Le transcendant et le transcendantal : une lecture croisée de Coleridge et d'Emerson

Bruce BÉGOUT
Université de Picardie

mots-clés/key-words

Emerson ; Coleridge ; Kant ; Ordinaire ; Idéalisme

*

Emerson; Coleridge; Kant; Ordinary; Idealism

Influenced by the transcendentalism of Coleridge, Emerson's works may seem to be a renewal of Kantian idealism. But, by promoting intellectual intuition, Emerson gets rid of the essential Kantian distinction between the transcendent and the transcendental. In so doing, Emerson is directly faithful to Coleridge's absolute idealism. Nevertheless, the rediscovery of the ordinary life leads him, against Coleridge, to recapture the spirit of the Kantian criticism, given that his opposition between ideal life and common life represents the true limitation of the transcendent and transcendental. With his transcendentalism of the ordinary life, Emerson is therefore at the root of the modern philosophy that seeks for a third way between empiricism and idealism.

Il est toujours délicat de fureter chez un auteur en quête d'influences littéraires ou philosophiques, de filiations et d'allusions. Ce flair généalogique est encore plus difficile à pratiquer lorsqu'il s'agit d'un penseur comme Ralph Waldo Emerson qui exprime ouvertement son dédain de l'imitation et qui répète à l'envi à ses lecteurs la nécessité de se défaire de toute idolâtrie, fût-elle celle que l'on accorde en général aux grandes figures de l'histoire de la culture humaine. Car si grand que soit leur génie, leur grandeur se mesure toujours à la mienne. Et les *hommes représentatifs* ne sont pas des modèles à imiter, mais des exemplaires encore vivants de ce que je peux être à mon tour.

Pourtant, tout en prônant une originalité absolue et une autonomie du goût qui ne laisse pas de s'écarter des références classiques, Emerson n'en

paye pas moins son écot à l'histoire et sait reconnaître, quand il le faut, sa dette envers des penseurs majeurs qui ont formé son esprit et lui ont permis d'être ce qu'il est[1]. Dans « The Transcendentalist », il peut ainsi déclarer que « the new views here in New England are not new but very oldest of thoughts cast into the mould of these new times » (*Complete Prose Works* 388). Parmi les maîtres cachés de ces idées prétendument nouvelles, un homme se tient dans une position toute particulière. Il s'agit de Samuel Taylor Coleridge. Ce n'est pas tant ici le poète, l'auteur de « Kubla Khan » et « The Rime of the Ancient Mariner », qui retient l'attention d'Emerson (bien qu'il connût et appréciât ses œuvres poétiques), que le philosophe et le critique.

Au sujet de Coleridge, Emerson note ainsi dans son *Journal* : « I know no such critic. Every opinion he expresses is a canon of criticism that should be writ in steel, and his italics are italics of the mind » (*Journals and Miscellaneous Notebooks*, vol. 5, 252). Mais le talent de Coleridge ne se limite pas pour Emerson à la simple critique littéraire, si géniales soient ses interprétations de Shakespeare et de Milton, il s'exprime tout d'abord dans la pensée philosophique. C'est ici à l'auteur des *Aids to Reflection,* de la *Biographia Literaria* et de ses premiers chapitres qui traitent en particulier de l'opposition de l'idéalisme et du réalisme qu'Emerson se réfère. Coleridge, comme on l'affirme souvent (Michaud 18), avec raison d'ailleurs, aurait traduit Kant pour les anglo-saxons, leur permettant de se défaire du modèle lockien de pensée qui a exercé, tout au long du XVIII^e siècle, une influence grandissante et, pour Coleridge, étouffante. Le principal cheval de bataille de Coleridge est en effet de riposter au dogme lockien, hérité de la scolastique, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, et de revaloriser l'expérience autonome de l'esprit, que ce soit dans la création poétique ou dans l'activité philosophique sous la forme de l'intuition pure. C'est ainsi également que le perçoit Emerson : un philosophe idéaliste dans la lignée de Platon, Kant et Schelling. L'antilockisme de Coleridge est d'autant plus un motif de sympathie pour Emerson qu'au sein de l'église unitarienne américaine, au tout début des années 1830, un vif débat philosophico-théologique fait rage entre d'un côté les théologiens d'influence lockienne (Norton, Bowen, Withington) et de l'autre les anti-lockiens (Channing, Ripley), lesquels seront précisément, par leurs revendications, d'une intuition directe des révélations divines par l'esprit humain, les pères du transcendantalisme[2]. À chaque fois donc qu'Emerson mentionne le nom de Coleridge, il le fait surtout en renvoyant au philosophe idéaliste, à l'auteur d'une philosophie transcendantale proche de celle de Schelling.

Au-delà de la simple confrontation entre ces deux penseurs, nous allons essayer de tracer une généalogie du transcendantalisme même, et plus particulièrement de celui d'Emerson, à partir précisément de la transmission coleridgienne de la pensée allemande. Pour ce faire, nous allons mettre en avant

le problème de la constitution générale de l'expérience qui est, pour Coleridge comme pour Emerson, la question essentielle à laquelle doit répondre la philosophie. Il va de soi ici que la problématique kantienne de l'accord possible des divers objets de l'expérience avec nos conditions transcendantales de constitution va être au cœur du débat entre les deux penseurs anglo-saxons, même si, comme nous allons essayer de le montrer, tous deux ne vont pas donner la même réponse à l'énigme qui a tant excité la curiosité des penseurs post-kantiens, celle d'une conformation de nos catégories d'entendement avec les données sensibles de l'expérience.

I

Comme on le sait, le transcendantalisme, qui a sans doute constitué le mouvement intellectuel américain le plus puissant du XIXe siècle, est la synthèse vivante de différents courants de pensée : unitarisme, philosophie idéaliste allemande, néo-platonisme, mysticisme (Böhme, Swedenborg), etc. Mais certainement l'influence la plus forte qui a présidé à l'éclosion de cet « Idealism as it appears in 1842 », comme Emerson le nomme dans « The Transcendentalist » (*CPW* 388), réside dans la transmission de la philosophie idéaliste allemande par Coleridge, puis par Carlyle au tout début du XIXe siècle. En tous les cas, en suivant ici un principe d'économie interprétative, c'est de celle-là même que Emerson se réclame dans « The Transcendentalist ».

En effet, grâce au détour par la philosophie allemande, la pensée anglaise puis américaine va peu à peu se défaire de l'empirisme et de la théorie de la connaissance d'essence lockienne[3] qui, à travers Hume ou l'école du sens commun de Reid et Dugald Stewart, dominait le discours philosophique de son temps. C'est à ce titre Coleridge qui, le premier, dans la *Biographia Literaria* (§ 5, 6, 7 & 8), montre la voie en procédant à une critique systématique du concept d'association, considéré par Hume et Hartley comme le principe explicatif de la nature humaine. Non seulement Coleridge se refuse à accepter le dogme d'une sensation *princeps* de la connaissance, mais il postule l'idée d'une expérience intuitive du suprasensible, à savoir celle de la liberté et de la raison elles-mêmes. On retrouve à de nombreuses reprises dans les *Essais* d'Emerson cette même défiance vis-à-vis de l'épistémologie empiriste, « bourbier du sensualisme », et la même requête d'une instruction par l'intuition de ce qui se tient au-delà de toute apparence donnée.

Emerson reçoit ainsi son éducation idéaliste principalement de la lecture de Coleridge, puis, après 1833, de la fréquentation de Carlyle. Dans son article « The State of German Literature », paru en 1827 dans la *Foreign Quarterly Review*, Carlyle expose en effet de manière ramassée, les thèses de la nouvelle philosophie allemande, principalement Kant, Fichte et Schelling. Dans ce texte, il définit à son tour le transcendantal comme ce qui « s'élève

au-delà des sens » (*ascending beyond the senses*), introduisant déjà la confusion que Kant avait tenté dès l'introduction de la *Critique de la raison pure* de prévenir, à savoir celle du transcendantal et du transcendant, de l'usage immanent et transcendant de nos principes rationnels. Toutefois, Emerson connaît Coleridge bien avant d'avoir rencontré Carlyle, puisqu'il a lu la *Biographia Literaria* et les *Aids to Reflection* en 1827 et 1828, tandis qu'il ne fera connaissance avec les œuvres du penseur écossais que lors de son séjour en Europe de 1832-1833, plus précisément à Malte. Ce sont surtout d'ailleurs les *Aids to Reflection* qui provoquent chez Emerson une impression forte et notamment l'édition américaine de 1829 de James Marsh, dont la longue introduction contient déjà tous les thèmes qui constitueront le cœur de la pensée émersonienne : union de l'homme et de Dieu par la raison, présence en chacun de la raison et de la faculté d'auto-détermination qui constituent sa seule dignité, possibilité de l'intuition intellectuelle, etc. Cette préface aux *Aids to Reflection* a joué, selon les historiens de la littérature américaine, un grand rôle dans la réception de la pensée de Coleridge en Amérique et dans la formation des penseurs. James Marsh, lui-même, avait pris une part importante dans la querelle du lockisme au début des années 1830, en Nouvelle Angleterre, en se démarquant des postulats empiristes qui, selon lui, creusaient un fossé entre la philosophie et la théologie, par leur refus d'accorder à l'homme la faculté d'une intuition des dogmes divins, n'acceptant de témoignage que de l'expérience externe. On comprend donc que son intérêt intellectuel pour Coleridge ait été aiguisé dans ces conditions particulières. Si en 1830, l'influence de Coleridge en Nouvelle Angleterre reste encore minime, dix ans plus tard, au faîte du rayonnement du transcendantalisme, elle s'est grandement renforcée. Dans une lettre du 16 juillet 1840 à Henry Nelson Coleridge, neveu du poète, J. Marsh, qui était alors président de l'Université du Vermont, souligne ainsi que « his views indeed are taught *ex cathedra* only here, but in all our colleges and theological schools his works are read and have a daily increasing influence[4] ». L'entourage d'Emerson n'est pas en reste dans cette publicité. F. H. Hedge et Brownson écrivent à la fin des années trente des articles élogieux sur Coleridge, notamment dans *The Christian Examiner*.

On peut donc dire qu'Emerson baigne dans un milieu intellectuel favorable à l'idéalisme et plus particulièrement à l'idéalisme transcendantal de Coleridge qui, dans les années trente, incarne le philosophe idéaliste de langue anglaise. Même si parfois Emerson adopte le jugement sévère de Carlyle à son sujet, grand esprit mais qui n'a pas d'« œuvre systématique » (« systematic work » [*JMN* 392]), il se montre moins circonspect lorsqu'il s'agit de reconnaître la valeur proprement philosophique de ses pensées[5]. En effet, Emerson considère Coleridge non seulement comme un authentique « philosophe », mais en outre, comme un philosophe qui, tels Spinoza et Kant – et à la différence de

Locke, Paley, Mackintosh et Stewart (les têtes de turc de Coleridge dans la *Biographia Literaria*) – parle « from within » (« The Over-Soul », *CPW* 72)[6].

Dans une conférence de 1836 rarement commentée, *Modern Aspects of Letters*, Emerson brosse un portrait intellectuel de Coleridge qui n'est pas sans intérêt pour comprendre la manière dont les concepts coleridgiens ont pu servir d'outils méthodologiques à la naissance du transcendantalisme américain. Tout d'abord, Emerson range Coleridge parmi « les Platonistes », à savoir, « the most universal school ». À dire vrai, Emerson est lui aussi un grand lecteur non seulement de Platon et du néoplatonisme (ses essais sont émaillés de citations de Plotin, autre trait commun avec Coleridge), mais aussi de R. Cudworth, le platonicien de Cambridge, l'auteur du *True System of the Intellectual World*, dont il retient l'idée d'une intelligence divine infusée dans la nature même sous une « forme plastique ». Loin donc d'emprunter seulement à Coleridge quelques couples conceptuels opératoires comme raison-entendement, imagination-fantaisie, génie-talent, Emerson adopte souvent également l'attitude idéaliste du penseur anglais et en revendique avec ferveur les vues. C'est ce sentiment d'appartenance qui convainc Emerson, lors de son voyage en Europe, de faire un détour par Londres pour rencontrer, ce qu'il faut bien appeler, même si les mots disent souvent plus qu'ils ne veulent, son maître à penser.

La rencontre avec Coleridge a lieu le 5 août 1833 à Highgate Hill, chez le docteur Gillman, et dure un peu plus d'une heure. Emerson la relate dans ses *English Traits* et n'y cache pas sa déception. Cette entrevue le déconcerte, d'autant plus que Coleridge se livre devant lui à un réquisitoire violent contre l'unitarisme et Channing, auteur unitarien dont Emerson lui apprend peu après qu'il est l'un des plus fervents adeptes. Mais ce n'est pas tant la tournure du débat théologique qui gêne Emerson, que l'esprit confus de Coleridge qui, à soixante et un ans, semble s'embrouiller dans ses dires. « The visit was rather a spectacle than a conversation » (*CPW* 233), note Emerson. Pourtant, il reconnaîtra plus tard que cette rencontre ne fut pas « décourageante », mais au contraire « stimulante ». Toutefois, elle eut sur lui l'effet de le convaincre définitivement que Coleridge était plutôt un homme d'intuitions géniales qu'un penseur systématique. L'idée, qu'Emerson avance, d'un Coleridge visionnaire mais incapable de communiquer avec ordre ses pensées va d'ailleurs devenir un trait récurrent des commentateurs de la pensée coleridgienne.

Dans sa présentation de la pensée de Coleridge, puisque pensée il y a, quand bien même elle serait recouverte par un style tortueux, Emerson insiste avant tout sur l'importance de ses distinctions philosophiques qu'il explique lui-même par la présence chez Coleridge, en dépit du caractère abstrus de ses idées, d'une « extreme subtlety of discrimination » (*CPW* 234) : distinction de la raison et de l'entendement, du génie et du talent, de l'imagination et de la fantaisie, de l'idée et du concept, etc. On retrouve ainsi dans toute l'œuvre d'Emerson traces et usages de ces oppositions coleridgiennes.

II

Parmi tous les concepts que Coleridge forge souvent à partir des notions centrales de l'idéalisme allemand, Emerson donne sa préférence avant tout à la distinction de la raison et de l'entendement qui témoigne en faveur d'un double régime de fonctionnement de l'esprit humain, comme législateur et calculateur, intuitif et discursif[7]. Cette distinction est la clef même de l'idéalisme coleridgien qu'Emerson se réapproprie, en rendant possible une double expérience de la nature, l'une intuitive et synthétique, l'autre explicatrice et analytique, mais surtout en libérant l'espace d'une expérience intuitive de la réalité, faisant ainsi comme Schelling le voulait de l'idéalisme le seul et vrai réalisme. Cette distinction forme même, comme il le dit à son frère dans une lettre, « a philosophy itself » (*Letters*, t. I, 412). Il y revient de nombreuses fois dans ses écrits, preuve s'il en est de l'importance qu'il lui accorde :

> *Our English philosophers to denote this duality distinguish the Reason and the Understanding. Reason is the superior Principle. Its attributes are Eternity and Intuition. We belong to it, not it to us […] The authority of Reason cannot be separated from its vision. They are not two acts, but one. The sight commands, and the command sees.*
>
> (*JMN*, vol. 5, 271)

Il va de soi que toute la théorie émersonienne de l'individualité inaliénable, temple de la divinité et fondement du rejet de toute autorité qui n'est pas fondée sur la reconnaissance de cette unité de l'individuel et de l'universel dans la raison de chacun, découle de la présence en l'homme d'une faculté qui à la fois le transcende en le rapprochant de tous les autres et le ramène à lui et à lui seul, comme être libre et responsable. Dans *Nature* il écrit notamment : « Man is conscious of a universal soul ; […] this universal soul, he calls Reason » (*CPW* 316). La raison se présente ainsi comme ce qui en l'homme excède l'homme et ne constitue pourtant que son humanité, comme ce qui simultanément le supplante et le soutient.

De toute évidence, Emerson ne conçoit pas la raison comme la capacité de raisonner, tâche qui sera dévolue à l'entendement seul, mais bien comme la faculté d'intuitionner ce qui ne relève pas de l'expérience et de ses objets immédiats. Ce faisant, et les multiples variations lexicales sont là pour l'attester, la raison représente pour Emerson la synthèse de la foi et de l'esprit dans la coïncidence de l'homme et de Dieu, coïncidence telle qu'Emerson emploie un même nom pour les désigner tous deux : l'*over-soul* (âme suprême). À la différence de la raison qui est la faculté humaine la plus haute, la seule capable en fin de compte de communiquer avec l'*over-soul* de l'univers, l'entendement se déploie dans le fini et le divisible dont il analyse et synthétise les données, en les regroupant sous des concepts génériques. Tout comme Coleridge, Emerson voit dans l'entendement une force de décomposition mécanique de ce qui est mais qui est telle qu'elle ne s'élève jamais à la

notion de ce qui est. Il est intéressant de noter qu'Emerson, dans sa digestion intellectuelle de la distinction coleridgienne, insiste avant tout, au regard de la raison, sur sa propriété d'être directement intuitionnable. Sans l'intuition, la raison elle-même n'est rien. On retrouve cette distinction du rationnel et de l'intellectuel dans la différence de degré posée par Emerson entre « intuition » et « tuitions » (*CPW* 18) qui traduit, dans le domaine enclos de la connaissance finie, l'enseignement premier. Cette intuition, en conformité avec l'idéalisme pratique qu'institue Emerson dans ses écrits, consiste avant tout dans le « sentiment moral » par lequel nous ne pouvons pas ne pas croire à notre « pouvoir illimité », à savoir à une expérience intérieure de la liberté.

Ce double régime de fonctionnement de l'esprit humain permet à Emerson d'établir, en fin de compte, une double relation à l'expérience. D'un côté les catégories intellectuelles de l'entendement sont les outils qui rendent possible une appréhension de l'expérience telle qu'elle est donnée, mais de l'autre l'intuition rationnelle ne se satisfait pas de l'apparence figée que constitue la connaissance intellectuelle qui, en déterminant une portion de la nature, la limite et la dénature à la fois en ne respectant pas le principe de mobilité perpétuelle qui réside en elle. L'esprit, énonce Emerson dans « Destin », « liquéfie la matière », a la capacité de réduire à néant l'expérience en la modifiant ou en lui donnant un nouveau sens. Face à la volonté d'un homme, la nature n'est qu'un théâtre, une maison de poupée. Ce n'est que pour l'intellect ou la pensée connaissante que l'expérience possède une certaine tangibilité qui nous laisse croire, dans sa détermination légale et scientifique, à une immutabilité de la nature.

Avec la distinction de la raison et de l'entendement, ce n'est donc pas vers une réforme de la psychologie que se dirige Emerson, mais plutôt vers le dévoilement d'une ambivalence originelle dans notre appréhension de l'expérience, ambivalence qui marque, peut-être plus que tout autre caractère, sa conception de la nature qui peut simultanément se figer en destin et se dévoiler en emblème du suprasensible, à savoir de la liberté. Plus peut-être que Coleridge qui prétend d'emblée se situer exclusivement au niveau de l'intuition suprasensible, Emerson conçoit son idéalisme comme un dialogue tragique entre les deux faces de l'expérience. Mais il reste à savoir si le sens même du transcendantal n'en est pas, par là, modifié.

III

Qu'y a-t-il de transcendantal dans le transcendantalisme ? Ce terme générique, Emerson l'accepte dans un premier temps comme représentant le courant de pensée auquel il s'identifie. Cependant, il n'en donne aucune détermination exacte. Dans son journal comme dans sa correspondance, on trouve peu de traces chez lui d'une définition du transcendantalisme. La première occurrence de ce terme se situe dans une lettre adressée à Carlyle le 12 mars 1835 où il

indique à son correspondant le vœu de la petite communauté intellectuelle de Boston de constituer « a first philosophy » (*Correspondence of Carlyle and Emerson*, t. I, 121). À ce titre lui et ses amis envisagent de rédiger une revue de philosophie spirituelle dont le nom pourrait être « The Spiritual Inquirer » ou « The Transcendentalist ». Dans sa réponse, Carlyle voit d'un bon œil ce projet d'un « Boston transcendentalist ». Il indique en outre à Emerson la voie à suivre : « Innumerable tumults of Metaphysics must be struggled through » et « Transcendantalism at last evolves itself (if I construe aright) as the Euthanasia of Metaphysic altogether » (*CCE*, t. I, 130)[8]. Ainsi donc le nom de transcendantalisme serait une invention de Carlyle, plus familier du vocabulaire continental que les jeunes philosophes de la Nouvelle-Angleterre.

On peut comprendre, dans cette mesure, la réticence polie d'Emerson à le définir, voire à l'employer. Il est à noter au demeurant qu'à chaque fois qu'il fait mention dans son journal ou dans ses essais du « transcendantalisme », il le fait toujours sur un mode distant, à la troisième personne, en rapportant les paroles d'un autre. Il cite ainsi, toujours dans une lettre à Carlyle, un article d'Andrews Norton[9] qui s'attaque « au transcendantalisme, à Goethe et Carlyle ». Il note également dans son journal : « Transcendentalism means, says our accomplished Mrs Barlow, with a wave of her hand, a little beyond » (*JMN*, vol. 5, 218). Ce que l'on nomme dès lors « Transcendentalism *among us* is Idealism » (« The Transcendentalist », in *CPW* 388). Jamais donc Emerson n'emploie ce terme à la première personne, ni ne parle de *son* transcendantalisme. Dans son journal, il indique même que le transcendantalisme est, en tant que tel, « unnamed or misnamed » (*JMN*, vol. 5, 481). Que le transcendantalisme soit *unnamed* est quelque peu étrange ici, puisqu'il a précisément un nom, à moins que ce nom n'en soit pas véritablement un, mais soit une simple étiquette donnée comme repère de ce qui n'existe pas encore. En résumé, on peut affirmer sans risque de trop se tromper qu'Emerson ressent un certain malaise à accepter le titre général de transcendantalisme pour sa « first philosophy[10] ».

Quoi qu'il en soit cependant de la difficulté pour Emerson d'hériter d'un terme qu'il a contribué lui-même à créer dans sa correspondance avec Carlyle, il va de soi, et cela était déjà clair pour le lecteur de son temps, que le transcendantalisme émersonien renvoie plus généralement à la question des conditions transcendantales (à savoir non empiriques) de possibilité de l'expérience qu'expose Kant dans la *Critique de la raison pure*. Emerson lui-même fait référence à la pensée kantienne : « It is well known to most of my audience that the Idealism of the present day acquired the name from the use of that term by I. Kant of Konigsberg who replied to the skeptical philosophy of Locke » (« The Transcendentalist », *CPW* 391). Kant, poursuit Emerson à cette occasion, a montré que « there was a very important class of ideas or imperative forms, which did not come by experience, but through which

experience was acquired ; that these were intuitions of the mind itself ; and he denominated them transcendental forms » (*CPW* 391).

Cette présentation très sommaire de la philosophie kantienne, qui donne la part belle à la constitution catégoriale de l'expérience, serait exacte si Emerson ne mettait en avant ici un état de fait que rejette précisément la philosophie critique, à savoir la capacité d'une intuition intellectuelle de ses mêmes formes. Jamais Kant n'a stipulé la possible intuition des différentes formes catégoriales de l'esprit par lui-même. Toute intuition est seulement dérivée et non originaire, à savoir fournie par la sensibilité et elle seule. Non seulement cette intuition intellectuelle est humainement impossible, mais si, par miracle, elle était réalisable, elle serait de toute façon vide. À dire vrai, Emerson n'est pas tout à fait le seul responsable de cet écart de lecture. Il reprend à son compte une interprétation présente dans toute la philosophie post-kantienne, qui s'est complue à dépasser *par le haut* le criticisme kantien en promouvant comme principe de connaissance ultime une forme d'intuition non sensible. Emerson, en ce sens, s'inscrit dans une tradition idéaliste qui dépasse de beaucoup les limitations kantiennes et prétend se placer d'emblée au niveau de la raison, court-circuitant ainsi le travail analytique et mécanique de l'entendement. Là où Kant avait limité son projet de la *Critique de la raison pure* à une « propédeutique » (Kant t. I, 776) de la science véritablement transcendantale, fondant ainsi le sens même de l'idée critique, ses héritiers ou fossoyeurs vont franchir sans gêne la ligne jaune et s'échiner à produire une telle science intuitive des principes premiers.

Toutefois, on peut vraisemblablement supposer que la connaissance de Kant en Nouvelle-Angleterre étant de seconde main (Van Leer 3-4), principalement transmise par Coleridge et Carlyle, il est peu probable que le transcendantal émersonien ait quelque chose à voir *stricto sensu* avec le transcendantal kantien. Sans pouvoir justifier cette affirmation, étant donné que nous n'avons pas de trace d'une connaissance directe de Kant par Emerson, on peut plus simplement se demander si le transcendantalisme de Coleridge et d'Emerson n'exprime pas plutôt une déviation *voulue* par rapport à un criticisme kantien mal connu. N'appartient-il pas, en fin de compte, aux systèmes post-kantiens, et en particulier à l'idéalisme absolu de Schelling ou Novalis, lesquels s'efforcent ouvertement de dépasser les limites épistémologiques que Kant avait tracées pour la connaissance transcendantale ? Il est ainsi étonnant de noter que jamais Emerson ne fait mention d'un double idéalisme, le critique et l'absolu, mais qu'il oppose, systématiquement et de manière quelque peu manichéenne, les idéalistes et les empiristes, effaçant ainsi le sens même de la révolution copernicienne de Kant. Ceci est patent dans « The Transcendentalist », où Emerson tente un exposé suivi de ce qu'est cette philosophie idéaliste, sans en souligner les corrections kantiennes, pourtant fondamentales en ce qu'elles impliquent une limitation de la tendance naturelle et métaphysique de l'esprit humain à

penser une saisie possible de l'inconditionné. Les idéalistes, souligne Emerson, considèrent que les sens ne sont pas tout et postulent que s'ils nous donnent des représentations des choses, ils ne nous font pas accéder à leur essence, à leur en soi. Aussi pour l'idéaliste, tout dans la nature n'est que représentation, modification de la conscience, du *je suis*, à l'exception des essences elles-mêmes qui sont accessibles directement non par les sens, mais par une faculté supérieure : l'intuition. Aussi doit-on, poursuit Emerson, se ranger à l'opinion de Condillac, émise dans le célèbre incipit de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Soit que nous nous élevions jusques dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons » (Condillac t. I, 12). L'idéaliste transfère « the world within consciousness » (« The Transcendentalist », *CPW* 389), de sorte qu'il est tout entier auto-suffisant, plus rien ne s'opposant à lui et ne lui disputant la première place. Si, comme l'affirme à cette occasion Emerson, donnant ainsi une justification pratique à l'existence, « everything is self-existent », alors il s'ensuit que le monde, exsangue de sa substantialité absorbée par la conscience, ne peut être que transvasé, « poured like the melted wax » (*CPW* 389).

Toutefois, comme le remarque très vite Emerson, en se plaçant exclusivement ici dans la sphère du *je pense*, seule susceptible en réalité de contenir une évidence satisfaisante, l'idéaliste en vient à considérer la nature comme une pure apparence, voire une illusion. Seul est réel le « cœur invisible et muet » de l'expérience, à savoir ce qui relève encore de l'esprit.

> *Idealism saith: matter is a phenomenon, not a substance. Idealism acquaints us with the total disparity between the evidence of our own being, and the evidence of the world's being; the one is perfect; the other incapable of any assurance.*
>
> (« Nature », *CPW* 325)

Si, comme le soutient Coleridge, seuls deux systèmes philosophiques sont possibles, celui du « I am » et celui du « It is », alors il faut juger qu'Emerson conteste au second la moindre valeur de vérité. Toutefois, si pour l'idéaliste transcendantaliste le moi, l'être pour soi, est garanti dans sa certitude première, cette assurance, selon Emerson, se paye au prix fort, celui de la dévalorisation ontologique de l'expérience du non-moi. Toute la nature apparaît alors comme une illusion que la quête de l'en soi dissipe à peine (*CPW* 389)[11]. Est réel ce qui est proprement invisible dans la nature et qui ne lui appartient pas, et Emerson s'exclame avec défiance dans *Nature* : « but this theory makes nature foreign to me and does not account for that consanguinity which we acknowledge to it » (*CPW* 325). Et pourtant, tout le système de la Nature montre que, dans chaque événement, toujours deux composants se dissocient : le moi et le non-moi. Comment combler le fossé entre le spirituel et le naturel, c'est-à-dire répondre à l'énigme de la constitution de l'expérience ?

« Experience » représente peut-être le texte où la réaction d'Emerson face aux conséquences sceptiques de l'idéalisme transcendantal s'exprime avec le plus de violence et d'amertume, la violence de la réaction étant sans doute proportionnelle à l'acceptation initiale. Face à l'attitude idéaliste qui dénie à l'expérience la moindre valeur ontologique, Emerson entend se placer du haut « de la tribune de la vie ordinaire » (et non du tribunal de la raison kantienne) pour évaluer les prétentions d'un tel dénigrement de la réalité environnante. Or, avec des mots durs, il s'en prend à ces jeunes gens, les transcendantalistes, qui ont beaucoup écrit, mais n'ont pas changé le cours des choses :

> *Our young people have thought and written much on labor and reform, and for all that they have written, neither the world nor themselves have got on a step.*
> (« Experience » 248)

Mais Emerson s'en prend également à la vie intellectuelle en tant que telle :

> *Intellectual tasting of life will not supersede muscular activity […] So does culture with us; it ends in headache. […] Life is not intellectual and critical, but sturdy.*
> (« Experience » 248)

Emerson se place résolument au cœur de cette vie simple, celle de la grand-route et des petites grâces, des biens modérés, et prêche, face à la fougue réformatrice de ces idéalistes, épris de grands mots et de grandes espérances, le sens de la résignation, en faisant justice à notre situation : « Do broad justice where we are, by whomsoever we deal with, accepting our actual companions and circumstances, however humble or odious. » (« Experience » 249)

Or de cette vie qui n'attend rien, les idéalistes sont bannis en raison de leur trahison même de la saisie de l'expérience commune : « Here, among the farms, we adduce the scholars as examples of this treachery. They are nature's victims of expression. » (252). Comment comprendre dans un tel contexte cet accès soudain de mépris, voire de haine[12], pour la contemplation intellectuelle que la conférence « The Over-Soul » avait pourtant placée en tête des activités humaines ? Comment expliquer ici cet appel stupéfiant d'Emerson à la superficialité : « we live amid surfaces, and the true art of life is to skate well on them » ? Comment l'idéaliste peut-il être réaliste, sans abandonner ce qu'il est ? Cette question de ce qu'Emerson appelle, par les ultimes mots d'« Experience », « the transformation of genius into practical power » (262), peut s'éclairer si l'on se soucie à présent de la manière dont Emerson se représente le philosophe idéaliste.

Si, en effet, Emerson traite rarement du transcendantalisme comme tel, il s'intéresse par contre de plus près au transcendantaliste lui-même. Or le portrait qu'Emerson dessine du philosophe idéaliste dans sa conférence « The Transcendentalist », n'est rien moins que flatteur – si tant est qu'il soit fidèle,

car on peut toujours soupçonner chez lui une forme de mauvaise foi qui encourage en privé les tentatives transcendantalistes (prise en charge financière du journal *The Dial*, soutien à Thoreau, entre autres) et les tourne en ridicule en public.

En raison de l'écart entre le devoir-être et le réel, Emerson considère qu'il n'existe pas en l'état actuel des choses de « transcendentalist party », pas même de pur philosophe transcendantaliste. « We know of none but prophets and heralds of such a philosophy » (*CPW* 390), car nous cherchons encore un homme digne de ce nom. Pourtant, nonobstant cet écueil, de nombreuses personnes n'hésitent pas à se déclarer transcendantalistes et parcourent le pays en arborant une haine des conventions sociales et des contraintes de la vie urbaine. Or, le moins que l'on puisse dire, note amèrement Emerson, songeant ici certainement à Thoreau, c'est qu'elles demandent beaucoup, mais accomplissent peu en retour. « So many promising youths, and never a finished man » (*CPW* 391). L'idéal est posé si haut qu'il en rend tout rapprochement effectif impossible car la moitié de l'infini est encore l'infini. On peut songer ici à la critique que Hegel fait dans sa *Phénoménologie de l'esprit* de la « belle-âme », éprise d'idéal mais impuissante à le faire advenir dans le réel (Hegel, t. II, 173). Or, c'est sur ce même registre que se place ici Emerson. Ces jeunes gens sont avant tout des amoureux de la Beauté, « lovers and worshippers of Beauty », (« The Transcendentalist » *CPW* 395), à tel point que, pour eux, l'anti-esclavagisme se justifie plus par la beauté de leur propre âme, capable de bonté et de générosité, que par la souffrance et la dégradation de celle des esclaves. Mécontents de tout, au nom de ce qui est noble, « what is great and extraordinary » (*CPW* 392), qui leur fait tout voir comme vulgaire et frivole (ce en quoi ils restent aveugles à la fascination émersonienne pour le bas et le proche), ils se réfugient dans le culte vain de l'art ou d'une nature idéalisée. Emerson indique dans « The Over-Soul » que « the soul gives itself, alone, original and pure, to the Lonely, Original and Pure » (*CPW* 73). Mais dans « The Transcendentalist », il se ravise et se moque, au nom du *nous* de la petite communauté agraire à laquelle il paraît se rallier (« nous, dans les fermes »), de ces *âmes solitaires* qui ne font que ruminer, de manière stérile, leur insatisfaction (*CPW* 395). D'un côté, Emerson nous incite à nous détourner du bas et du frivole et à dépasser les apparences en quête de la vérité, d'un autre côté il nous persuade que la volonté de s'arracher au moment présent est vaine et inutile et qu'il est sage et bon de goûter ce qui est là, à nos pieds. Emerson paraît donc s'écarter de l'idéalisme post-kantien de ses premiers textes qui pose que la réalité est représentation et donc que tout le rationnel est réel. Ce faisant, il va se rapprocher, peu à peu, sans le savoir de la position kantienne authentique qu'il n'avait su voir auparavant, puisqu'il voyait en Kant essentiellement un idéaliste absolu et non critique.

Au regard de cette oscillation entre un appel au dépassement de soi et le conseil de se contenter de ce qui est donné, on peut se demander si le

penchant émersonien pour l'ordinaire et le commun, tel que Stanley Cavell l'a mis en exergue dans *This New Yet Unapproachable America*, n'est pas justement le signe d'une réaction quasi instinctive à ce transcendantalisme-là, l'idéalisme exacerbé et absolu, « the saturnalia or excess of faith » (*CPW* 390), à savoir une réaction à la transcendance par le retour au transcendantal, une réaction au dépassement dans l'infini par la prise en compte des limites finies de l'expérience quotidienne où les objets eux-mêmes ont enfin une application, à savoir, selon le registre lexical d'« Experience », une « prise ».

IV

Toute l'œuvre d'Emerson est ainsi traversée par une tension constante entre le transcendantal et le transcendant, entre ce qui rend l'expérience possible en la précédant et ce qui l'excède en la dévoilant comme nulle et illusoire. Tantôt Emerson fonde son discours, comme dans « The Over-Soul », sur la souveraineté de cette nature spirituelle qui constitue l'âme suprême et qui est sans limites (« is made known by its independency of those limitations which circumscribe us on every hand » [*CPW*, 69]), tantôt cette grandeur elle-même ne peut se trouver que dans l'expérience la plus limitée et circonscrite qui soit, celle de la vie ordinaire et domestique. On ne peut que reprendre ici la question émise par Cavell dans *Conditions Handsome and Unhandsome*, dans le chapitre qui traite précisément du « Débat de l'ordinaire » (« The Argument of the Ordinary ») :

> *A question for me is how Emerson's sublime is a response to philosophical sublimizing […] not transcending the ordinary philosophically, so not having to declare its immanence to the ordinary. Transcendentalism as countering the transcendent: it is what Kant sets out to accomplish.*
>
> (Cavell 99)

Ce réquisit émersonien d'un retour au « chez-soi » de l'expérience, identifié dès lors au véritable élément transcendantal de la nature, est sa principale différence avec l'idéalisme de Coleridge qui, en raison de son postulat d'une expérience intuitive et auto-satisfaisante de l'être même des choses[13], ne peut plus justifier la nécessité de rendre compte de ce qui nous entoure, mais postule, dans le champ épistémologique comme dans le champ pratique, une décomposition de toutes les apparences qui, de ce qui nous est donné, ne laisse rien intact. À dire vrai, on ne comprendrait pas pourquoi un idéaliste, convaincu de sa capacité d'entrer en contact avec l'absolu, devrait ensuite répondre du relatif et prendre en charge sa justification ; à moins, bien entendu, que la relativité de l'expérience immédiate soit ce qui atteste de la possibilité même de la manifestation du vrai – ce que jamais Coleridge n'envisage. Alors que Coleridge, poussé en cela par sa lecture de Schelling, sollicite un type d'expérience où sujet et objet se fondent l'un dans l'autre (« the

truth is universally placed in the coincidence of the thought with the thing » [*Biographia* 254]), Emerson, par son souci d'un sol premier et antéprédicatif de l'expérience ordinaire, cherche à dévoiler une expérience pré-subjective comme pré-objective : une conditionnalité transcendantale mais non catégoriale de l'expérience. Venu à la philosophie idéaliste par le post-kantisme, Emerson retrouve, dans sa propre critique, les fondements mêmes de la philosophie kantienne : l'affirmation de la finitude du savoir.

Par ce souci de restaurer des conditions *a priori* et universelles, mais surtout immanentes d'une expérience commune, viable et vivable, même si ces conditions transcendantales ne sont pas de l'ordre du concept, comme l'a bien montré Cavell, mais des notions primitives de la vie ordinaire, les *Lords of Life* (ce qui implique une réforme même du système critique, à présent orienté autour d'un *Nous transcendantal* : la tradition, la communauté, l'humanité), Emerson se distingue de l'idéalisme solipsiste de Coleridge, lequel dépasse la limitation qu'instaure le transcendantal dans le champ de l'immanence (à savoir ce qui est donné passivement à la sensibilité), pour se placer exclusivement au niveau d'une expérience active et poétique de la transcendance[14]. Or, et c'est en cela peut-être qu'il est encore un philosophe kantien, Emerson ressent la tension vivace entre la transcendance de soi et l'assurance de soi, entre le dépassement et l'appui. Cette tension entre le transcendant et le transcendantal se retrouve notamment au regard de la notion d'expérience qui est tantôt référée à ce qui est le plus commun, l'expérience ordinaire, tantôt renvoyée à des états transcendants comme l'intuition en Dieu, la communication avec le tout naturel, l'âme suprême.

Il est utile de remarquer que cette tension se situe dans la conception même de la limite. Il faut rappeler en effet que les divers principes de la connaissance n'ont qu'un usage « immanent » selon Kant (Kant 742)[15], c'est-à-dire qu'ils doivent s'appliquer uniquement à l'expérience qu'ils fondent, mais qu'ils ne peuvent outrepasser cette limitation à la sensibilité pourvoyeuse d'intuitions finies et déterminer ce qui transcende l'expérience. La « limitation » (*Beschränkung*) du transcendantal est absolument constitutive de sa fonction. Sans elle, le transcendantal ne serait qu'une « amphibologie » de plus de la réflexion pure. Force est de constater que la problématique de la limitation n'est pas absente, loin s'en faut, des travaux philosophiques d'Emerson. Deux de ses conférences en traitent tout particulièrement : « Circles » et « The Over-Soul ». Dans « Circles », Emerson affirme en effet qu'au regard de la nature prise comme un tout en perpétuel mouvement « the only sin is limitation » (*CPW* 77).

Or il est important de noter ici que, dans cette conférence, Emerson réhabilite l'idéalisme absolu dont il avait quelque peu moqué les prétentions dans « The Transcendentalist ». L'idéalisme, dit-il, que l'on adopte au début de sa vie de manière académique, puis de manière poétique (on peut penser ici qu'Emerson retrace son propre itinéraire intellectuel), cet idéalisme, donc, qui

admet des degrés, on s'aperçoit en fin de compte qu'il est vrai. Mais il n'est pas vrai en tant que connaissance dans le domaine de la science de la nature ; sa vérité a une autre origine : « it now shows itself ethical and practical » (*CPW* 77). En d'autres termes, tout en postulant une intuition directe des principes transcendant toute expérience, Emerson considère que cette intuition demeure purement pratique et non théorique, ce en quoi il respecte la limitation kantienne qui ne vaut que pour la sphère cognitive, mais laisse le champ libre pour ainsi dire à une illimitation pratique, à savoir à une saisie de l'inconditionné dans l'acte libre. Or, en quoi consiste cet idéalisme pratique qu'adopte ici Emerson ? Précisément, dit-il dans « Circles », en notre capacité de refuser le monde comme idée limitée (« a limited idea » [*CPW* 80]). On peut donc penser ici que cette idée limitée du monde correspond à l'expérience au sens kantien du terme. Or, dans ce même texte qui postule une nécessité d'opposer au destin de la limitation (et à la limitation du destin, puisque le « destin » n'est lui-même que limites et chaînes) la résolution d'une nouvelle détermination de la liberté qui n'accepte aucune fixation, aussi satisfaisante et solide soit-elle, Emerson revient, presque en vertu de cette loi de compensation qui agit dans tous les lieux de l'univers, à la réaffirmation expresse des conditions ordinaires de l'expérience, à savoir au transcendantal pensé à présent dans la sphère de la quotidienneté.

> *"Blessed be nothing" and "the worse things are, the better they are" are proverbs which express the transcendentalism of common life.* (*CPW* 79)

Ce qu'il y a de proprement extraordinaire ici, dans cette affirmation d'Emerson, est la combinaison qu'il fait entre le transcendantalisme et la vie ordinaire, laquelle est elle-même d'emblée marquée par les critères du vide (*nothing*) et de la négation (*the worse things*), comme si l'illimitation idéaliste pratique était contrebalancée par la délimitation transcendantaliste qui s'en tient au fini, qui, par rapport à l'infini, ne peut être que ce rien, cette vacuité, ce qu'Emerson nomme, en une autre occasion, les « petites grâces ». Les conditions *a priori* de l'expérience ne sont donc plus recherchées dans les concepts purs de l'entendement, le danger étant grand de les couper eux-mêmes de toute intuition finie et donc d'en faire des connaissances à part entière, mais au contraire dans les données premières de toute expérience : l'environnement immédiat (la maison, la rue), la communication ordinaire, l'activité quotidienne (le travail). D'un côté, il faut être, dit-il dans « The Over-Soul », réceptif, obéissant aux qualités transcendantes (« the transcendent simplicity and energy of the Highest Law » [*CPW* 68]) de l'âme supérieure, tout en restant de l'autre les pieds ancrés dans le sol de la vie ordinaire, en laquelle peut-être la souveraineté de l'esprit trouve en ce monde un lieu d'accueil. Car si suprasensible cette énergie spirituelle soit-elle, elle parle avant tout à ce qui est bas et simple (« to the lowly and simple » [*CPW* 73]).

Nous en sommes les dépositaires, quel que soit notre statut. À l'*appel* de l'infini, répond ainsi le *rappel* au familier, où la véritable infinité se trouve d'une certaine manière. À l'*être hors de soi* du mouvement d'auto-transcendance (dans la nature ou le divin) répond l'*être pour soi* dans l'« auto-soutenance » (*self-reliance*) du familier, du commun et de l'ordinaire. Il n'est pas sûr que cette dialectique du suprasensible et de l'ordinaire, de l'usage transcendant de nos principes et de leur usage transcendantal soit sans fin, car cette âme suprême « dwells in the hour that now is, in the earnest experience of the common day,—by reason of the present moment and the mere trifle having become porous to thought and bibulous of the sea of light » (*CPW* 73).

Là où, en fin de compte, la philosophie post-kantienne s'est jetée la tête la première, avec un enthousiasme qui a réformé les sciences, les arts et les lettres de 1789 à 1830, dans l'usage proprement transcendant et intuitif des principes transcendantaux de la connaissance et de l'action – et Coleridge le premier pensait ainsi dépasser les mises en garde kantiennes pour faire l'expérience même de l'inconditionné (« l'essence de mon système est de tirer les sens de l'esprit » [cf. Coleridge *Propos de table* 54]), non seulement du point de vue pratique et esthétique, ce que Kant n'avait pas totalement désavoué mais avait même encouragé dans sa troisième *Critique*, mais également du point de vue d'une philosophie de la nature, ce qui outrepassait assurément toutes les recommandations de prudence du philosophe de Königsberg –, Emerson s'en est tenu, retrouvant ainsi une des intuitions majeures de la philosophie kantienne, à la conviction d'une finitude radicale du savoir humain. Il échappe ainsi en quelque sorte à ce mouvement idéaliste absolu en libérant l'espace d'une expérience commune et intersubjective qui s'enquiert de retrouver l'universalité du transcendantal en deçà de tout désir de coïncider avec l'inconditionné : la vie quotidienne. Le criticisme est restauré en partie chez Emerson par cette attention à la vie ordinaire qui n'est pas un objet constitué de la nature, mais le socle de la croyance originelle et infaillible en ce qui est. Par là les conditions de possibilité de toute expérience (communication, travail, perception, etc.) sont mises en avant dans l'enquête philosophique. Emerson n'entend-il pas se placer, comme il le dit, sur la « tribune de la vie ordinaire » pour juger des multiples prétentions sociales, politiques mais aussi intellectuelles de son temps ? Là où Coleridge, Schelling, Novalis entre autres espèrent dévoiler le mystère de *l'en soi*, à jamais interdit par la circonscription kantienne de l'expérimentable à la simple représentation finie, par l'expérience poétique, mythologique et spéculative, au risque de mettre en avant une conscience philosophique (« philosophical consciousness » [Coleridge *Biographia* 236]) qui se tient sous la conscience spontanée, Emerson, qui goûte en même temps à ces expériences possibles de l'*en soi* et en connaît tout le prix, se ravise souvent comme rappelé par le son de « la cloche du dîner » qui le reconduit aux exigences expérimentales les plus

immanentes, celles de la vie ordinaire. Mais dans ce rappel à l'ordinaire présence des choses, c'est l'enjeu même d'une expérience du transcendantal qui se joue. Car si la tentative émersonienne pour incarner le transcendantal dans la vie ordinaire peut prêter le flanc à la critique, c'est surtout parce que, là où Kant définit le transcendantal comme ce qui rend possible la connaissance de l'expérience (« J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant des objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général », [Kant 777]), Emerson, lui, l'appréhende comme ce qui rend possible l'expérience elle-même, comme ce qui nous l'offre dans la présence ordinaire des choses de la vie.

En un certain sens, avec la finalité de décrire les « conditions nobles et ignobles » d'une expérience véritablement objective et intersubjective qu'il aperçoit dans la vie quotidienne (langage et conversation ordinaires, économie domestique, etc.), Emerson ouvre la voie à toutes les tentatives modernes pour fonder, sur les ruines de l'idéalisme kantien et post-kantien, un empirisme transcendantal dont la phénoménologie et l'existentialisme sont peut-être les représentants modernes les plus visibles. À la lumière de ces considérations, on peut donc avancer que le criticisme émersonien représente une sorte de *Critique de la raison ordinaire*, prise entre l'immanence du monde de la vie commune et sa disqualification dans le conformisme et la représentation sociale, à cette différence près que l'objectivité générale n'est plus constituée par un Je transcendantal, mais vue à travers le prisme de l'expérience familière, d'un Nous premier, constituant de ce Je et de tous les autres. Aussi l'attitude la plus idoine à adopter face à la transcendantalité de l'expérience commune est-elle, comme Emerson l'affirme dans « Self-Reliance », d'obéir à ses injonctions, si modestes soient-elles : « Bid them take the shoes from off their feet, for God is here within ». (*CPW* 21).

OUVRAGES CITÉS

ALCOTT, Bronson. *The Journals of Bronson Alcott*, Boston. 1938.

BARBOUR, Brian B. ed. *American Transcendentalism*. London : Notre Dame UP, 1973.

CAVELL, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome : The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago UP, 1990.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. E. L. Griggs. Oxford & New York : Oxford UP, 1956.

Biographia Literaria or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions. Ed. James Engell & W. Jackson Bate, 2 vols., in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, general editor K. Coburn, vol. VII, Princeton : Routledge & Kegan Paul, 1983.

Aids to Reflection. Ed. J. Beer, in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, general editor K. Coburn, vol. IX, Princeton : Routledge & Kegan Paul, 1993.

Propos de Table de Samuel Taylor Coleridge. Trad. fr. M. D'Assignies & B. Bégout, Paris : Allia, 1995.

CONDILLAC, Étienne BONNOT DE. *Œuvres philosophiques*. Dir. G. LeRoy, Paris : PUF, 1947.

EMERSON, Ralph Waldo. *The Correspondence of Carlyle and Emerson*. Boston : Houghton Mifflin, 1883.

The Complete Prose Works of Ralph Waldo Emerson. London : Ward, Lock & Bowden, 1984.

The Letters of Ralph Waldo Emerson. Ed. R. L. Rusk. New York : Columbia UP, 1939.

The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson. Cambridge : The Belknap Press of Harvard UP, 1964.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. fr. J. Hyppolite, Paris : Aubier, 1941.

KANT, Emmanuel. *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.

MICHAUD, Régis. *La Littérature américaine*. Paris : Colin, 1928.

VAN LEER, Daniel. *Emerson's Epistemology : the Argument of the Essays*, London : Cambridge UP,

Notes

1. D. Van Leer œuvre ainsi à la réhabilitation d'Emerson en tant que philosophe, et plus précisément philosophe de la connaissance (cf. Van Leer).

2. Sur cette question, voir Cameron Thompson, « John Locke and New England Transcendentalism », in Barbour 83-102.

3. Comme nous l'apprend Alcott, la première réunion du *Transcendental Club* en septembre 1836 a précisément pour thème l'examen critique de la doctrine de Locke (Alcott 66).

4. Cité dans l'introduction des *Aids to Reflection*, in *The Collected Works of S. T. Coleridge*.

5. Le défaut majeur de Coleridge est d'avoir eu des idées infinies, mais des réalisations plus inadéquates encore « failing to accomplish any one masterpiece » (*JMN*, XIII, 392).

6. Vu le contexte théologique interne à l'unitarisme, il n'est pas étonnant de retrouver sous la plume d'Emerson l'opposition Coleridge-Locke.

7. On aurait pu tout aussi bien insister à ce sujet sur la reprise émersonienne de la distinction faite par Coleridge entre *imagination* et *fancy*, voir *Letters and Social Aims*, in *The Complete Prose Works of Ralph Waldo Emerson,* 579 : « It's a problem of metaphysics to define the province of fancy and imagination ». Voir aussi *The Journal and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 6, 66, vol. 9, 360, « the two powers of the imagination ».

8. Il est à noter que Coleridge lui-même accepte le titre de transcendantaliste : « A high German transcendentalist I must be content to remain », in *Collected Letters of S. T. Coleridge*, t. II, 735. Dans la *Biographia Literaria*, Coleridge annonce la publication prochaine de son système philosophique qu'il nomme « Logosophia » ou « the Sciences of Premises, or Transcendental Philosophy », *The Collected Works* vol. VII, § 12.

9. « The New School in Literature and Religion ». *Boston Daily Advertiser*, August 28, 1838. Emerson cite cet article dans une lettre à Carlyle du 17 octobre 1838.

10. « The first philosophy, that of mind, is the science of what is, in distinction from what appears », in *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 3, 235.

11. « The Transcendentalist » : « The idealist takes his departure from his consciousness and reckons the world as appearance » (*CPW*, 389).

12. Lorsque l'amour tourne en « sensiblerie », la seule réponse possible pour se défier des pleurnicheries et des jérémiades ne peut être que la haine. Cf. « Self-Reliance ». Il est à noter qu'à la fin d'« Experience », Emerson se place lui-même parmi ces idéalistes oisifs.

13. S. T. Coleridge, *Biographia* 285 : « 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 but self-conscious will or intelligence. »

14. Tout en distinguant dans la *Biographia Literaria* le transcendantal du transcendant, Coleridge ne se rend pas tout à fait compte qu'en postulant une intuition directe de l'absolu, identifié avec l'esprit, il rend ainsi caduque sa propre distinction.

15. « Le mot transcendantal, dont le sens, si souvent indiqué par moi, n'a pas même été saisi par le critique […] ne signifie pas quelque chose qui s'élève au-dessus de toute expérience, mais ce qui certes la précède *a priori* sans être destiné cependant à autre chose qu'à rendre possible uniquement une connaissance empirique », *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, (IV 373), t. II, 161.