathématique n'est pas véritablement applicable à la nature. Et Coleridge, au nom du dynamisme nouveau que les Naturphilosophen ont institué, dynamisme singulièrement différent du dynamisme mathématique d'un Leibniz, rappelle que c'est là où la science abstraite cesse d'être pleinement applicable que la réalité commence (p. 392) (3).

(1) Coleridge montre en même temps comment cette définition de la vie révèle l'absurdité de l'atomisme, du moins de l'atomisme qui prétend être non une simple invention commode, mais une explication positive de la nature ; il oublie en effet que la multiplicité (Multeity) est la condition sous laquelle seule quelque chose peut nous apparaître ou même être pensé comme chose, et que par suite le point physique ne peut être que fictif. On peut se demander si, outre ce que nous avons indiqué déjà, il n'y a pas dans cette théorie de l'un et du multiple une sorte de transposition métaphysique de la théorie kantienne du divers de l'intuition sensible.

(2) Coleridge est encore sur ce point d'accord avec Schelling, les deux tendances se supposent comme la force centrifuge et la force centripète.

(3) On ne saurait, croyons-nous, trop insister sur le caractère antimathématique du dynamisme de Schelling et de son école ; c'est en partie sans doute à ce caractère qu'il dut son déclin rapide. Tandis que pour Leibniz la continuité, considérée comme loi de la réalité, constituait en quelque sorte la garantie véritable du calcul différentiel, les Naturphilosophen, partant soi-disant d'une continuité plus réelle, d'une productivité plus effective, refusèrent d'admettre qu'on pût en rendre raison autrement que par une construction synthétique et notionnelle.

Ainsi la vie est ce qu'il y a de positif à la fois dans la thèse et dans l'antithèse ; mais leur opposition est la condition nécessaire de ses manifestations ; celles-ci en vertu de la même nécessité s'unissent en une synthèse qui elle-même se trouve être l'origine d'une nouvelle et féconde opposition, etc. C'est ainsi que la Vie réside (*subsists*) dans l'identité de deux pouvoirs contraires et consiste (*consists*) dans leur lutte ; elle meurt dans leur conciliation et en même temps renaît à une forme nouvelle, soit qu'elle retombe dans la vie du tout soit qu'elle reparte à nouveau dans le processus d'individualisme (id.) (1).

Construction de la Nature.

C'est donc à une construction que Coleridge fait appel ; il tente de montrer comment ces mêmes facteurs que nous sommes obligés de poser dès le début se synthétisent, se complètent les uns les autres, se *puissancient* — et permettent de rendre raison de tous les phénomènes du monde matériel. L'exposé qu'il a donné de cette théorie est trop confus et trop vague pour qu'il y ait véritablement intérêt à le reproduire ; bornons-nous à en indiquer très rapidement les traits essentiels.

Il semble naturel de prendre l'espace pour point de départ de cette construction ; mais à condition de remarquer que sa nature soulève un problème que le pur savant est impuissant à résoudre. Affirmer son idéalité absolue c'est miner la conception même d'un monde externe ; affirmer sa réalité

(1) Il est intéressant de rapprocher ceci de certains passages de l'*Introduction à la 1re esquisse d'une Philosophie de la Nature*, que Coleridge connaissait et où Schelling s'est expliqué avec assez de précision sur cette conception de la synthèse progressive des oppositions (cf. surtout III, pp. 308-313). Les ressemblances entre la théorie de la nature que nous exposons ici rapidement et la philosophie de Schelling sont d'ailleurs assez frappantes pour qu'il suffise de les signaler en passant.

c'est poser l'existence de quelque chose qui aurait les propriétés du néant (1). — L'espace et le temps, remarque Coleridge, ne peuvent d'ailleurs être réellement séparés ; ils sont aussi intimement unis que les pôles d'un aimant (2). La ligne par exemple est la synthèse de l'espace et du temps, avec la prédominance de l'élément-temps, alors que la surface est leur synthèse avec la prédominance de l'élément-espace, etc. En réalité ces deux facteurs abstraits ne prennent leur sens et leur valeur que dans leur produit commun qui est le mouvement ; la profondeur, si nous entendons bien Coleridge, présuppose le temps et le mouvement d'une part, et de l'autre l'espace ; on a alors la construction suivante :

Temps + espace	= mouvement
T. M. + e.	= longueur + largeur = profondeur
P. +M.	= force
Lo. F. + La. F.	= P. F.
Lo. P. F. + La. P. F.	= attraction + répulsion = gravitation (cf. p. 394).

(1) Et Coleridge indique que seul le théologien peut résoudre le problème en montrant que l'espace est l'organe idéal par lequel l'âme de l'homme perçoit l'omniprésence de la Réalité Suprême comme distincte de ce qui se meut et vit et a son être en elle — le temps étant dans le même rapport avec l'éternité qui est son unité. Il y a là une théorie de l'étendue intelligible à laquelle nous n'avons pu relever d'allusion dans les autres écrits de Coleridge. Il semble que cette conception étrange se rattache étroitement à la critique du subjectivisme dont nous avons parlé déjà. Mais cette théorie mystique de l'objectivité est trop obscure pour qu'il nous soit possible d'y insister.

(2) Coleridge semble d'ailleurs avoir été assez disposé, comme Schelling, à se représenter la réalité sous la forme d'un aimant ; il dit quelque part (*Essai sur la Théorie de la Vie*, III, p. 401) « que par magnétisme au sens le plus large il entend le premier et le plus simple acte différentiel de la Nature comme le pouvoir qui agit en long et produit la première distinction au sein de l'indiscernable, par la génération de la ligne ». Un parallèle s'impose avec les développements de la *Darstellung* (cf. surtout § 46 et suiv., 68 et suiv.).

L'attraction et la répulsion, qui s'impliquent comme l'espace et le temps, prennent une réalité positive dans leur synthèse qui est la matière. Suit alors une construction de la matière ; Coleridge fait correspondre comme Schelling le magnétisme à la longueur (le magnétisme n'étant que la longueur puissanciée), l'électricité à la surface, et le chimisme qui est construction à leur synthèse, c'est-à-dire à la profondeur (1) (cf. p. 395).

Magnétisme, électricité et chimisme sont, dit-il, dans l'état actuel de nos connaissances les dernières puissances du monde inorganique, il est possible qu'on trouve un jour des intermédiaires entre elles et les puissances du monde vivant (p. 397-398) (2).

Il y a d'ailleurs naturellement, en vertu de l'unité, des pouvoirs constitutifs de la nature, une correspondance absolue entre les puissances du monde vivant et celles de ce qu'on appelle à tort le monde inanimé. La loi de polarité règne ici encore, et cela s'explique, puisqu'elle est la condition nécessaire sous laquelle seule peut se manifester la tendance à l'individuation.

La contradiction qui surgit au sein de l'unité réalisée par le chimisme est celle de la reproduction et de l'irritabilité. Celle-là n'est qu'une puissance supérieure du magnétisme, et celle-ci n'est qu'une intensification de l'électricité. La première caractérise les végétaux, la seconde les animaux et

(1) Cf. aussi *Table Talk*, 15 juin 1827 (VI, p. 284) ; Coleridge y dit également qu'il tend à se représenter le magnétisme comme correspondant à la longueur, l'électricité à la surface et le galvanisme à la profondeur. Coleridge tente plus loin de donner de cette théorie une confirmation expérimentale (III, pp. 412-415).

C'est là une idée qui a, croyons-nous, toujours été celle de Schelling ; cf. surtout *Allgemeine Deducktion des Dynamischen Prozesses*, IV, pp. 10, 18, 47 et suiv. ; App. au VIe chapitre du premier Livre des *Ideen*. La théorie exposée dans la *Darstellung* de 1801 est un peu différente.

(2) Coleridge a d'ailleurs tenté de montrer comment sur certains points la transition de l'inorganique à l'organique est presque insensible, et cité comme exemple les cristaux (p. 403).

par là s'explique la grande subdivision du monde organique (1 et 2).

C'est dans le monde des insectes (p. 405-406) que l'irritabilité, qui est comme un premier analogue du mouvement volontaire, se manifeste avec la plus parfaite netteté ; chez les animaux inférieurs on constate encore une sorte d'indécision, de flottement entre les deux tendances. Mais remarquons que chez les insectes la sensibilité, qui est la synthèse de la reproduction et de l'irritabilité, n'existe pas encore comme telle. De plus chez eux l'activité reste encore tournée vers le dehors, comme pour les animaux inférieurs chez qui elle s'immobilise en écailles ou en carapaces, et cette activité productive se manifeste chez les insectes sous la forme d'instincts fabricateurs (3). L'irritabilité est intimement liée au sens du toucher, qui lui-même est le fondement de tous

(1) On sait que sur ce point la théorie de Schelling est assez différente. La végétation est selon lui avant tout un processus de désoxydation, et la vie animale un processus d'oxydation ; celle-là représente l'aspect négatif du monde organique, et celle-ci son aspect positif (cf. surtout *Weltseele* II, pp. 493-494). Mais surtout (car il n'y a pas, nous semble-t-il, incompatibilité entre la définition de Schelling et celle de Coleridge) la correspondance que Schelling établit entre les puissances de l'inorganique et celles de l'organique, au moins dans l'*Erster Entwurf*, n'est pas la même.

SCHELLING	
Force reproductive	Travail chimique
Irritabilité	Electricité
Sensibilité	Magnétisme
COLERIDGE	
Force reproductive	Magnétisme
Irritabilité	Electricité
Sensibilité	Travail chimique

(2) Coleridge s'est efforcé de plus de montrer qu'il existe une corrélation réelle, une interdépendance effective entre les insectes et les plantes. Et cette idée que végétaux et animaux dont des opposés qui se correspondent, lui serait venue dès sa jeunesse, dès 1801, si nous en croyons le *Friend* (p. 427).

(3) Schelling a donné une explication identique de ces instincts dans l'*Erster Entwurf* (surtout p. 185). Les instincts fabricateurs ne sont que l'emploi de l'énergie productive qui est dans l'animal et a besoin de se dépenser au-dehors.

les autres sens ; la vue n'est, semble-t-il, pour Coleridge qu'un toucher à distance, et l'œil humain est « l'organe externe de l'identité ou du moins de l'indifférence du réel et de l'idéal » (p. 407). Chez le poisson une tendance inverse de celle qui caractérise l'insecte se manifeste, une tendance qu'on pourrait appeler intropulsive, le squelette se constituant au-dedans ; de plus on aperçoit quelques traces de sensibilité (1) ; et il y a par suite progrès dans le sens de l'individualité. Mais combien ces caractères sont plus marqués chez l'oiseau, synthèse merveilleuse du poisson et de l'insecte ! Puis le système nerveux se constitue dans sa complexité ; et nous arrivons aux formes supérieures du monde animal, d'où nous pouvons passer (oubliant pour un moment qu'entre elle et ces formes il y a un hiatus complet), à la réalisation suprême des tendances de la nature : à l'Homme ; à l'Homme qui est à une cause finale ce que la nature est à l'intelligence (p. 391), à l'Homme (2) pour

(1) On trouvera des éclaircissements utiles sur la théorie de la sensibilité dans le dialogue de *Demosius et Mystes* auquel nous avons fait allusion déjà. Coleridge a montré là mieux que partout ailleurs l'implication réciproque des diverses fonctions de la vie. La sensibilité suppose les fonctions inférieures ; mais seule elle les rend intelligibles ; elle existe en puissance dans la vie inférieure qui est *Self-seeking* (recherche de soi) car elle-même est *Self-finding* (Empfindung-découverte de soi) ; mais le pouvoir de se trouver implique celui de se conserver *(Self-retaining)* sans lequel il serait inintelligible : donc la mémoire ; car un être qui n'existerait que dans des moments tous infiniment petits et non dans la durée ne serait pas *pour soi*. (Remarquons en passant la profonde analogie qui existe entre cette conception et celle de M. Bergson). Donc la sensibilité requiert la mémoire ; mais la mémoire suppose elle-même la conscience de soi (Self-consciousness), c'est-à-dire l'esprit. Et enfin à l'origine il faut poser un pouvoir qui soit cause de soi *(Self-causing)* ; au-delà aucune question n'est plus possible. Nous avons atteint l'être (VI, p. 139 et suiv.).

(2) Coleridge montre ensuite, d'une façon très conforme à la doctrine de Schelling, comment l'homme est une synthèse, un résumé de la Nature : le microcosme. La tendance centripète et individualisatrice de toute la nature est, dans l'homme, elle-même concentrée et individualisée : il est une révélation de la nature. Mais la loi de polarité qui depuis le début a accompagné la loi d'individuation ne l'abandonne pas ici ; une correspondance subsiste entre les opposés.

lequel il semble que la nature n'ait fait qu'assister le Maître souverain, qui a créé l'Homme à son image en lui donnant la conscience de soi avec le don de se gouverner et lui a insufflé une âme vivante (pp. 410-411).

Signification métaphysique de la théorie.

Avant d'aborder ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie coleridgienne, il n'est pas inutile de revenir sur quelques caractères de la théorie de la nature sur lesquels nous avons peut-être glissé trop rapidement. Nous avons vu que par un développement synthétique la Loi qui est au fond de la Vie passe de formes simples et indifférenciées à des formes de plus en plus complexes et différenciées (1) ; l'histoire de la nature est essentiellement une spécification progressive. De plus remarquons que si la loi est productive, elle reste transcendante par rapport à ses produits, en ce sens qu'elle

Le respect pour la loi doit être proportionnel à la liberté (a), la soumission à la Volonté Suprême doit être proportionnelle à l'indépendance, etc. C'est seulement dans le centre que l'Homme vit (b) ; et une tendance ne doit pas en lui être sacrifiée à une autre, qui doit se borner à la contrebalancer.

(a) Ceci se rapporte à la théorie que nous exposons plus loin sur le bien et le mal.

(b) On sait que Schelling dans les *Recherches* emploie cette même expression.

(1) Il serait, croyons-nous, très aisé de montrer que cette théorie repose exactement sur le principe que Spencer a cru découvrir. Empressons-nous d'ailleurs de reconnaître que celui-ci a eu le mérite, sinon d'éliminer ce qu'il y avait d'a priori dans le principe lui-même, du moins de le développer d'une façon malgré tout plus rationnelle et plus scientifique. La théorie spencerienne est plus qu'un jeu de concepts vagues et mal définis, et c'est assez pour lui assurer une grande supériorité par rapport à la doctrine, d'ailleurs métaphysiquement plus forte, de Coleridge. Remarquons au surplus qu'il semble que pour Coleridge comme pour Schelling, cette théorie génétique soit dépourvue de toute signification temporelle ; la nature est une dialectique mais une dialectique éternelle.

ne s'épuise pas en eux : autrement dit, pour Coleridge comme pour Schelling est posée initialement la prépondérance du subjectif sur l'objectif. A la base (1) il y a des choses, de purs produits, de là nous nous élevons à des corps plus complexes qui se définissent par leurs propriétés ; puis nous passons, toujours grâce à une construction dont les facteurs sont en eux-mêmes invariables, à des êtres doués de facultés ; nous avons vu en effet que la vie à un moment donné engendre nécessairement l'instinct. Et cela s'explique ; entre les fonctions de la vie et ce que nous appelons les instincts, il y a une intime solidarité ; des unes aux autres il y a un passage continu ; la vie implique, par exemple, la digestion ; et la digestion est elle-même sélection, sélection de ce qui est assimilable ; elle suppose par suite un premier pouvoir d'adaptation ; mais l'instinct de l'animal, qui va de plante en plante jusqu'à ce qu'il trouve ce qu'il lui faut, n'est que ce même pouvoir à une puissance supérieure ; et enfin les exemples extraordinaires qu'on cite de l'intelligence (instinctive) des fourmis par exemple, supposent encore ce même pouvoir à un degré supérieur (cf. *Aids*, p. 260-261, et aussi la très importante *lettre à Tulk* du 12 février 1821, p. 712-713). Or, rappelons-nous que nous avons défini l'entendement comme un instrument d'adaptation, lui aussi — d'adaptation à vrai dire plus complexe, mais il n'en reste pas moins qu'entre les formes supérieures de l'instinct et l'entendement, il n'y a qu'une différence de degré ; et si cela nous surprend, c'est qu'en nous l'entendement coexiste avec des pouvoirs supérieurs qui déteignent en quelque sorte sur lui. En réalité l'entendement n'est que l'instinct considéré à son degré le plus élevé ; mais l'instinct lui-même nous est apparu comme le terme d'un développement, du développement même de la foi, de la vie, de la nature. L'entendement est l'aboutissement suprême de la

(1) Nous empruntons ceci à l'*Essai sur le Prométhée d'Eschyle*, où Coleridge s'est expliqué avec beaucoup de précision sur quelques points essentiels de métaphysique.

réalisation de l'idée ; il est le résultat ultime de l'effort que fait la foi pour s'émanciper de ses produits, pour redevenir ce qu'elle était avant de se réaliser, pour redevenir idée ; c'est là par suite en soi-même un effort stérile, l'idée ne peut engendrer qu'un analogue de soi-même (cf. *Essai sur le Prométhée d'Eschyle*) (1). Et cet analogue (analogon) c'est l'entendement. Nous voyons par là que l'Homme n'appartient pas seulement à la nature parce qu'il a un corps ; il lui appartient aussi en tant qu'il est un enten-

(1) Coleridge dans cet essai s'est efforcé de montrer que le mythe de Prométhée n'est que la représentation symbolique de la genèse de la raison, qui vient se surajouter dans l'homme à la nature préexistante ; bien artificiellement, mais avec beaucoup d'ingéniosité, il s'attache à montrer la signification philosophique des caractères que la légende prête à Prométhée. Celui-ci est d'abord l'Idée hors la loi, et en ce sens il est de race divine ; il est l'Idée ami de la loi, législateur, et en ce sens il est conseiller de Dieu, il est logos philanthrope, celui qui a volé une portion de l'esprit vivant, de la loi qui s'était conservée auprès des dieux célestes ; mais il est à la fois le don et celui qui donne. Il est de plus esprit combattant, par suite impuissant — car l'idée en tant que telle est impuissante ; toutes les possibilités de réalisation qui étaient en elle sont maintenant dans la loi. En quel sens désormais la loi (Jupiter) voudrait-elle lui arracher le secret de son propre sort, le caractère transitoire inhérent à toute antithèse ? En tant que Prométhée est esprit et sait par suite que seule l'identité, seul l'absolu est éternel. La raison en tant que pure contemplation implique l'absence de toute existence positive ; l'esprit est attaché à un roc dont l'inébranlable fermeté est liée à sa non-productivité en tant que l'origine de la loi et du légiféré est la même, Prométhée est un dieu homogène. Hermès est la personnification de l'intérêt, des motifs personnels qui interviennent entre la raison et sa détermination immédiate de soi. Prométhée est rebutant en tant qu'il représente le caractère supérieur de la raison. La nature ou Zeus ne peut se connaître que dans l'homme, dans la mesure où il est surnaturel ; mais ce savoir, l'homme se refuse à le communiquer. Par là Prométhée est antagoniste. Mais en dépit de tous les obstacles Prométhée sera le libérateur.

Il est on ne peut plus intéressant de remarquer que Schelling lui-même a attaché une grande importance au mythe de Prométhée ; cf. la XVIIIe leçon de l'*Introduction à la philosophie de la Mythologie*, où il dit que le feu céleste apporté aux hommes par Prométhée est la volonté libre et rationnelle (cf. sur ce point Kuno Fischer : Schelling, p. 728, et aussi Frantz, loc. cit. I, pp. 234-235). On peut se reporter aussi aux *Leçons sur la Philosophie de l'art* (V, pp. 708-709) mais ce texte est moins significatif.

dement, cet entendement ne suffisant pas à le différencier du reste de la création autrement que quant au degré. Mais nous savons qu'il n'est pas seulement un entendement ; il est aussi raison — il participe aussi de la raison (1).

Justification métaphysique de la distinction de l'entendement et de la raison.

Et cette dualité que l'analyse découvrait, mais restait impuissante à justifier métaphysiquement, notre théorie des Idées nous permet dans une certaine mesure de l'expliquer ; elle correspond en effet exactement à la dualité de l'idée et de la loi. La raison, c'est théoriquement l'idée en tant qu'indépendante de toute réalisation, l'idée en tant qu'elle est vraiment soi-même. Théoriquement, disons-nous : car par sa co-existence avec la loi, l'idée devient elle-même une loi, mais une loi qui a son principe en soi-même : nomos autonomos, la conscience de soi. Et remarquons d'ailleurs que, de même que le produit ne pouvait devenir idée, l'idée ne peut réellement devenir produit ; car elle cesserait d'être elle-même, elle deviendrait un objet pour un sujet, non un objet qui est son propre sujet et vice versa — un sujet objet, un esprit (cf. *Essai sur le Prométhée d'Eschyle*, p. 357-358) (2). Arrêtons-nous un peu à cette doctrine qui est incon-

(1) En effet Coleridge a insisté sur ce fait que l'entendement est en nous le principe individualisateur (ce qui s'explique puisqu'il est l'aboutissement suprême de la vie), alors que la raison est supra-individuelle ; l'entendement est en nous, nous sommes dans la raison (cf. la *lettre à Tulk*, déjà plusieurs fois citée, et *lettre à Allsop*, I, p. 138).

(2) Il ne nous semble pas qu'on puisse dire que ce sont là des idées que Coleridge ne prend pas à son compte et se borne à exposer suivant un ordre logique pour faciliter l'intelligence de la doctrine qu'il analyse ; car outre que dans ses autres écrits on trouve partout des allusions à cette doctrine, il dit expressément qu'il y a en elle des idées qui lui paraissent très profondes et vraies. Ce qu'il n'admet

testablement ce qu'il y a de plus original dans la métaphysique de Coleridge et qui d'ailleurs en est véritablement le centre. Le principe est en deux mots celui-ci : il y a dans l'homme une dualité radicale ; l'homme est entendement et il est raison ; il est nature et il est esprit. Mais cette dualité, cette discontinuité absolue est réductible à ce que nous pourrons appeler le fait métaphysique essentiel, qui est la double destinée de l'idée ; elle devient autre et elle reste elle-même, mais en tant qu'elle devient autre elle doit renoncer à jamais redevenir elle-même ; elle se fait et elle restera nature. Cette réalisation de soi, qu'est-elle au juste ? Il faut convenir que Coleridge nous fournit peu de renseignements à ce sujet. Mais il ressort de l'ensemble du système et de divers textes particuliers qu'il faut la concevoir comme un *fiat* divin, éternel, par lequel l'essence de Dieu se manifeste sans se diminuer. D'autre part, l'idée en tant qu'elle reste elle-même descend par une sorte de grâce dans la nature, elle illumine l'entendement. Et nous voyons par là, non seulement comment analyse critique et déduction méta-

pas dans la doctrine des Mystères, c'est ce qui tendrait au panthéisme, ce qui ruinerait l'idée mosaïque du Dieu indépendant du monde. Et lorsqu'il expose la théorie du *Désir* symbolisé par Cérès, lorsqu'il reprend l'idée si admirablement développée (a) par Schelling dans les *Divinités de Samothrace* (VIII, p. 351 et suivantes), alors véritablement il procède en pur historien. Schelling, ignorant sans doute que Coleridge avait lu les *Divinités de Samothrace*, devait le féliciter dans un de ses cours *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, IIe Abt., I, p. 294) d'avoir compris qu'il faut poser initialement une puissance négative. Mais nous croyons, encore une fois, que Coleridge indique un aspect à ses yeux important du panthéisme qu'il étudie ; la question se complique pourtant, parce qu'il y a chez Coleridge même quelque chose qui ressemble à cette puissance négative : c'est la prothèse ou volonté absolue, qui, à la limite, pourrait bien ne pas se différencier très nettement du Grund schellingien. Il y a là un point obscur qui pourrait prêter à de longues discussions et que nous ne faisons que signaler en passant.

(a) Ce n'est pas seulement dans l'*Essai sur le Prométhée d'Eschyle* qu'on trouve des réminiscences des *Divinités de Samothrace* ; on peut se reporter aussi au § *Asiatic and Greek Mythologies* (dans les *Œuvres complètes*, IV, pp. 309-310) où Coleridge reproduit exactement le schème de Schelling.

physique se rejoignent, se complètent et s'identifient, mais encore comment définitivement le panthéisme est éliminé. La philosophie coleridgienne est à la fois dualiste — juste assez pour éviter les dangers que présente le monisme pour la morale — et moniste — juste assez pour échapper aux difficultés que présente le dualisme pour la logique. Quels sont maintenant les rapports de cette théorie avec la philosophie de Schelling ? Il est hors de doute qu'elle ne se trouve pas chez Schelling ; et il est certain que c'est surtout grâce à elle que Coleridge pensait avoir définitivement dépassé le schellingisme ; elle implique un certain nombre d'éléments qui au premier abord semblent répugner à un esprit comme Schelling, du moins pour qui ne connaît pas les développements ultérieurs de sa philosophie : et en premier lieu cette conception du *fiat* qui a le désavantage de ne se dissimuler derrière aucun dialectique. Mais rappelons-nous que dans la philosophie positive cette notion joue un rôle essentiel et peut seule rendre la création intelligible. Mais, dira-t-on, la discontinuité entre la nature et l'homme serait certainement apparue comme inadmissible à un esprit aussi systématique que celui de Schelling ? Il ne faut pas se faire illusion sur le caractère continuiste de la philosophie schellingienne. La continuité était peut-être dès le début plus apparente que réelle ; et en tous les cas elle disparaît complètement dans la Philosophie positive. L'homme est le centre de l'univers, en lui se rétablit le lien normal des puissances cosmogoniques ; « l'homme, bien loin d'être le simple produit du processus graduel de la nature, était bien plutôt la cause finale et le ressort interne de ce processus » (Frantz, *Schelling's Positive Philosophie*, I, p. 194). Mais même si l'on attribue une valeur à ces divergences qui pour nous sont purement apparentes, il est, nous l'avons vu, d'autres profondes analogies entre la métaphysique schellingienne et la théorie de Coleridge : indépendamment de tous les rapprochements que nous avons faits au cours des analyses précédentes non seulement sur un grand nom-

bre de points de détail, mais encore sur la façon de poser l'Idée, sur la doctrine générale de la vie, sur l'identification du rationnel et du vivant, sur la méthode suivie, méthode hardie de construction réelle, etc. — indépendamment de tous ces points relativement secondaires, il faut se rappeler qu'ici et là l'identité est affirmée comme premier moment de l'absolu, qu'ici et là elle est dépassée par l'affirmation de l'unité concrète et en un sens personnel de la vie divine (1).

Les principes de la philosophie religieuse.

Nous abordons maintenant la dernière partie de cet exposé ; il nous faut indiquer très brièvement les traits essentiels de la philosophie religieuse qui vient compléter la métaphysique, et lui donner une signification actuelle et

(1) Peut-être ne sera-t-il pas inutile pour l'intelligence de ce passage de rappeler la façon dont l'évolution de Schelling nous semble devoir être comprise : il nous paraît certain que Schelling s'est efforcé à un moment donné de s'élever de la notion abstraite d'identité à une représentation plus concrète de l'être ; et voici quels sont, croyons-nous, les moments essentiels de sa pensée (a) :

A) Doctrine en quelque sorte parfaite de l'identité, dans des écrits comme la *Darstellung* de 1801. *Bruno*, même les *Leçons sur la Méthode des Etudes Académiques* (b), quoiqu'il y ait certaines réserves à faire en ce qui concerne ce dernier écrit.

(a) Nous ne considérons, bien entendu, la pensée de Schelling qu'à partir du moment où elle s'est véritablement constituée ou tout au moins nettement exprimée — car on peut soutenir d'une façon très plausible que dès 1798 Schelling était en possession des idées essentielles du Système de l'identité.

(b) Rosenkranz a montré en effet avec raison que les Leçons (surtout la XIe) marquent déjà un progrès sur les écrits précédents et une différenciation entre des notions que Schelling avait antérieurement identifiées. Néanmoins c'est vraiment *Philosophie et Religion* qui marque avec netteté la seconde phase de la pensée de Schelling.

B) Avec *Philosophie et Religion* un élément nouveau apparaît : la préoccupation de rendre raison du sensible comme tel et de dépasser l'identification pure et simple du sensible (considéré dans son essence) et de l'intelligible, qui n'est pas une solution réelle du

concrète (1). Et d'abord ce qui précède nous permet de comprendre dans la mesure du possible le sens vrai du péché originel. Le mal commence avec l'homme, parce que la rationalité commence avec l'homme. Ce qui n'était susceptible de recevoir aucune qualification morale chez les êtres

problème. La théorie des Idées intervient alors, et aussi celle de la Chute ; l'Idée, qui devrait se borner à être le reflet, l'expression de la subjectivité éternelle, tend à être en soi, à avoir une vie propre et indépendante ; et le sensible est précisément cette vie fausse, cette vie irréelle, cette vie contradictoire — puisqu'il n'y a pas de vérité hors de l'Absolu.

C) Mais cette théorie renfermait les germes d'une transformation nouvelle, précisément par ce qu'elle contenait encore elle-même d'irrationnel. Car le problème du mal, qui du point de vue de l'identité était dépourvu de toute signification, se posait maintenant ; pourquoi l'Autre (c) tendait-il à être en soi ? Il ne semblait pas qu'à cette question il pût être répondu d'une façon satisfaisante. C'est, nous en sommes convaincu, la conscience de cette grave difficulté qui amena Schelling à approfondir et par cela même à transformer une fois de plus sa doctrine, et à écrire les *Recherches sur l'essence de la Liberté Humaine* où le mal apparaît comme une condition de la révélation, de la vie divine, sans laquelle il n'y aurait partout que de l'abstrait et de l'immobile. On sait d'ailleurs comment cette solution même n'apparut à Schelling que comme un compromis qui ne pouvait être définitif et comment il fut amené à la distinction absolue de la philosophie positive et de la philosophie négative.

Si cet exposé, si simplifié soit-il, est exact dans son ensemble, on voit non seulement comment nous avons pu dire que Schelling tendit à instituer en quelque sorte par-dessus l'identité une conception plus concrète de la réalité divine, mais encore comment dans cette transformation la théorie des Idées joua un rôle essentiel. Et nous nous trouvons amené par là à nous demander si une conception de ce genre n'introduirait pas nécessairement et toujours dans un panthéisme un élément qui le dépasse. C'est là une question que nous n'avons pas qualité pour résoudre, et que ce ne serait en tout cas pas ici le lieu de discuter, mais que l'examen des doctrines philosophiques nous amène nécessairement à poser (cf. la Conclusion).

(c) K. Frantz a montré avec beaucoup de justesse (Schelling's Positive Philosophie I, p. 33) comment Schelling fut amené par la théorie de la Chute à considérer les Idées comme des volontés rebelles, et comment la notion intervint d'un processus historique où il s'agirait non pas seulement des actes de l'homme, mais aussi des actes de Dieu ; bref comment le problème du mal se posait.

(1) Il va de soi que nous comptons nous en tenir à la partie purement philosophique, sans toucher le moins du monde à ce qui concerne les dogmes ou l'apologétique.

inférieurs à l'homme, devient chez lui mal positif parce qu'en droit il est rationnel. En droit, la loi devrait être en nous identique à la volonté, autrement dit la loi ne devrait pas être une loi pour nous, puisqu'elle devrait agir en nous (1) et non sur nous (*Aids*, p. 296-297) ; mais en réalité il en va autrement, et cela en vertu de la dualité qui est en nous, en vertu de ce fait que l'homme « reçoit une nature dans sa volonté, qui par cet acte même devient une volonté corrompue, et qu'inversement cette volonté devient sa nature et par suite une nature corrompue (cf. *Miscellanies*, p. 171, et aussi *Aids*, p. 276 et p. 281 en note) ». Autrement dit l'entendement se pose en face de la raison comme principe d'individualité et de ténèbres en face de l'universelle lumière (2) ; il est l'esprit de chair, l'esprit de sophistique, le tentateur (cf. note p. 267-279) ; et par là il parachève la scission entre la volonté qu'il corrompt et la raison, scission impossible en Dieu, possible dans la création finie, et même sans doute nécessaire pour que Dieu puisse se révéler comme puissance rédemptrice.

Le péché originel.

Il est facile de voir que cette subordination de la volonté à l'entendement correspond bien à ce qu'on appelle le péché originel ; c'est d'abord la déchéance par excellence, car le caractère propre de l'homme c'est ce fait qu'il peut reconnaître la loi morale. Mais de plus c'est bien quelque chose d'éternel ; d'ailleurs nous savons déjà que lorsqu'on s'élève à la volonté on dépasse le règne de la nature, et en effet

(1) Chez les animaux la volonté n'existe pas vraiment, elle est cachée sous la loi ; la loi est par suite leur nature (id. p. 296).

(2) C'est en ce sens que Coleridge a pu dire que tout ce qui vient de la raison est bon en soi et que le mal ne peut venir que de l'entendement : ceci est confirmé selon lui par la méchanceté de ceux qui ont perdu la raison (cf. note de l'été 1821 dans le 1er volume des *Lettres à Allsop*).

la régression causale de mal en mal ne nous servirait de rien ; or, il est évident que si nous sommes en présence d'un acte intemporel qui ne peut être rapporté à tel ou tel individu en particulier, mais à l'homme en général, nous sommes bien en présence de la notion de péché originel (p. 286). Il semble bien d'ailleurs que Coleridge ait eu conscience qu'en somme il n'avait pu réussir à en démontrer parfaitement la rationalité, et il a insisté sur ce qu'en fin de compte c'est là un mystère — indispensable à admettre — mais un mystère. Il nous paraît intéressant de remarquer que cette doctrine est en quelque sorte une synthèse plus ou moins heureuse de la doctrine kantienne exposée dans la *Religion dans les Limites de la simple Raison*, et de la théorie de Schelling. Lorsque Coleridge parle de loi parfaite de liberté, il nous semble être d'accord avec Kant ; lorsqu'il insiste sur le caractère temporel du péché originel, il est d'accord avec Schelling et Kant ; et lorsqu'il nous dit que « tout ce qui cherche à se séparer du principe divin et émane d'un faux centre dans la volonté particulière de l'agent est mauvais, est une œuvre de ténèbres et de contradiction » (p. 292), il nous paraît bien nettement être d'accord avec Schelling tout seul. Et au fond nous croyons qu'il est beaucoup plus près de Schelling que de Kant (1), mais il

(1) Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que Schelling dans les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine* a utilisé certaines idées de la *Religion dans les limites de la simple raison* (cf. Delbos, *Problème moral dans la Philosophie de Spinoza* et dans l'*Histoire du spinozisme*, p. 422 et suivantes ; et *Philosophie pratique de Kant* (en note), pp. 625-626). Cette ressemblance entre Schelling et Kant est telle que Schopenhauer dont on connaît la sévérité pour Schelling voyait dans les *Recherches* une bonne paraphrase de Kant (cf. *Essai sur le Libre Arbitre*, trad. Salomon Reinach, pp. 161-164). On voit sans qu'il y ait lieu d'insister ce qu'une telle assertion a d'exagéré et même d'absurde ; il n'est pas d'écrit où l'influence de Böhme et des mystiques en général soit aussi sensible, et Schelling s'y montre nettement irrationaliste. Il est certain d'ailleurs que la façon dont Schelling introduit l'idée de liberté nouménale par exemple, ne ressemble en rien à la méthode critique de Kant. Il n'en reste pas moins qu'il y a lieu de rapprocher dans une certaine mesure sur ce point

n'en reste pas moins que l'influence kantienne est certainement sensible dans cette partie de sa doctrine.

L'Histoire et la Rédemption.

On ne saurait selon Coleridge attacher trop d'importance à cette conception du péché originel ; c'est là un fait métaphysique — nous avons vu que c'est nécessairement un fait intemporel — qui transcende à coup sûr notre intelligence, mais que nous devons placer à la racine de l'histoire morale de l'homme, parce que seul il peut la rendre explicable, seul il peut lui donner un sens (*Table Talk,* 1er mai 1830, p. 303) (1). Car l'histoire n'est que le développement d'un schème de rédemption (2) et suppose par suite une déchéance

les philosophies de Kant et de Schelling ; celui-ci a transposé métaphysiquement et par suite transformé l'idée kantienne du mal radical ; la théorie de la liberté chez Kant dépassait déjà en quelque façon l'intellectualisme et rendait possible la position si nouvelle qui fut celle de Schelling.

(1) Coleridge a d'ailleurs fait observer (*Aids,* p. 284) que ce fait de la Chute a été reconnu « dans toutes les religions dont il nous reste des documents antérieurs à la dernière et totale apostasie du monde païen, antérieurs à l'époque où la foi dans le grand Je suis, le Créateur, s'éteignit dans le polythéisme sensible (a) qui est inévitablement le résultat final du panthéisme et la seule forme sous laquelle le schème panthéiste puisse exister pour un peuple ou devenir le Credo populaire », ex. les Livres des Brahmines. Les extrêmes se touchent en effet, dit-il ailleurs, et rien n'est plus proche du panthéisme que l'idolâtrie.

(a) On trouve la même théorie développée dans *l'Essai sur le Prométhée d'Eschyle ;* cette idée fantaisiste devait être exposée aussi par Schelling dans la *Philosophie de la Mythologie* ; seulement il devait insister sur la différence radicale qui sépare le monothéisme relatif des premiers âges qui ne tient qu'à l'impuissance spéculative de l'homme primitif, du monothéisme absolu qui devait vaincre finalement le polythéisme (Frantz, *loc. cit.,* I, p. 81-82.)

(2) Il ne faut pas oublier que Coleridge jusqu'à la fin de sa vie travailla à un grand ouvrage sur la Révélation (auquel il fait allusion sans cesse dans sa correspondance) que bien entendu il ne termina pas, mais dont il est possible de deviner les idées essentielles grâce aux renseignements que fournissent ses autres écrits. Mais nous n'en indiquons d'ailleurs ici que le cadre général.

initiale. C'est dire qu'il y a pour Coleridge une philosophie de l'histoire ; et la possibilité de cette philosophie, quoiqu'il ne l'ait nulle part déduite à proprement parler, repose, semble-t-il, sur la conception qui lui est propre des rapports de la volonté humaine et de la volonté divine. Nous avons dit déjà qu'il semblait tendre vers le prestabilisme, et en effet : « une volonté finie, dit-il (*Aids,* p. 274), constitue un vrai commencement ; mais par rapport aux séries de mouvements et de changements par lesquels l'acte libre est manifesté et rendu effectif, la volonté finie n'engendre un commencement que par coïncidence avec cette volonté absolue qui est en même temps Puissance infinie. » Nous rapprocherions volontiers de ce texte un passage, énigmatique au premier abord, du *Table Talk* (18 mai 1833, p. 456). « Dans l'histoire naturelle la liberté divine se montre dans la loi de nécessité. Dans l'histoire morale la nécessité ou la Providence divine se montre dans la liberté humaine. » Il nous paraît indubitable, si l'on rapproche ces textes de quelques autres, notamment d'un passage de l'appendice B du *Statesman's Manual* que nous avons déjà cité, que Coleridge se rallie à la conception schellingienne de l'histoire telle qu'elle est exposée dans le *Syst. d'Id. Transc.,* où il est démontré que l'histoire suppose comme son fondement l'identité de la liberté et de la nécessité, du conscient et de l'inconscient (cf. surtout III, p. 593 et suivantes) (1).

(1) Il est également certain que dans le détail il faudrait signaler de sérieuses divergences ; mais dans l'ensemble chez Coleridge comme chez Schelling apparaît une doctrine à la fois philosophique et providentialiste de l'histoire. Il serait intéressant de rechercher les éléments positifs de la philosophie coleridgienne de l'histoire ; et à cet égard le *Friend* fournirait de précieux renseignements ; on y trouve en effet (p. 454-459) les germes d'une construction systématique de l'histoire ancienne. La Grèce y est posée comme le pôle idéal, Rome comme le pôle réel, l'histoire hébraïque comme l'indifférence de l'un et l'autre — et le Christianisme comme leur synthèse. On pourrait signaler dans ce passage des expressions extrêmement caractéristiques comme celles-ci : « jusqu'à ce que le processus pour lequel la Grèce avait existé fût achevé », etc., l'Ame du Monde travaillait...

L'histoire, avons-nous dit, n'est intelligible qu'en tant qu'elle manifeste un schème de rédemption ; mais il importe de voir que cette rédemption participe à la fois de l'éternité et du temps, de l'absolu et du conditionné ; elle est à la fois un fiat éternel et un processus relatif à l'homme ; mais elle n'est objectivement et universellement vraie que considérée sous le premier aspect (*Aids*, p. 303 en note). Le Christianisme historique n'est pas tout le Christianisme, il n'en est que l'expression temporelle, nous dirions volontiers contingente si ce mot n'était pas équivoque. L'éditeur du *Table Talk* raconte (p. 407 et suivantes) que Coleridge dit une fois que si (chose d'ailleurs impossible à concevoir) il acquérait la conviction que le Nouveau Testament est d'un bout à l'autre une invention, quelque profond que fût son chagrin il ne perdrait pourtant rien de sa foi dans la Puissance et dans la Grâce de Dieu, qui peut toujours encore se manifester à nous, tout au moins dans ces profondeurs cachées où l'espace et le temps ne sont pas. Et en effet les preuves externes qu'apporte le Christianisme, prises en bloc, sauf le fait même du Christianisme, ont besoin d'être renforcées par des convictions d'un autre ordre — tandis que ces convictions elles-mêmes ne sont nullement renforcées par des preuves externes (cf. lettre à Green du 25 mai 1820, *Corresp.* p. 706-711) (1).

(1) Nous ne pouvons donner que quelques très rapides indications sur cette importante et profonde conception du christianisme ; il serait facile de les préciser en examinant quelques points particuliers, la théorie du miracle par exemple : « Les miracles sont surérogatoires, a-t-il été jusqu'à dire, la loi de Dieu et les grands principes de la religion chrétienne auraient été les mêmes si le Christ n'avait jamais pris la forme humaine. » Et il dit qu'on peut assimiler les miracles à une conférence avec expériences ; l'ignorant n'est pas impressionné de la même façon que le philosophe qui ne voit dans les expériences que le résultat naturel, la confirmation, l'illustration de ce qu'il savait (*Lettres à Allsop*, I, p. 87-88). Il est bien intéressant de voir que Coleridge est d'accord avec l'apologétique actuelle pour refuser de voir dans les miracles autre chose qu'un signe qui en lui-même n'est pas loin d'être dépourvu de valeur.

En réalité chaque homme peut faire en soi-même l'expérience de la rédemption, qui est, nous l'avons dit, un fait éternel, le Fait essentiel. En quoi consiste-t-il ? il consiste dans la régénération, au sens de renaissance, dans le développement, dans la germination d'une vie plus haute et plus durable, d'une vie véritablement spirituelle, c'est-à-dire d'une vie qui ne dépende pas du corps naturel ou ne soit pas limitée dans son action par les circonstances et les processus indispensables à l'organisation et la subsistance de ce corps. « Bref c'est la différentielle de l'immortalité, dont le pouvoir assimilateur de la foi et de l'amour est l'intégrale et la vie en Christ l'intégration » (*Aids*, p. 310). Il y a là un mystère (1) qui ne peut s'exprimer qu'en termes de vie : la Rédemption c'est l'éveil à la Vie vraie qui est amour, à la Vie dont la vie de la nature n'est que l'ombre (cf. *Anima Poetae*, p. 305). L'agent dans l'acte de rédemption c'est le Verbe Coéternel et le seul fils engendré d'un Dieu vivant, le fils incarné, tenté, agonisant, et obtenant pour son Eglise la descente et la communion du St Esprit : le consolateur. L'acte, nous l'avons dit, est un mystère spirituel et transcendant qui passe notre compréhension. L'effet, c'est de naître à nouveau : auparavant nous étions nés dans la chair, au monde ; et voilà que nous naissons dans l'esprit, au Christ. La conséquence, c'est la sanctification qui suit la libération du péché et des conséquences qui lui sont inhérentes dans le monde à venir, par tous les moyens et les processus de sanctification qui sont au pouvoir du Verbe et de l'Esprit (2) (cf. *Aids*, p. 316-317). Cette doctrine de la

(1) Et Coleridge fait observer qu'il sera temps de chercher à comprendre ce mystère lorsque nous aurons compris celui de notre vie naturelle et sa conjonction avec l'esprit et la volonté. Nous sommes là dans un domaine transcendant par rapport à toute compréhension ; ce « sont des choses spirituelles qui doivent être discernées spirituellement » — Et ceci ne doit pas nous étonner, nous avons vu déjà qu'il en est de même (*Aids*, p. 311) pour la volonté, pour la volonté qui n'est pas connaissable que par un acte de foi dans l'esprit.

(2) Bref, la Rédemption est le processus intérieur, spirituel, par lequel la volonté, obscurcie par l'influence néfaste de la nature qui

Rédemption s'achève logiquement par une théorie de l'immortalité (1).

La théorie de l'immortalité.

Le Christianisme de Coleridge exige si impérieusement ce couronnement de sa philosophie, qu'il aurait pu à la rigueur ne pas démontrer l'immortalité, qui nous est suffisamment garantie par la révélation historique et surtout par la révélation intérieure qui est au fond de chacun de nous ; et cependant on trouve chez Coleridge un essai de preuve. C'est une preuve hybride d'ailleurs et qui procède autant sinon plus du Phédon que de la Raison pratique. Elle repose sur deux observations : d'abord c'est un fait que bien souvent il n'y a pas concordance entre les injonctions de l'esprit et les décisions de la volonté ; d'autre part l'homme possède des facultés distinctives par rapport auxquelles les objets qui sont proposés à son activité apparaissent comme radicalement inadéquats. Ainsi donc voilà deux discordances, deux disproportions : ne tiendraient-elles pas toutes deux à une même cause, à un caractère distinctif de l'homme ?

est en elle, est amenée, sinon à s'identifier à la raison, tout au moins à accepter avec amour la domination de la raison qui est identique à l'Esprit — identique à Dieu. Remarquons une fois de plus ce que cette conception a d'équivoque et comment il serait possible d'y retrouver la trace de doctrines éthiques multiples. Mais il importe de ne pas oublier que ce n'est pas là un pur rationalisme ; l'élément à proprement parler spirituel dans l'homme c'est la volonté, qui en un certain sens est plus élevée que la raison — sans doute parce qu'elle est le principe moteur de notre progrès moral, de notre marche vers la Communion en Dieu (cf. par exemple *Lettres à Allsop* I, p. 199).

(1) Il serait intéressant, mais extrêmement difficile, de rechercher les liens très étroits qui existèrent pour Coleridge entre la physiologie et la théorie de l'immortalité ; on trouvera sur ce point des renseignements précieux quoique bien obscurs dans la *lettre à Green* du 25 mai 1820 (*Correspondance*, p. 706-711) à laquelle nous avons déjà fait allusion. Il a affirmé aussi que la vieillesse ou la débilité physique ne peuvent entamer l'intégrité de l'esprit. « C'est la décadence des pouvoirs physiques qui énerve ou affaiblit la volonté en refusant d'obéir à ses commandements ». (*Lettres à Allsop*, II, p. 123.)

Remarquons en effet que tous les objets que nous présente l'expérience sensible se signalent par le fait que leur unité est purement apparente, puisqu'elle n'est qu'une unité de composition (ou, si c'est une unité d'action, qu'elle n'est due qu'à la nature des corps sur lesquels ils agissent) ; cette unité étant purement relative est purement temporaire ; et il est bien vrai que ces choses périssent. Or, nous possédons bien certains caractères communs avec ces choses ; mais ce qui nous distingue véritablement, ce qu'il y a de spécifiquement humain, en diffère radicalement. Comment serait-il possible alors de nous attribuer les qualités qui définissent ces choses ? et ne sera-t-il pas aussi absurde de parler d'une dissolution définitive de l'homme que de parler d'une once de vertu ou d'un pied carré d'honneur ? Observons de plus, et ceci corrobore singulièrement le raisonnement qui précède, que tout ce qui dans la nature présente un caractère de permanence, de stabilité au milieu du flux des choses, est précisément intimement apparenté à ces caractères qui nous sont propres, qui nous font hommes : la beauté, l'ordre, l'harmonie, la finalité, les lois, sont toutes congénères de l'esprit et de la volonté, sans lesquels en vérité non seulement elles « existeraient en vain, comme des peintures pour des taupes, mais même en réalité n'existeraient pas du tout ». Et alors n'est-il pas raisonnable de conclure que l'âme humaine comme sujet de l'esprit et de la volonté doit renfermer de même un principe de permanence et être destinée à durer ? (cf. *Aids*, p. 327-329). Reconnaissons d'ailleurs que Coleridge n'attache pas à cette preuve théorique une valeur décisive, mais, dit-il, de même qu'un poids faible suffit à faire descendre un plateau d'une balance quand il n'y a rien dans l'autre, dans le cas de l'immortalité de légères raisons sont en fait puissantes et suffisent à nous décider. Et il est certain qu'on voit fort mal dans son système quelles objections pourraient être valides contre l'immortalité, puisqu'infailliblement il sera répondu qu'elles sont théoriques et par suite dépourvues de toute signification.

Quelle idée devons-nous nous faire de la vie future ? Coleridge a indiqué dans une lettre très obscure (*à Allsop*, I, p. 110) qu'il entrevoyait un moyen de déterminer par de complexes analogies ce que pourra être notre existence après la mort, quelles différences seront possibles, et comment on peut se représenter cette existence de la façon la plus favorable au développement de nos facultés spirituelles ; malheureusement la lettre où il devait donner quelques éclaircissements ne nous est pas parvenue. Nous en sommes réduit à des conjectures beaucoup trop vagues pour qu'elles méritent d'être formulées. Il ne nous semble pas d'ailleurs que sur ce point Coleridge ait jamais dû arriver à une certitude ; à l'appui de notre dire nous transcrirons une lettre à Kennard à propos de la mort de son ami Adam Steinmetz (cf. *Correspondance*, p. 762-763). « Que la Mort ne soit que le Pont nuageux qui conduit à la Vie supra-terrestre, et qu'Adam Steinmetz, transporté par-delà ce pont, n'ait pas perdu la conscience de lui-même ou tout au moins l'ait reprise aussitôt, — ou que sa Vie soit cachée en Dieu au sein de l'Eternel seul-engendré, Plérome de tous les êtres, Demeure à la fois de ceux qui furent retenus et de ceux qui furent rachetés, et que là dans un repos béni et tout divin il tende et s'élève à l'Esprit parfait — car le sommeil est ici-bas le temps réservé à toute croissance, et les décrets de Dieu dans le terrestre peuvent nous indiquer obscurément quelles sont ses voies dans le céleste — dans l'un ou l'autre cas notre ami est en Dieu et avec Dieu. S'il m'était seulement possible de penser autrement, l'herbe des champs deviendrait noire sous mes yeux, et la nature m'apparaîtrait comme un squelette fantastiquement recouvert de mousse sous la voûte dégoûtante d'un charnier. »

CONCLUSION

Peut-être y avait-il intérêt à terminer cet exposé par un texte qui rappelât bien nettement que Coleridge n'a pas vu dans la métaphysique un simple divertissement intellectuel, qu'il ne s'est pas borné à juxtaposer des concepts pour combiner une mosaïque plus ou moins harmonieuse : peu importe qu'il ait réussi ou non ; ses idées furent sa vie même, et ce qu'il y eut de plus intérieur et de plus profond dans sa vie ; et cela seul suffirait à leur conférer un véritable intérêt. L'évolution de sa pensée fut véritablement celle d'une conscience vivante, préoccupée de ce qu'il y a de plus immédiat, de plus actuel, et, il faut le dire, de plus mystérieux et de plus tragique dans l'existence, un effort pour se rendre maître de ce qu'il était pour lui le plus vitalement important de comprendre ; et nous avons vu qu'il serait inexact de prétendre que c'est en désespoir de cause qu'il eut recours à la révélation : il ne vit pas dans la religion une manière de pis-aller, acceptable seulement à la rigueur, mais bien l'achèvement, le couronnement indispensable d'une métaphysique dont d'ailleurs il ne doutait pas.

Nous voudrions dans cette brève conclusion chercher à déterminer ce qui dans les résultats auxquels nous croyons être arrivé nous semble être le plus essentiel. Aux problèmes que nous avions posés en commençant, quelles réponses apportons-nous ?

Coleridge dès le début nous a paru s'être efforcé de justifier rationnellement l'expérience spontanée qu'il avait faite de l'imagination créatrice comme puissance d'intuition transcendante par rapport à la connaissance médiate et discur-

sive, de justifier aussi par suite une vision poétique, romantique du monde, conçu comme une vie indivisible par opposition à la doctrine mécaniste qui en méconnaissait l'unité réelle et intérieure. *Esprit* et *Vie*, telles furent les deux notions, les deux réalités que, dès le début, l'effort de Coleridge tendit à affirmer contre les théories qui, par une analyse en somme verbale, cherchaient à les dissoudre ; entre ces deux vérités il ne pouvait d'ailleurs, lui semblait-il, y avoir un dualisme absolu ; elles devaient se concilier dans une vérité supérieure qui participerait de l'une et de l'autre. — La distinction de l'entendement et de la raison (1), que Kant l'aida en tous cas à préciser s'il ne la lui apporta positivement, le mit sur la voie de ses spéculations futures, Kant lui fournit une confirmation systématique de ce qu'il s'était en somme borné à pressentir. Mais le kantisme ne pouvait le satisfaire pleinement : il faisait au réalisme une part trop large pour un esprit qui se refusait de plus en plus à admettre une réalité qui ne fût pas elle-même esprit, et à qui l'expression même de chose en soi apparaissait comme un non-sens ; c'est à cet égard que le fichtéisme marqua à ses yeux un progrès décisif dans le sens de la vérité, par la substitution de l'acte au donné, et par suite par la réfutation définitive du spinozisme auquel lui-même avait d'ailleurs un moment paru se rallier. Mais le subjectivisme absolu ne pouvait pas plus que le substantialisme être considéré par lui comme le terme définitif de l'évolution philosophique. Un point à vrai dire avait du moins lentement été conquis : Coleridge, définitivement revenu des égarements panthéistiques de sa jeunesse, avait reconnu, et pour toujours, la vérité du christianisme. Mais il n'en restait pas moins infiniment désirable qu'une solution définitive du problème spécifiquement philosophique pût être

(1) Il y aurait lieu de chercher si les platoniciens de Cambridge n'avaient pas utilisé cette distinction et contribué à la suggérer à Coleridge ; il est vrai que celui-ci à la fin de sa vie disait que tous les philosophes avant Kant l'avaient méconnue.

trouvée, et que grâce à une réfutation radicale du mécanisme et du matérialisme le monde et l'esprit pussent enfin apparaître tels qu'ils sont : réels, vivants, divins.

C'est cela même qu'il pensa d'abord avoir trouvé dans la philosophie de Schelling, qui affirmait par-delà les discontinuités et les fragmentations apparentes, œuvres de la réflexion, l'unité continue, l'unité dynamique de l'esprit considéré comme un progrès, une construction indéfinie de soi — qui d'ailleurs ne sacrifiait pas, comme l'avait fait injustifiablement Fichte, la nature à l'esprit, mais démontrait que la nature est au fond ce qu'est l'esprit, qu'elle est connaissable comme lui non par une méthode stérilement analytique, mais par cette imagination à la fois intuitive et constructive dont Coleridge avait précisément toujours cherché à découvrir le fondement objectif ; or, ce fondement apparaissait maintenant ; il résidait justement dans l'identité cachée et profonde du visible et de l'invisible, du conscient et de l'inconscient ; si la nature nous est vraiment pénétrable, si l'artiste est capable de découvrir et de projeter la pensée immanente qui est en elle, c'est qu'il est ce qu'elle est ; et l'intuitionnisme du poète se justifiait par l'affirmation triomphante du métaphysicien « qu'il n'y a pas d'autre connaissance que la connaissance de soi ». La philosophie de l'identité est donc apparue à Coleridge, non comme une création véritablement nouvelle, mais comme une systématisation extrêmement précieuse d'idées qui lui étaient chères, qu'il considérait comme infiniment importantes, mais qu'il n'avait pas été capable de constituer en un ensemble harmonieux, rationnel, complet. Qu'il se fît des illusions et qu'il y eût en réalité plus et autre chose dans le schellingisme que ce qu'il avait déjà pensé par lui-même ou trouvé chez les penseurs antérieurs, et que surtout la doctrine ne pût être adoptée dans son ensemble sans certains sacrifices, c'est ce qui ne saurait faire de doute et dont il devait bientôt s'apercevoir lui-même. Il s'agissait en effet maintenant de concilier ce système philosophique avec la religion, dont il ne pouvait

plus être question de contester la vérité. C'est ce que Coleridge essaya de faire en se servant de la notion de sujet-absolu, notion bâtarde (tout au moins dans l'acception qu'il lui donne) participant à la fois du Moi absolu, de l'identité, et du Dieu véritable. Mais cette solution ne put lui apparaître admissible que par l'équivoque où elle s'enveloppait. En réalité, de ce sujet absolu au sujet relatif, au moi de la conscience s'établissait un lien singulièrement différent de celui qui unit la créature à son créateur ; on aboutissait à une conception radicalement immanentiste : et du même coup l'insuffisance du schellingisme lui apparut. Au fond c'était toujours le panthéisme : et à quoi bon avoir lutté pendant des années pied à pied pour reconquérir la Croyance, la seule Croyance, celle qui seule peut donner une signification à l'existence individuelle et lui promettre qu'elle est réelle comme telle, et non pas seulement en tant qu'elle participe à un infini qui l'engloutit et ne la connaît pas ? A quoi bon avoir retrouvé la foi des humbles dans le Dieu vivant, dans le Dieu qui entend et qui voit, qui pardonne et qui guérit — pour revenir au point même d'où il était parti ? Et Coleridge comprit qu'il fallait à tout prix découvrir un principe de transcendance permettant de dépasser une philosophie qui mettait en conflit sa foi et sa raison. Entre foi et raison d'ailleurs il ne pouvait y avoir véritablement conflit ; la foi n'est pas quelque chose d'étranger à la raison ; en est-elle même différente véritablement ? Lorsque nous faisons bien abstraction de tous les éléments issus de l'entendement qui viennent obscurcir et affaiblir la raison, nous découvrons qu'entre raison et foi l'abîme tend à se combler. La foi est plus que la raison, en tant qu'elle est un acte, en tant qu'elle implique une détermination positive de la volonté ; mais elle est l'interpénétration réelle, féconde de la volonté et de la raison qui au fond, essentiellement — en Dieu — sont identiques l'une à l'autre. Et par là le principe de transcendance était découvert ; nous n'avions échoué dans le panthéisme que parce que nous nous arrêtions à

mi-chemin dans notre ascension au-dessus de l'entendement, dans notre montée progressive de l'abstrait au concret. La foi est plus rationnelle que la raison pure, le moral transcende l'intellectuel. C'est une illusion de notre esprit de croire que l'immanence est l'expression suprême du rationnel : en réalité il y a en nous un principe de transcendance, et il doit en être de même dans le monde ; c'est même plus qu'une présomption, c'est une véritable certitude, car le croyant fait chaque jour l'expérience de Dieu, de Dieu qui est un sujet qui condescend à devenir à jamais objet pour ceux qui le cherchent au fond d'eux-mêmes.

Et ce qui est le plus remarquable, nous ne nous lasserons pas de le répéter, c'est que Schelling lui aussi allait dans ce sens ; lui aussi éprouvait la nécessité de rétablir une transcendance. A cette exigence, Fichte de son point de vue avait satisfait, pour autant que le Moi demeurait supérieur à toutes ses productions ; mais sa philosophie restait étroitement subjectiviste et devait faire place au système de l'identité. Seulement celui-ci, en éliminant le subjectivisme, éliminait aussi tout vestige de transcendance. Et l'effort de Schelling tendit à découvrir un principe supérieur à l'identité, supérieur par suite à l'être, et qui pourtant ne put se confondre avec le Moi (puisqu'il avait établi définitivement la relativité du moi qui n'est qu'une forme de l'identité) ; bref un moyen de concilier transcendance et idéalisme absolu. On sait qu'il n'y arriva que tout à la fin de sa vie, et le Sur-Etre (1) (das Ueber-Sein) de la Philosophie Positive nous paraît correspondre à cette exigence d'une pensée que l'immanence absolue ne pouvait satisfaire. Mais quels sacrifices cette solution ne devait-elle pas coûter à Schelling ! Il lui fallait reconnaître l'impossibilité d'atteindre par la pure raison ce qu'il y a de positif, d'existant dans les choses, reconnaître que sa philosophie antérieure n'avait été qu'une philo-

(1) Il est intéressant de comparer ce Sur-Etre à l'absolu de Plotin qui lui aussi est l'au-delà de l'Etre, à condition toutefois de ne pas perdre de vue la différence profonde qui sépare les deux doctrines.

sophie négative, et qu'à une autre tâche convenait maintenant une autre méthode : que le rationalisme avait fait son temps. A ces hauteurs Coleridge ne s'éleva pas, il crut qu'une conciliation moins onéreuse était possible ; pour cette conciliation il utilisa d'ailleurs sans scrupule les conceptions successives au moyen desquelles Schelling avait cherché à dépasser la doctrine pure et simple de l'Identité ; d'accord, quoi qu'il en eût, avec les *Recherches sur l'Essence de la Liberté humaine,* et interprétant librement l'idée traditionnelle de la Trinité, il admit une multiplicité au moins idéale en Dieu, permettant d'expliquer comment il est vraiment une Vie ; il reprit, avec certaines différences d'ailleurs, la théorie des Idées que Schelling, après Platon et Plotin, avait développée dans *Philosophie et Religion.* Et ainsi, par une synthèse où s'intégrèrent du reste la plupart des éléments de sa pensée antérieure, il crut, sans sortir de la raison, pouvoir établir les doctrines qui lui étaient les plus chères, non sans qualifier parfois de mystères les questions devant lesquelles sa dialectique restait trop manifestement impuissante. Mais, si la solution de Coleridge est moins franche et moins hardie que celle de Schelling, le problème qui se posa à l'un et l'autre n'en fut pas moins le même ; et, sans que nous croyions d'ailleurs que les idées portent en elles un déterminisme interne invariable, il nous semble qu'on peut donner de cette identité une raison qui tient aux positions initiales d'où Coleridge et Schelling partirent tous deux. Ce n'est là d'ailleurs, reconnaissons-le tout de suite, qu'une hypothèse contre laquelle nous voyons bien nous-mêmes que certaines objections sont possibles. Nous nous demandons simplement si en fin de compte une philosophie dynamique, une philosophie qui pose la vie comme première, le tout comme antérieur par rapport à ses parties, la finalité comme plus vraie infiniment que le mécanisme qui n'est qu'une vue superficielle sur les choses, etc., peut logiquement aboutir à un immanentisme aussi radical que le mécanisme ou le mathématisme spinozistes. Il semble en effet difficile

de ne pas admettre, du moment où la finalité est posée comme objective, que le tout est transcendant par rapport aux parties, et l'on se demande naturellement si ce qui est vrai en quelque sorte du détail des phénomènes peut ne pas l'être de leur ensemble. Mais de plus le dynamisme, par la conscience intense qu'il a de la réalité vivante du monde, se résigne bien difficilement à nier purement et simplement le sensible, comme Schelling tenta de le faire, et comme l'idéalisme absolu le voudrait, semble-t-il. Le sensible ne devrait peut-être pas être, mais il est (1). Et alors, qu'on l'explique par une chute ou autrement, l'idée du Dieu créateur reparaît finalement, du Dieu qui sans doute en un sens est engagé dans le processus du monde, mais par un autre côté en est indépendant, et qui n'est véritablement Dieu qu'en vertu de cette indépendance. Enfin, dirons-nous, on ne fait pas à la liberté sa part ; et pour qui a pris conscience de la liberté comme d'un fait, comme d'un acte, comme de la seule réalité positive, nous croyons qu'une philosophie de l'immanence devient intenable. Nous objectera-t-on que Spinoza eut un sentiment profond de la liberté spirituelle ? Mais il n'y a guère de commun que le nom entre la liberté telle qu'ont pu la concevoir Spinoza ou Hegel, liberté qui n'est, comme l'a dit ce dernier, que la nécessité comprise, et cette liberté positive, radicale, qui est véritablement détermination personnelle de soi et que la dernière philosophie de Schelling (2) tendit à placer à la racine même des choses. Dieu a créé le monde librement : c'est cette affirmation, très simple en apparence, et qui cependant, par les extraordinaires diffi-

(1) De ce point de vue, bien loin de dire avec Spinoza que l'irrationalisme conduit nécessairement à l'athéisme, il faudrait dire avec Pascal qu'il est la garantie de l'existence de Dieu : Entre l'idée du Dieu transcendant et celle du péché originel il y a, croyons-nous, une solidarité intime. Du point de vue de l'immanence le problème du mal ne se pose pas.

(2) Secrétan a admirablement mis en lumière cet aspect de la pensée schellingienne, qui correspondait d'ailleurs parfaitement à ses propres préoccupations (cf. surtout *Philosophie de la Liberté,* I, p. 332-335.)

cultés métaphysiques qu'elle soulève, apparaît comme le terme ultime et peut-être inaccessible du développement philosophique, qui s'imposa à Schelling et à Coleridge comme seule compatible avec les aspirations souveraines de la pensée religieuse. Et il est facile de voir comment par là définitivement le terrain de l'immanence était abandonné pour des régions supérieures où l'être même n'est pas encore. Et cette exigence de liberté ne nous apparaîtra-t-elle pas, elle aussi, comme essentielle à un dynamisme conscient et cohérent, c'est-à-dire à une philosophie qui, refusant à la fois de voir dans le monde un ensemble de rapports abstraits et de le considérer comme soumis à un devenir aveugle, affirme que ce qu'il y a en nous de meilleur et de supérieur ne peut pas être absolument sans relation avec qui est au fond des choses et qu'il doit y avoir quelque analogie profonde entre le principe interne qui les anime et le ressort même de notre activité ?

Il n'en reste pas moins que c'est là une hypothèse, et qu'après tout il est peut-être arbitraire de voir dans les doctrines métaphysiques des synthèses qui se constitueraient en vertu d'une dialectique interne, puisqu'aussi bien elles sont souvent l'expression plus ou moins superficiellement rationnelle de ce qu'il y a de plus intime, de plus irréductible, disons le mot : de plus irrationnel, dans l'âme de ceux qui les inventèrent. Et sans doute les romantiques répondraient que c'est précisément là le rationnel véritable, l'Idée créatrice, par opposition au concept infécond ; mais de cette affirmation dans laquelle nous avons cru voir l'essence même de ce que Eucken appelle si heureusement leur intuition de la vie (Lebensanschauung), de cette affirmation la preuve reste encore à faire ; et l'histoire de la philosophie semblerait montrer que presque partout cette doctrine a abouti à un irrationalisme plus ou moins déguisé, ce qui pourrait bien n'avoir été que la conséquence de l'ambiguïté fondamentale sur laquelle elle prétendait se constituer.

APPENDICE

TEXTES
DE COLERIDGE ET DE SCHELLING

Comparaison d'extraits de

LA BIOGRAPHIA LITTERARIA

avec des extraits du

SYSTEME D'IDEALISME TRANSCENDANTAL

BIOGR. LIT.

I. p. 90

Let any reflecting mind make the experiment of explaining to itself the evidence of our sensuous intuitions, from the hypothesis that in any given perception there is a something which has been communicated to it by an impact, or an impression ab extra. In the first place, by the impact on the percepient, or his representans, not the object itself but only its action or effect, will pass into the same. Not the iron tongue, but its vibrations, pass into the metal of the bell. Now in our immediate perception, it is not the mere power or act of the object, but the object itself, which is immediately present. We might indeed attempt to explain this result by a chain of deductions and conclusions; but that, first, the very faculty of deducing and concluding would equally demand an explanation; and secondly, that there exists in fact no such intermediation by logical notions, such as those of cause and effect. It is the object itself, not the product of a syllogism, which is present to our consciousness. Or would we explain this supervention of the object to the sensation, by a productive faculty set in motion by an impulse; still the transition, into the percepient, of the object itself, from which the impulse proceeded, assumes a power that can permeate and wholly possess the soul.

SYST. D'ID. TRANSC.

III. 428-429

Dagegen mag man den Versuch anstellen aus der Hypothese, dasz in unserer Anschauung irgend etwas sei, was durch den Anstosz oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der sinnlichen Anschauung zu erklären. Vorerst wird durch Anstosz auf das vorstellende Wesen nicht der Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung in dasselbe übergehen. Nun ist aber in der Anschauung nicht die blosze Wirkung eines Gegenstands, sondern der Gegenstand selbst unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenstand hinzukomme, könnte man wohl etwa durch Schlüsse zu erklären versuchen, wenn nur nicht in der Anschauung selbst schlechthin nichts von einem Schlusse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Ursache und Wirkung, vorkäme, und wenn es nicht der Gegenstand selbst, nicht ein bloszes Produkt des Syllogismus wäre, was in der Anschauung vor uns steht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenstands zur Empfindung aus einem produzierenden Vermögen erklären, das durch äuszeren Impuls in Bewegung gesetzt ist, so würde nie das unmittelbare Ubergehen des äuszern Gegenstands, dessen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müszte denn den Eindruck oder den Anstosz von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz besitzen und gleichsam durchdringen könnte.

BIOGR. LIT.

pp. 168-169

A system, the first principle of which it is to render the mind intuitive of the spiritual in man (i. e. of that which lies on the other side of our natural consciousness) must needs have a greater obscurity for those, who have never disciplined and strengthened this ulterior consciousness. It must in truth be a land of darkness, a perfect Anti-Goshen, for men to whom the noblest treasures of their own being are reported only through the imperfect translation of lifeless and sightless notions. Perhaps, in great part, through words which are but the shadows of notions; even as the notional understanding itself is but the shadowy abstraction of living and actual truth. On the IMMEDIATE, which dwells in every man, and on the original intuition, or absolute affirmation of it, (which is likewise in every man, but does not in every man rise into consciousness) all the certainty of our knowledge depends; and this becomes intelligible to no man by the ministry of mere words from without. The medium, by which spirits understand each other, is not the surrounding air; but the freedom which they possess in common, as the common ethereal element of their being, the tremulous reciprocations of which propagate themselves even to the inmost of the soul. Where the spirit of a man is not filled with the consciousness of freedom (were it only from its restlessness, as of one still struggling in bondage) all spiritual intercourse is interrupted, not only with others, but even with himself. No wonder then, that he remains incomprehensible to himself as well as to others. No wonder, that, in the fearful desert of his consciousness, he wearies himself out with empty words, to which no friendly echo answers, either from his own heart, or the heart of a fellow being; or bewilders himself in the pursuit of notional phantoms, the mere refractions from unseen and distant truths through the distorting medium of his own unenlivened and stagnant understanding! To remain unintelligible to such a mind, exclaims Schelling on a like occasion, is honor and a good name before God and men.

ABHANDL. ZUR ERLAUT.

I pp. 442-443

Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen, d. h. dasjenige, was jenseits des Bewusztseyns liegt, zum Bewusztseyn hervorrufen will, musz nothwendig eine grosze Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewusztseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewusztseyn kommt) alle Gewiszheit unsrer Erkenntnisz hängt, wird keinem durch Worte, die von aussen in ihn dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern : die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewusztseyn der Freiheit, erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, dasz er sich selbst ebenso gut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen.

BIOGR. LIT.

pp. 171-173

... I think it expedient to make some preliminary remarks on the introduction of POSTULATES in philosophy. The word postulate is borrowed from the science of mathematics. (See Schell. Abhandl. zur Erläuter. des Id. der Wissenschaftslehre). In geometry the primary construction is not demonstrated, but postulated. This first and most simple construction in space is the point in motion, or the line. Whether the point is moved in one and the same direction, or whether its direction is continually changed, remains as yet undetermined. But if the direction of the point have been determined, it is either by a point without it, and then there arises the strait line which incloses no space ; or the direction of the point is not determined by a point without it, and then it must flow back again on itself, that is, the arises a cyclical line, which does inclose a space. If the strait line be assumed as the positive, the cyclical is then the negation of the strait. It is a line, which at no point strikes out into the strait, but changes its direction continuously. But if the primary line be conceived as undetermined, and the strait line as determined throughout, then the cyclical is the third compounded of both. It is at once undetermined and determined ; undetermined through any point without, and determined through itself. Geometry therefore supplies philosophy with the example of a primary intuition, from which every science that lays claim to evidence must take its commencement. The mathematician does not begin with a demonstrable proposition, but with an intuition, a practical idea.

But hare an important distinction presents itself. Philosophy is employed on objects of the INNER SENSE, and cannot, like geometry, appropriate to every construction a correspondent outward intuition. Nevertheless, philosophy, if it is to arrive at evidence, must proceed from the most original construction, and the question then is, what is the most original construction or first productive act

APP. AUX ABHANDLUNGEN

I pp. 444-446

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Construktion nicht demonstrirt, sondern postulirt. Diese ursprünglichste (einfachste) Construktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. Ob der Punkt nach einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt auszer ihm, und dann entsteht die gerade Linie (die keinen Raum einschlieszt), oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt auszer ihm, so muss er in sich selbst zurückfieszen, d. h. es entsteht eine Kreislinie (die einen Raum einschlieszt). Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d.h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt, sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegrenzt an, die gerade als schlechthin begrenzt, so wird die Kreislinie das Dritte aus beiden seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich : unbegrenzt durch einen Punkt auszer ihr, begrenzt durch sich selpst.

Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen musz, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist, sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden. Hier thut sich aber sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construktion eine ihr entsprechende äuszere Anschauung beigesellen. Nun musz aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construktion ausgehen ; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn sey.

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die

for the INNER SENSE. The answer to this question depends on the direction which is given to the INNER SENSE. But in philosophy the INNER SENSE cannot have its direction determined by any outward object. To the original construction of the line I can be compelled by a line drawn before me on the slate or on sand. The stroke thus drawn is indeed not the line itself, but only the image or picture of the line. It is not from it, that we first learn to know the line; but, on the contrary, we bring this stroke to the original line generated by the act of the imagination; otherwise we could not define it as without breadth or thickness. Still however this stroke is the sensuous image of the original or ideal line, and an efficient mean to excite every imagination to the intuition of it.

It is demanded then, whether there be found any means in philosophy to determine the direction of the INNER SENSE, as in mathematics it is determinable by its specific image or outward picture. Now the inner sense has its direction determined for the greater part only by an act of freedom. One man's consciousness extends only to the pleasant or unpleasant sensations caused in him by external impressions; another enlarges his inner sense to a consciousness of forms and quantity; a third in addition to the image is conscious of the conception or notion of the thing; a fourth attains to a notion of his notions — he reflects on his own reflections; and thus we may say without impropriety, that the one possesses more or less inner sense, than the other. This more or less betrays already, that philosophy in its first principles must have a practical or moral, as well as a theoretical or speculative side. This difference in degree does not exist in the mathematics. Socrates in Plato shows, that an ignorant slave may be brought to understand and of himself to solve the most difficult geometrical problem. Socrates drew the figures for the slave in the sand. The disciples of the critical philosophy could likewise (as was indeed actually done by La Forge and some other followers of Descartes) represent the origin of our representations in copperplates; but no one has yet attempted it, and it would be utterly useless. To an Esquimaux or New Zealander our most popular philosophy would be wholly unintelligible. The sense, the inward organ for it, is not yet born in him. So is there many a one among us, yes, and some who think themselves philosophers too, to whom the philosophic organ is entirely wanting. To such a man philosophy is a mere play or words and notions, like a theory of music to the deaf, or like the geometry of light to the blind. The connection of the parts and their logical dependencies may be seen and remembered...

dem innern Sinne gegeben wird. In der Philosophie aber kann dem innern Sinn seine Richtung gar nicht durch einen äuszern Gegenstand bestimmt werden. Die Linie ursprünglich zu construiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogene Strich its frelich nicht die Linie selbst, sondern nur das Bild derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogene Linie an die ursprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bei derselben nicht von aller Breite, Dicke u.s. w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenso zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äuszere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung grösztentheils nur durch Freiheit bestimmt. Das Bewusztseyn des einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äuszere Eindrücke in ihm verursachen; der andere erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewusztseyn der Anschauung; ein dritter wird sich auszer der Anschauung auch des Begriffs bewuszt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und so kann man mit Recht sagen, dasz der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieses Mehr oder Weniger verräth schon, dasz die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, dasz man auch einen Sklaven bis zu verwickelten Geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen auch ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müszte auch unsere allerpopulärste Philosophie ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ: die Philosophie ist ihm ein Luftgebäude, etwa so wie dem Taubgeborenen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüszte oder nicht glaubte dasz andere Menschen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müszte, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

BIOGR. LIT.

pp. 174-175

All knowledge rests on the coincidence of an object with a subject... For we can know that only which is true : and the truth is universally placed in the coincidence of the thought with the thing, of the representation with the object represented.

Now the sum of all that is merely OBJECTIVE we will henceforth call NATURE, confining the term to its passive and material sense, as comprising all the phænomena by which its existence is made known to us. On the other hand the sum of all that is SUBJECTIVE, we may comprehend in the name of the SELF or INTELLIGENCE. Both conceptions are in necessary antithesis. Intelligence is conceived of as exclusively representative, nature as exclusively represented ; the one as conscious, the other as without consciousness. Now in all acts of positive knowledge there is required a reciprocal concurrence of both, namely of the conscious being, and of that which is in itself unconscious. Our problem is to explain this concurrence, its possibility and its necessity.

During the act of knowledge itself, the objective and subjective are so instantly united, that we cannot determine to which of the two the priority belongs. There is there no first, and no second ; both are coinstantaneous and one. While I am attempting to explain this intimate coalition, I must suppose it dissolved. I must necessarily set out from the one, to which therefore I give hypothetical antecedence, in order to arrive at the other. But as there are but two factors or elements in the problem, subject and object, and as it is left indeterminate from which of them I should commence, there are two cases equally possible.

SYST. D'ID. TRANSC.

III. pp. 339-340

1. Alles Wissen beruht auf der Ubereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. Denn man weisz nur das Wahre ; die Wahrheit aber wird allgemein in die Ubereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles blosz Objektiven in unserm Wissen Natur nennen ; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heisze das Ich, oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das blosz Vorstellende, die Natur als das blosz Vorstellbare, jene als das Bewuszte, diese als das Bewusztlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewuszten und des an sich Bewusstlosen) notwendig ; die Aufgabe ist : dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst — indem ich weisz — ist Objektives und Subjektives so vereinigt, dasz man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. — Indem ich diese Identität erklären will, musz ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, musz ich, da mir auszer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts gegeben ist, notwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einem ausgehen, un von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

BIOGR. LIT.

pp. 175-176

I. EITHER THE OBJECTIVE IS TAKEN AS THE FIRST, AND THEN WE HAVE TO ACCOUNT FOR THE SUPERVENTION OF THE SUBJECTIVE, WHICH COALESCES WITH IT.

The notion of the subjective is not contained in the notion of the objective. On the contrary they mutually exclude each other. The subjective therefore must supervene to the objective. The conception of nature does not apparently involve the co-presence of an intelligence making an ideal duplicate of it, i.e. representing it. This desk for instance would (according to our natural notions) be, though there should exist no sentient being to look at it. This then is the problem of natural philosophy. It assumes the objective or unconscious nature as the first, and has therefore to explain how intelligence can supervene to it, or how itself can grow into intelligence. If it should appear, that all enlightened naturalists, without having distinctly proposed the problem to themselves, have yet constantly moved in the line of its solution, it must afford a strong presumption that the problem itself is founded in nature. For if all knowledge has as it were two poles reciprocally required and presupposed, all sciences must proceed from the one or the other, and must tend toward the opposite as far as the equatorial point in which both are reconciled and become identical. The necessary tendence therefore of all natural philosophy is from nature to intelligence; and this, and no other, is the true ground and occasion of the instinctive striving to introduce theory into our views of natural phaenomena. The highest perfection of natural philosophy would consist in the perfect spiritualization of all the laws of nature into laws of intuition and intellect. The phaenomena (the material) must wholly disappear, and the laws alone (the formal) must remain. Thence it comes, that in nature itself the more the principle of law breaks forth, the more does the husk drop off, the phaenomena themselves become more spiritual and at length cease

SYST. D'ID. TRANSC.

III, p. 340-341.

A. ENTWEDER WIRD DAS OBJEKTIVE ZUM ERSTEN GEMACHT, UND GEFRAGT : WIE EIN SUBJEKTIVES ZU IHM HINZUKOMME, DAS MIT IHM UBEREINSTIMMT.

Der Begriff des Subjektiven ist nicht enthalten im Begriff des Objektiven, vielmehr schlieszen sich beide gegenseitig aus. Das Subjektive musz also zum Objektiven hinzukommen. — Im Begriff der Natur liegt es nicht, dasz auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, was sir vorstellte. Die Aufgabe kann also auch so ausgedrückt werden : Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden ?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das Objektive als Erstes an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der Naturwissenschaft, die dasselbe tut. — Dasz die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich — und ohne es zu wissen — wenigstens sich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles Wissen gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen; es musz daher notwendig zwei Grund wissenschaften geben, und es musz unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die höchste Vervollkommung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, dasz, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäszige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene

altogether in our consciousness. The optical phaenomena are but a geometry, the lines of which are drawn by light, and the materiality of this light itself has already become matter of doubt. In the appearances of magnetism all trace of matter is lost, and of the phaenomena of gravitation, which not a few among the most illustrious Newtonians have declared no otherwise comprehensible than as an immediate spiritual influence, there remains nothing but its law, the execution of which on a vast scale is the mechanism of the heavenly motions. The theory of natural philosophy would then be completed, when all nature was demonstrated to be identical in essence with that, which in its highest known power exists in man as intelligence and selfconsciousness; when the heavens and the earth shall declare not only the power of their maker but the glory and the presence of their God, even as he appeared to the great prophet during the vision of the mount in the skirts of his divinity.

This may suffice to show, that even natural science, which commences with the material phaenomenon as the reality and substance of thing, does yet by the necessity of theorizing unconsciously, and as it were instinctively, end in nature as an intelligence; and by this tendency the science of nature becomes finally natural philosophy, the one of the two poles of fundamental science.

selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkuung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Groszen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. — Die vollendete Theorie der Natur würde die jenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die toten und bewusztlosen Produkte der Natur sind nur miszlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomen noch bewusztlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste une letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dasz die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusztes erkannt wird.

Dies mag hinreichend sein, zu beweisen, dasz die Naturwissenschaft die notwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur Natur-Philosophie, welche die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist.

BIOGR. LIT.

pp. 176-178

As the natural philosopher who directs his views to the objective, avoids above all things the intermixture of the subjective in his knowledge, as for instance, arbitrary suppositions or rather suffictions, occult qualities, spiritual agents, and the substitution of final for efficient causes ; so on the other hand, the transcendental or intelligential philosopher is equally anxious to preclude all interpellation of the objective into the subjective principles of his science, as for instance the assumption of impresses or configurations in the brain, correspondent to miniature pictures on the retina painted by rays of light from supposed originals which are not the immediate and real objects of vision, but deductions from it for the purposes of explanation. This purification of the mind is effected by an absolute and scientific scepticism, to which the mind voluntarily determines itself for the specific purpose of future certainty...

... Nor is it less distinct in its motives and final aim, than in its proper objects, which are not as in ordinary scepticism the prejudices of education and circumstance, but those original ans innate prejudices which nature herself has planted in all men, and which to all but the philosopher are the first principles of knowledge, and the final test of truth.

Now these essential prejudices are all reducible to the one fundamental presumption, THAT THERE EXIST THINGS WITHOUT US. As this on the one hand originates, neither in grounds nor arguments, and yet on the other hand remains proof against all attempts to remove it by grounds or arguments (naturam furca expellas tamen usque redibit) ; on the one hand lays claim to IMMEDIATE certainty as a position at once indemonstrable and irresistible, and yet on the other hand, inasmuch as it refers to something essentially different from ourselves, nay even in opposition to ourselves, leaves it inconceivable how it could possibly become a part of our immediate cons-

SYST. D'ID. TRANSC.

III. p. 343-344.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Naturphilosoph nichts so sehr zu verhindern sucht als Einmischung des Subjektiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transzendental-Philosoph nichts so sehr als Einmischung des Objektiven in das rein subjektive Prinzip des Wissen. — Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skeptizismus — nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurteile der Menschen Gerichtete, der doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skeptizismus, der nicht gegen einzelne Vorurteile, sonder gegen das Grundvorurteil sich richtet, mit Welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn auszer den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurteilen gibt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, auszer dem Philosophen, allen übrigen statt der Prinzipien alles Wissens, und dem bloszen Selbstdenken sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurteil, auf welches alle andern sich reduzieren, ist kein anderes, als dasz es Dinge auszer uns gebe ; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüssen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengesetzten Beweis sich ausrotten läszt (naturam furca expellas, tamen usque redibit). Ansprüche macht auf unmittelbare Gewiszheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengestztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewusztsein komme, — für nichts mehr als für ein Vorurteil — zwar für ein angeborenes und ursprüngliches — aber deswegen nicht minder für Vorurteil geachtet werden kann.

Den Widerspruch, dasz ein Satz, der seiner Natur nach nicht unmittelbar gewisz sein kann, doch ebenso blindlings und ohne Gründe wie ein solcher angenommen wird, weisz der Transzenden-

ciousness (in other words how that, which ex hypothesi is and continues to be extrinsic and alien to our being, should become a modification of our being); the philosopher therefore compels himself to treat this faith as nothing more than a prejudice, innate indeed and connatural, but still a prejudice.

The other position, which not only claims but necessitates the admission of its immediate certainty, equally for the scientific reason of the philosopher as for the common sense of mankind at large, namely, I AM, cannot so properly be intitled a prejudice. It is groundless indeed; but then in the very idea it precludes all ground, and separated from the immediate consciousness loses its whole sense and import. It is groundless; but only because it is itself the ground of all other certainty. Now the apparent contradiction, that the former position, namely, the existence of things without us, which from its nature cannot be immediately certain, should be received ad blindy and as independently of all grounds as the existence of our own being, the transcendental philosopher can, solve only by the supposition, that the former is unconsciously involved in the latter; that it is not only coherent but identical, and one and the same thing with our own immediate self-consciousness. To demonstrate this identity is the office and object of his philosophy.

tal-Philosoph nicht zu lösen als durch die Voraussetzung, dasz jener Satz versteckterweise, und ohne dasz man es bis jetzt einsieht, — nicht zusammenhänge, sondern identisch und eins und dasselbe sei mit einem unmittelbar Gewissen, und diese Identität aufszuzeigen, wird eigentlich das Geschäft des Transzendental-Philosophen sein.

2. Nun gibt es aber selbst für den gemeinen Vernunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses auszer dem Satz : Ich bin ; der, weil er auszerhalb des unmittelbaren Bewusztseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahheiten, und das absolute Vorurteil ist, das zuerst angenommen werden musz, wenn irgend etwas anderes gewisz sein soll. — Der Satz : Es gibt Dinge auszer uns, wird also für den Transzendental-Philosophen auch nur gewisz sein durch seine Identität mit dem Satze : Ich bin, und seine Gewiszheit wird auch nur gleich sein der Gewiszheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt.

BIOGR. LIT.

pp. 185-187

For it must be remembered, that all these Theses refer solely to one of the two Polar Sciences, namely, to that which commences with, and rigidly confines itself within, the subjective, leaving the objective (as far as it is exclusively objective) to natural philosophy, which is its opposite pole.

... The transcendental philosopher does not inquire, what ultimate 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. The principle of our knowing is sought within the sphere of our knowing. It must be something therefore, which can itself be known. It is asserted only, that the act of self-consciousness is for us the source and principle of all our possible knowledge. Whether abstracted from us there exists any thing higher and beyond this primary self-knowing, which is for us the form of all our knowing, must be decided by the result.

That the self-consciousness is the fixt point, to which for us all is morticed and annexed, needs no further proof. But that the self-consciousness may be the modification of a higher form of being, perhaps of a higher consciousness, and this again of a yet higher, and so on in an infinite regressus; in short, that self-consciousness may be itself something explicable into something, which must lie beyond the possibility of our knowledge, because the whole synthesis of our intelligence is first formed in and through the self-consciousness, does not at all concern us as transcendental philosophers. For to us, self-consciousness is not a kind of being, but a kind of knowing, and that too the highest and farthest that exists for us. It may however be shown, and has in part already been shown in pages 175-176, that even when the Objective is assumed as the first, we yet can never pass beyond the principle of self-consciousness. Should we attempts it, we must be driven back from ground to ground, each of

SYST. D'ID. TRANSC.

III. pp. 354-356

Alle Einwendungen gegen ein solches absolut höchstes Prinzip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transzendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, dasz man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abstrahiert und nur das Subjektive im Auge behält... Der Transzendental-Philosoph fragt nicht : welcher letzte Grund unseres Wissens mag auszer demselben liegen ? sondern : was ist das Letzte in unserem Wissem selbst über das wir das wir nicht hinauskönnen ? Er sucht das Prinzip des Wissens innerhalb des Wissens (es ist also selbst etwas, das gewuszt werden kann)... ... Dasz das Selbstbewusztsein der feste Punkt sei, an den für uns alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Dasz nun aber dieses Selbstbewusztsein nur die Modifikation eines höheren Seins — (vielleicht eines höheren Bewusztseins, und dieses eines noch höheren, und so ins Unendliche fort) sein könne — mit Einem Wort, dasz auch das Selbstbewusztsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein möge erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewusztsein die ganze Synthesis unsers Wissens erst gemacht wird — geht uns als Transzendental-Philosophen nichts an ; denn das Selbstbewusztsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äuszerste die es überhaupt für uns gibt.

Es läszt sich sogar, um noch weiter zu gehen, beweisen, und ist zum Teil schon oben (Einl. § 1) bewiesen worden, dasz selbst, wenn das Objektive willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie über das Selbstbewusztsein hinauskommen. Wir werden alsdann in unsern Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, dasz wir ein absolutes das von sich selbst die Ursache und die Wirkung — Subjekt und Objekt — ist, und da dies

which would cease to be a Ground the moment we pressed on it. We must be whirl's down the gulf of an infinite series; but this would make our reason baffle the end and purpose of all reason, namely, unity and system. Or we must break off the series arbitrarily, and affirm an absolute something that is in and of itself at once cause and effect (causa sui), subject and object, or rather the absolute identity of both. But as this is inconceivable, except in a self-consciousness, it follows, that even as natural philosophers we must arrive at the same principle from which as transcendental philosophers we set out; that is, in a self consciousness in which the principium essendi does not stand to the principium cognoscendi in the relation of cause to effect, but both the one and the other are coinherent and identical. Thus the true system of natural philosophy places the sole reality of things in an ABSOLUTE, which is at once causa sui et effectus, in the absolute identity of subject and object, which it calls nature, and which in its highest power is nothing else than self-conscious will or intelligence.

ursprünglich nur durch Selbstbewusztsein möglich ist, dadurch, dasz wir wieder ein Selbstbewusztsein als Erstes setzen; dies geschieht in der Naturwissenschaft, für welche das Sein ebenso wenig ursprünglich ist wie für die Transzendental-Philosophie (s. den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 5, I, III, 12 d. O.-A), und welche das einzig Reelle in ein Absolutes setzt, das von sich selbst, Ursache und Wirkung ist — in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchsten Potenz wieder nichts anderes als Selbstbewusztsein ist.

NOTES COMPLEMENTAIRES (1)

I. Un des principaux initiateurs du mouvement Néo-Hegelien anglais, Hutcheson Stirling, l'auteur fameux du « Secret of Hegel » s'est exprimé comme il faut sur Coleridge et Schelling (Secret of Hegel, I, p. 20, cité par Ingleby dans un articie : On some Points connected with the Philosophy of Coleridge, p. 401-402 dans les Trans. of the Royal Soc. of Lit. IIe série, t. IX) :

« Schelling, has been said to resemble Coleridge, and not without reason, so far as concerns the too ebullient ardour of his youth. Doubtless, too, some will see in both a like versatility of opinion, and a like unsatisfactoriness of close ; but, in these respects, any likeness that can be imputed is not more than skin-deep ; and otherwise, surely, not many points of comparison can be offered. Coleridge, with all his logosophy, was no philosopher ; and it is difficult to believe even that there is any single philosopher in the world whom he had either thoroughly studied or thoroughly understood. Schelling had both studied and originated philosophy. Than Coleridge he was infinitely profounder in acquisition, infinitely profounder in meditation of the same ; he was infinitely clearer also, infinitely more vigorous, infinitely richer, and more elastic in the spontaneity of original suggestion and thought. »

II. La question de savoir si Schelling a bien connu Plotin n'est à vrai dire pas résolue. E. de Hartmann (Schellings Philosophisches System p. 6) dit qu'il ne le connut jamais, et que les ressemblances si frappantes entre le système de Schelling et celui de Plotin sont dues à de pures coïncidences. Il ne nous a malheureusement pas été possible de nous livrer à une enquête approfondie sur ce point. Mais nous pouvons en tous cas relever une inexactitude chez Hartmann ; celui-ci dit qu'il n'existe, à sa connaissance, qu'un texte où Schelling parle de Plotin ; or, nous pouvons en citer au moins deux. L'un (I, VII, p. 355) concerne la théorie de la matière, que Schelling paraît bien connaître ; l'autre, qui n'est pas mentionné par Hartmann, se trouve dans la XIe Leçon de l'Introduction à la philosophie de la mythologie (II, I, p. 258) ; il concerne la théorie néo-platonicienne de la mythologie. — D'autre part on trouve dans le *Bruno* plusieurs passages, un surtout (I, IV, p. 249 et suivantes) qui semblent être du Plotin presque pur ; la description du monde intelligible paraît empruntée aux Ennéades. — Maintenant d'une façon générale il nous paraît invraisemblable au suprême degré que les étonnantes analogies qui partout sautent aux yeux ne soient dues qu'à un pur hasard. Hartmann nous répondrait, il est vrai, que Schelling connaissait bien Giordano Bruno, qui lui-même connaissait les néo-platoniciens. Et il est certain que cela est très soutenable ; mais Bruno s'est-il élevé à l'idée de l'Un absolu comme supérieur à l'être ? C'est là une question que nous posons. Jusqu'à plus ample informé, il nous paraît difficile de ne pas considérer que Schelling a lu Plotin et très complètement.

(1) Nous avons groupé sous la rubrique notes complémentaires, diverses indications qui nous sont venues à l'esprit une fois notre travail terminé.

III. Voici d'après le curieux Monologue sur la Science et le Système de la Logique publié dans le Fraser's Magazine de Déc. 1835, p. 620-629) quelques indications sur la conception que Coleridge se faisait de l'histoire de la science, cette conception éclaire sa propre doctrine. On pourait croire que Coleridge a quelque tendresse pour l'idée scolastique des formes substantielles ; mais il n'en est rien. Ces formes ne sont (p. 623-624) que des abstractions que l'on hypostasie arbitrairement lorsque l'on confond l'unité constitutive de l'entendement avec la substance réelle de la chose. Bacon a eu le mérite de rappeler à l'expérience la science qui s'égarait dans un formalisme vide ; il a vu que l'expérience est un organe véritable de la raison. Il fut donc un des initiateurs et même un des chefs du grand mouvement rénovateur qui ouvre les temps modernes. Malheureusement les succès de la physique mathématique favorisèrent une interprétation grossière de la réalité qui érigeait l'atomisme en absolu. Newton, en dépit de son génie, contribua à donner plus d'autorité encore à la philosophie corpusculaire. Les grandes découvertes de Priestley, de Cavendish, etc. agrandirent l'horizon de la philosophie ; mais malheureusement les succès de la chimie contribuèrent à introduire une forme nouvelle d'atomisme tout aussi grossière que la première (cf. p. 626). Mais les dernières années du XVIIIe siècle et les premières du XIXe ont vu apparaître une lumière nouvelle : « L'étoile a surgi derrière les nuages, et c'est dans les nuages qu'elle a continué son ascension, mais la lumière qui perçait à travers eux n'a pas brillé en vain, même pour le grand nombre de ceux qui ignoraient sa source. » Il s'agit évidemment (Coleridge le dit expressément dans le *Friend*, où on trouvera un développement analogue p. 434) de la Philosophie de la Nature. — D'une façon générale, dit Coleridge, le déclin des sciences philosophiques a toujours auparavant été dû à la tendance à considérer tout le savoir à travers quelque forme particulière, à vouloir unifier arbitrairement l'ensemble des connaissances d'un point de vue spécial (mécanisme, chimisme). La philosophie de la nature telle que la conçoit Coleridge veut au contraire évidemment sauvegarder la spécificité des savoirs distincts tout en remontant au principe métaphysique qui fonde leur unité.

IV. Nous avons signalé les raisons profondes pour lesquelles Coleridge s'écarta de Schelling ; mais il y en eut d'autres moins importantes, moins significatives, qu'on trouvera indiquées dans les textes qui suivent :

1° — (III, p. 709) A la fin du *Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen*, il reproche à Schelling l'arbitraire de ses hypothèses physiques et l'audace de ses affirmations théologiques « Spite of all the superior airs of the Natur Philosophen, I confess that, in the perusal of Kant, I breathe the free air of Good Sense and Logical Understanding with the light of Reason shining in it and through it ; while in the Physics of Schelling I am amused with happy conjectures and in his Theology I am bewildered by positions which in their first sense are transcendental (überfliegend), in their literal sense scandalous.

2° — Voici un autre jugement (*Correspondance* p. 683) : « Of Schelling's Theology and Theanthroposophy the telescopic stars and nebulae are too many for my grasp of eye... in short I am half inclined to believe that both he and his friend Baader are but half in earnest and paint the veil to hide no face but the want of one. Schelling is too eager to be the Grand Seignior of the allein-selig Philosophie to be altogether a trustworthy philosopher. But he is a man of great genius, and however unsatisfied with his conclusions, one cannot read him without being whetted or improved. »

3° — Ailleurs, dans une note aux *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, qui pourrait bien du reste être antérieure à la Biographia, mais sans qu'on puisse l'affirmer avec certitude, Coleridge reproche à Fichte et à Schelling d'avoir évoqué l'image d'une surface qui se dilate et d'avoir appelé cela : Liberté... Un an après, il ajoute qu'il est plus convaincu que jamais du grossier matérialisme qui est à la base du système et il ajoute, d'une façon pour le moins énigmatique : « It all arises from the duplicity of human nature or rather perhaps the triplicity. Homo animal triplex. The facts stated are mere sensations, the corpus mortuum of the volatilized memory. »

TABLE DES MATIERES

PRÉFACE 7

Ire PARTIE : LA GENÈSE DES IDÉES MÉTAPHYSIQUES DE COLERIDGE. — LES TENDANCES PERSONNELLES ET L'INFLUENCE DES MÉTAPHYSIQUES ANTÉRIEURES 25

Premières méditations et premières lectures philosophiques 25
Premier essai de conciliation du christianisme et du panthéisme 27
Transformation de la pensée de Coleridge 32
Théorie de l'imagination, les conséquences 33
Panthéisme concret 35
Voyage en Allemagne (1798-1799) 39
Etudes de Coleridge en Allemagne 40
Méditations philosophiques en Allemagne : la Vie comme Absolu 43
Rupture avec l'associationnisme 45
Distinction de l'entendement et de la raison : la dut-il à Kant ? 46
Synthèse du rationalisme et de la philosophie du sentiment 50
Le séjour à Malte (1804-1806). Influence de la morale kantienne 54
Approfondissement de l'idée religieuse 57
Interprétation symboliste de la connaissance 60
Retour à la croyance orthodoxe 64
Le Friend de 1809 : les rapports de la religion et de la moralité 67
Coleridge et les penseurs allemands (en 1810) 73
Coleridge et les Recherches sur l'Essence de la liberté humaine 75
Influence de Schlegel 84
Critique de Spinoza : influence de Schelling 87
Crise religieuse 93
Les caractères généraux de la philosophie selon Coleridge d'après la Lettre du 30 mai 1815 à Wordsworth 97
Les Essais de 1813-1814 100

IIe PARTIE : Les principes de la philosophie de l'esprit d'après la Biographia Literaria ; les caractères généraux de l'esthétique d'après l'Essai sur la Poésie ou l'Art 107

Problème métaphysique par la théorie de l'imagination 108
Critique de l'associationnisme 108
Critique du dualisme 113
Identité avec la critique de Schelling 115
Des rapports vrais de Coleridge et de Schelling 118
Impuissance de l'analyse en métaphysique 122
L'intuition 124
Caractère synthétique de la vraie philosophie 126
Détermination du postulat initial 127
Caractère peu original de cette détermination du postulat 129
Les conditions du savoir en général : dualité et identité 130
La philosophie de la nature 131
La philosophie transcendantale 133
Identité du vrai réalisme et du vrai idéalisme 135
Le principe absolu du savoir : le Moi absolu 137
Rapports du Moi absolu de Coleridge avec celui de Fichte et celui de Schelling 140
L'Esprit comme synthèse vivante du fini et de l'infini 145
La philosophie totale : la conscience absolue de soi 149
Difficultés et équivoques de cette théorie 151
Le développement synthétique de l'esprit 154
Echec de l'entreprise de Coleridge 156
La signification de la « Biographia » 160
L'Essai sur la Poésie ou l'Art 161
L'imitation véritable de la nature 164
L'idéalisme esthétique 168

IIIe PARTIE : Le système philosophique de Coleridge. — La théorie des pouvoirs de l'esprit. — La philosophie de la nature. — La philosophie religieuse 173

Préliminaires 173
Nature et fonctions de l'entendement 175
Impuissance de l'entendement 176
La philosophie de l'entendement : le mécanisme 179
La raison par opposition à l'entendement 180
La raison théorique 182
La philosophie de la raison théorique : le panthéisme 183
La raison pratique comme Raison au sens plein et source des Idées 186
L'imagination et le symbolisme 187

Théorie de la volonté 190
Théorie de la foi 191
Le Principe suprême, la Vie absolue 194
Dieu comme sujet absolu 197
Les moments idéaux de la vie divine ; la Trinité 199
Théorie des idées 202
Caractères généraux de la théorie de la Nature 207
La vie comme principe d'individuation 211
Construction de la Nature 213
Signification métaphysique de la théorie 218
Justification métaphysique de la distinction de l'entendement et de la raison 221
Les principes de la philosophie religieuse 224
Le péché originel 226
L'Histoire et la Rédemption 228
La théorie de l'immortalité 232

Conclusion 235

Appendice. Textes de Coleridge et de Schelling. Comparaison d'extraits de la *Biographia Litteraria* avec des extraits du *Système d'Idéalisme transcendantal* 243

Notes complémentaires 266

ACHEVE D'IMPRIMER
LE 22 MAI 1971
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE
LABALLERY ET Cie
CLAMECY (NIÈVRE)

Dépôt légal : 2e trimestre 1971. N° d'Editeur : 1272.