



HAL
open science

Le parcours de Lotze en France. Spiritualisme et religion : une entrée alternative dans la philosophie lotzénienne (1867-1901)

Charlotte Morel

► To cite this version:

Charlotte Morel. Le parcours de Lotze en France. Spiritualisme et religion : une entrée alternative dans la philosophie lotzénienne (1867-1901). Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2023, 54, p. 91-119. 10.4000/cps.7314 . hal-04332987

HAL Id: hal-04332987

<https://ens.hal.science/hal-04332987v1>

Submitted on 3 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Le parcours de Lotze en France

Spiritualisme et religion : une entrée alternative dans la philosophie
lotzénienne (1867-1901)

*Lotze's Career in France. Spiritualism and Religion: an Alternative Entry into
Lotzean Philosophy (1867-1901)*

Charlotte Morel



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/7314>

DOI : 10.4000/cps.7314

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2023

Pagination : 91-119

ISBN : 979-10-344-0162-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Charlotte Morel, « Le parcours de Lotze en France », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 54 | 2023, mis en ligne le 12 décembre 2023, consulté le 14 décembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cps/7314> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.7314>

Ce document a été généré automatiquement le 14 décembre 2023.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Le parcours de Lotze en France

Spiritualisme et religion : une entrée alternative dans la philosophie lotzéenne (1867-1901)

Lotze's Career in France. Spiritualism and Religion: an Alternative Entry into Lotzean Philosophy (1867-1901)

Charlotte Morel

- 1 En Allemagne, la philosophie de Lotze (1817-1881) s'est développée au croisement de différentes impulsions disciplinaires : philosophie, médecine et physiologie, psychologie. Elle s'est révélée particulièrement novatrice en logique, en métaphysique mais aussi dans ce qui ne portait pas encore à son époque le nom d'épistémologie. Déployée entre les années 1840 et le tout début des années 1880, elle manifeste une singulière puissance d'invention philosophique entre deux époques où à chaque fois a dominé la polarisation des partis-pris idéalistes, ou réalistes. Car la ligne directrice du système lotzéen est celle d'une synthèse « idéal-réaliste » dont on pourrait dire, de façon très synthétique, qu'elle trouve l'ancrage de ses principaux embranchements dans la question suivante : (comment) la philosophie peut-elle assurer l'articulation de la métaphysique et des sciences de la nature ? Question au fond kantienne, à laquelle Lotze répond d'une manière qui diverge autant de Kant qu'elle s'appuie sur lui.
- 2 On a parfois du mal, aujourd'hui, à se représenter que Lotze fut « le philosophe allemand le plus célèbre de son époque »¹. Et pourtant, de fait, son œuvre exercera une influence considérable sur de nombreux courants : phénoménologie, néo-kantisme, objectivisme logique, néo-idéalisme britannique et américain, pragmatisme, *Lebensphilosophie*, anthropologie philosophique... et philosophie analytique. Au tournant du xx^e siècle, beaucoup de ces courants s'illustrent en Allemagne, en Angleterre ou aux États-Unis. Mais qu'en est-il de la France ?
- 3 Il n'y a à ce jour qu'une seule étude monographique englobante publiée en français sur la philosophie d'Hermann Lotze : consacrée à sa métaphysique, elle date de 1901. Son auteur, l'Alsacien Henri Schoen, est un élève de Paul Janet pour la philosophie, d'Armand Sabatier pour la théologie, et dans l'introduction de son travail il déplore avec un certain dépit le faible développement des études concernant le philosophe de

Göttingen². Alors que Lotze a élaboré une œuvre très importante en métaphysique et en logique, alors que *Mikrokosmos*, son « essai d'anthropologie », a connu un très large succès tout au long de la seconde partie du siècle³ – en France, résume Schoen, on ne connaît « guère » de lui « que sa théorie des *signes locaux*, très bien analysée par M. Ribot dans sa belle histoire de la psychologie allemande »⁴.

- 4 Ce constat est intéressant, même s'il est par ailleurs exagéré dans sa formulation : comme Schoen l'indique immédiatement après, d'autres éléments de la philosophie de Lotze sont à cette date à la disposition du public français par le biais de quelques traductions, celle de la *Métaphysique* en 1883, celle du premier livre de la *Psychologie médicale* (où il n'est pas question de la « théorie des signes locaux ») en 1876, avec une réédition en 1881⁵. Si l'on dépouille les revues philosophiques françaises de cette période, on trouvera un article présentant globalement sa philosophie (à titre de nécrologie, en 1881), un autre sa logique et un troisième sa métaphysique, tandis qu'un article anonyme de 1876 avait déjà discuté de sa conception de l'âme ; un échange (polémique) entre Renouvier et Lotze lui-même a attiré l'attention sur la théorie de l'espace et du temps de ce dernier en 1880⁶. Mais Schoen a sans doute raison concernant la *répercussion globale* que rencontrèrent ces différentes façons d'introduire la pensée lotzénne : plutôt que le métaphysicien, plutôt que le logicien, plutôt même que l'auteur du *Microcosme* (un ouvrage que pourtant, on avait attendu avec impatience à Paris avant la guerre franco-prussienne de 1870⁷), c'est un certain aspect de son œuvre de psychologue qui se serait alors détaché de l'ensemble pour devenir dominant dans les esprits, et ce malgré les travaux et traductions cités concernant les autres dimensions de son apport philosophique. La confrontation à la réception anglophone de Lotze, esquissée par Schoen, reste en effet sans appel malgré ces quelques études : pour ne mentionner que les traductions, la *Logique*, la *Métaphysique*, *Mikrokosmos* et les compendiums de cours ont une version anglaise dès la fin des années 1880⁸.
- 5 Peut-on pourtant apporter aujourd'hui un complément à l'image si restreinte de la présence de Lotze mise en avant par Schoen ? Dans le premier volet de cette enquête de réception, j'ai décrit comment les premiers échos de Lotze parvenus en France, dès la fin des années 1850, véhiculent leur lot d'approximations quant à l'orientation d'ensemble qui donne son sens véritable à la série des ouvrages physiologiques, psychologiques, métaphysiques constituant l'œuvre lotzénne. Comme cela appert des résultats de ce travail, cette phase initiale de réception de Lotze en France fut presque intégralement placée sous le signe de la métaphysique leibnizienne⁹. Vingt ans plus tard, « l'effet Ribot » concernant la diffusion de l'œuvre en France constituerait une restriction encore plus forte de la perspective – tout autant qu'un revirement net puisque par ailleurs cela signifie se désintéresser cette fois de tout aspect métaphysique, alors que dans la phase précédente psychologie et métaphysique avaient au contraire partie liée¹⁰.
- 6 Dans cette première période de réception, j'avais pu mettre en avant le côté globalement paradoxal de la trace laissée par Lotze en France : analyser les éléments témoignant de la présence de sa pensée conduisait en même temps à s'interroger sur l'absence concomitante d'autres éléments, parfois plus massifs ou plus directs, qu'on pourrait alors s'attendre à trouver liés aux premiers¹¹. Le paradoxe semble perdurer au cours du temps. Dans les années 1870 et 1880 d'autres que Ribot eussent pu investir les aspects métaphysiques de l'œuvre lotzénne, qui passent avec lui à l'arrière-plan. Ainsi, toute une ligne de pensée au sein du spiritualisme post-cousinien, d'Émile Vacherot à

Paul Janet en passant par la figure – certes plus en retrait – d’Elme Caro, aurait pu apparaître comme une bonne candidate pour s’intéresser davantage à la métaphysique de Lotze. Ces hommes entendent en effet renouveler l’éclectisme spiritualiste en persistant dans sa fondation métaphysique, tout en appelant en même temps de leurs vœux le dialogue et la complémentarité entre métaphysique et sciences de la nature. Bien interprétés, les résultats de celles-ci viendraient précisément soutenir la thèse spiritualiste, en même temps que cette dernière, depuis son plan métaphysique, viendrait fonder les procédures mêmes de l’étude scientifique des phénomènes. La façon dont Lotze conçoit l’articulation de la métaphysique et de la science correspond très exactement à cela, et à ce titre donne précisément de quoi contester de fond en comble la conception autonomisée de la psychologie illustrée par Ribot, de même que l’approche positiviste et l’approche matérialiste qui sont en France les adversaires directs de l’école spiritualiste. Doit-on s’étonner du silence quasi complet que les auteurs susnommés ont observé à l’endroit du système lotzéen¹² ? D’autres facteurs entrent certainement en jeu, et tant qu’ils ne sont pas mieux identifiés, on ne peut que souligner *a minima* le caractère paradoxal de cette situation : Lotze se retrouve apparemment ignoré par ceux qu’il eût pu aider à combattre les vues... de celui-là même qui lui donne le plus de notoriété¹³.

- 7 Certains pourtant lisent bien Lotze en cette fin de XIX^e siècle en France, en deçà du « plafond de verre » comme surgi du silence de certains conjoint à « l’effet Ribot ». Notre perspective ici va consister à nous intéresser aux relais minoritaires de sa pensée, qui attestent bien du fait que son spiritualisme n’était pas alors ignoré de tous. Passons donc « sous les radars » : le spiritualisme lotzéen va en même temps se révéler dans une de ses potentialités peu explorées, là où ses aspects métaphysiques peuvent être à leur tour dépassés dans la perspective de l’amour de Dieu qui est *religion*, ou encore pris comme adjuvant d’une discipline qui n’est plus la métaphysique, mais la théologie. Et c’est alors Schoen lui-même que l’on retrouvera, entre autres, parmi ceux qui firent intervenir Lotze dans les débats du libéralisme protestant français de la fin du siècle.

Félix Ravaisson, lecteur attentif de *Mikrokosmos*

- 8 Tandis que Janet ou Vacherot demeurent silencieux, c’est en fait à Félix Ravaisson que l’on doit en France la mention la plus appuyée d’une reconnaissance de l’intérêt de la philosophie de Lotze pour le spiritualisme en général.
- 9 C’est un passage très remarquable, et quasi conclusif, du *Rapport sur la philosophie en France* (1867) qui doit d’abord retenir notre attention en proposant un lien explicite entre la philosophie de Lotze et l’évolution du spiritualisme que Ravaisson appelle de ses vœux dans le contexte français de l’époque.
- 10 Le système de Lotze est alors évoqué comme le dernier de la série des « systèmes auxquels a abouti, en Allemagne, le mouvement de rénovation que Kant y commença »¹⁴ : c’est au passage aussi la première mention en France d’une affiliation de la pensée lotzéenne à celle de Kant¹⁵.
- 11 Il s’agit ensuite de ces systèmes qui, « dans des pays différents du nôtre », ont donné le jour à « des tendances toutes semblables à celles qui nous ont paru dominer ou être prêtes de devenir dominantes dans les théories que notre pays a produites »¹⁶. Ils ne seront pas tous mentionnés, précise-t-il : seuls le sont Schelling, Schopenhauer, et

Lotze enfin. La caractérisation de son système, quoique brève, est en même temps la plus substantielle des trois ; et malgré sa brièveté, comme souvent chez Ravaisson, elle est en réalité d'une particulière densité. Voici donc Lotze *in nuce* : un système qui en maintenant avec la science expérimentale la liaison mécanique des phénomènes, conclut à les réduire, d'un point de vue plus élevé, qui est celui de la métaphysique, à des manifestations d'une activité radicale foncièrement spontanées, et à résoudre toute véritable existence dans l'esprit infini et dans l'amour¹⁷.

Trois parties s'articulent dans cette simple phrase, qui recouvrent de fait cursivement trois dimensions de la philosophie de Lotze¹⁸.

- 12 Tout d'abord la juste perception du rapport, essentiel à poser pour le philosophe de Göttingen, entre science et métaphysique. Un Ravaisson « lotzéen » aurait dû en ce sens mieux convenir à Étienne Vacherot que celui auquel il reproche implicitement de n'avoir pas eu, dans les dernières pages de son *Rapport*, de considération pour la tâche d'articuler la philosophie spiritualiste à la « science moderne »¹⁹. Il n'aurait pas été ce « véritable alexandrin du spiritualisme moderne »²⁰, risquant ce faisant d'éloigner du spiritualisme tous « nos savants » – qu'il s'agirait au contraire d'y gagner. Certes, sur ce terrain, la complexion propre de Ravaisson peut le pousser à considérer la conjonction de la science et de la métaphysique spiritualiste du point de vue prédominant de cette dernière, plutôt que d'envisager comme Vacherot l'apport positif de la science à la métaphysique²¹. Il n'en reconnaît pas moins avec une acuité particulière la façon dont la philosophie de Lotze reconduit le champ propre des sciences, avec leur principe de légitimité propre (le *mécanisme* comme cadre d'explication des *phénomènes*)²², à la juridiction métaphysique pour laquelle le fond ontologique du réel est celui d'un *acte*.
- 13 Sur le plan métaphysique, il est tout à fait pertinent de ramener l'ontologie lotzéenne à une pensée du réel envisagé comme « activité radicale », aux manifestations « foncièrement spontanées ». Dans la *Métaphysique* de 1879, Lotze rend explicite que son ontologie se distingue notamment de celle de Herbart en concevant l'existence comme une « continue énergie » (*Energie*) ou encore une « activité » (*Thätigkeit*) des choses²³. Et c'est dans la chose elle-même qu'il faut finalement voir ce qui se ramènera à une « activité s'accomplissant », à « l'être-même, qui n'est pas derrière elle un point mort »²⁴. Dans *Mikrokosmos*, Ravaisson a pu rencontrer des énoncés tels que le suivant, que Lotze met au compte des résultats fondamentaux du chapitre consacré au « réel de l'esprit » (livre III, chap. 3) :

C'est seulement l'esprit vivant qui est, et rien n'est avant lui ou hors de lui ; mais il est tel seulement en [...] faisant son propre être et son propre agir, cela même qu'il est et qu'il éprouve en lui [*erlebt*]²⁵.

- 14 L'ouvrage comprend par ailleurs des formules fortes de ce que l'on peut appeler le monisme lotzéen... tout en donnant le contrepois nécessaire pour que ce monisme ne soit pas en même temps assimilable au « panthéisme » que la France de cette époque est d'ordinaire si encline à condamner dans les systèmes idéalistes de son voisin d'outre-Rhin :

tout ce qui existe [*alles Seiende*] n'est qu'un être infini [...]²⁶.
[...] [T]outefois dès qu'il est pour lui-même, un esprit qui reste immanent à l'infini comme son état, son activité ou sa modification possède déjà la pleine réalité dans cette ipséité [*Fürsichsein*], et il ne l'acquiert pas seulement en se séparant de l'infini, parvenant à l'indépendance du fait d'être en dehors de lui. [...] C'est seulement l'esprit vivant qui est [...]²⁷.

- 15 Ravaisson pour sa part l'a bien identifié, quand d'autres s'y laisseront encore prendre²⁸ : Lotze est étranger à ces « systèmes panthéistiques » et à leur « idée mère »²⁹. Dans la formulation de Ravaisson, l'existence qui se « résout » dans l'infini ne doit donc pas être entendue comme pourraient le faire certaines oreilles, c'est-à-dire comme abritant le spectre honni du panthéisme. Précisément Ravaisson récuse par avance cette signification en soulignant le rôle de Lotze comme défenseur du personalisme divin³⁰.
- 16 Enfin, la dernière partie de cette phrase remarquable effectue le passage de la métaphysique à la religion : c'est en effet cette dernière qui pose comme *amour* la relation que nous pourrions avoir au porteur (ou symbole ?) de cette « activité radicale » dans l'« esprit infini ». Ultérieurement, Lotze n'a pas pu intégrer la philosophie de la religion dans le système qu'il avait commencé à publier : mais seule sa mort en 1881 en est la cause, puisqu'un troisième volume était prévu pour compléter la *Logique* et la *Métaphysique* de 1874 et 1879. Les deux derniers chapitres de *Mikrokosmos*, toutefois, ont déjà esquissé ce passage de la métaphysique à la religion³¹. Les dernières pages de l'ultime chapitre sont celles où, enfin, Lotze expose comment l'« amour vivant », « créateur », « éternel »³² recouvre le seul sens consistant du « bien en soi ». En effet, celui-ci, ne prenant ce sens que par rapport à un « esprit », a indéfectiblement à être « jouissance de la félicité », et non « rapport formel des volontés »³³ : le bien et les biens ne sont pas « en dehors de l'esprit sentant, voulant et sachant ». Cela est valable de tout esprit : s'agissant de l'« esprit infini » qu'est implicitement « l'être divin » envisagé au-delà de nous-mêmes, « esprits finis », on concevra alors que Dieu n'est plus lui-même distinct de ce « bien en soi » *précisément si ce bien s'identifie à l'amour*. Car sans cela, ce Bien en soi ne fait-il pas « face » à l'être divin en valant encore extérieurement à lui, c'est-à-dire « valant aussi pour lui comme un commandement » ?
- 17 Lotze apparaît encore dans un autre passage du *Rapport* de Ravaisson : il y est nommé « l'un des penseurs les plus distingués de l'Allemagne », et le renvoi alors fait au « *Microcosme* » vient cette fois à l'appui d'un point vital du spiritualisme ravaissonnien, soit la conception de l'existence du premier principe à la fois comme « esprit infini » et comme *personne*³⁴. Plus précisément, Ravaisson loue ici la « remarquable clarté » avec laquelle Lotze écarte l'« argument ordinaire des adversaires de la personnalité divine, à savoir que la détermination qu'implique la personnalité ne serait « pas compatible avec l'infinité »³⁵. Lotze consacre un chapitre entier du dernier livre de *Mikrokosmos* à cette thèse ou, devrait-on plus exactement dire, cet article de foi philosophique de la « personnalité divine ». Partant de l'opposition du « Moi » à un « Non-Moi », c'est en y distinguant en même temps plusieurs sens³⁶ qu'il mène le lecteur à la conception de l'ipséité (*Selbstheit*) comme « jouissance de soi » et « être pour soi » (*Selbstgenuß, Fürsichsein*)³⁷. Cela va justement à l'encontre d'une autre interprétation, d'abord donnée, du point de départ fichtéen : « il ne serait pas pensable que le contenu de ce Moi fût vécu [*erlebt*] sans que soit vécu avec lui en même temps cet opposé [...] »³⁸. Mais de l'axiome fichtéen semblait alors découler une difficulté à pouvoir assigner la propriété de « personnalité » à un être « en dehors » duquel il n'est rien qui puisse susciter en lui limitation et « pâtre »³⁹. Lotze ne prend pas à la légère cette objection : on trouvera ainsi aux pages 571-575 du dernier livre de l'ouvrage, « Dieu et le monde », l'argumentation à laquelle Ravaisson fait en l'occurrence allusion.
- 18 Lorsque Ravaisson évoque cette argumentation dans son *Rapport*, il est en train de présenter la forme principielle de défense du théisme que l'on trouve chez deux Français, Jules Simon et Émile Saisset.

Tous deux ont su rendre sensible le faible de cet argument ordinaire des adversaires de la personnalité divine [...]. Le défaut de cet argument est de prendre pour une condition absolue d'existence une condition relative à tel ou tel état déterminé de notre nature finie, et qui à l'infini s'évanouit⁴⁰.

La mise en parallèle avec l'argumentation de Lotze dans les pages indiquées est pleinement concluante : la personnalité, comme *idéal*, « n'est propre qu'à l'infinité en son caractère inconditionné », et l'être fini n'en connaît à l'inverse qu'une forme « conditionnée, et pour cela imparfaite »⁴¹.

- 19 On trouve donc en effet, chez Lotze, ce que Ravaisson en synthétise : mais on trouve aussi autre chose, qu'il ne relève pas. Cette personnalité de l'esprit infini, écrit Lotze, est un *idéal* : mais Ravaisson pour sa part ne s'intéresse qu'à un esprit infini qui, comme *acte*, serait le fondement d'un « réalisme ou positivisme spiritualiste », comme il l'a énoncé quelques pages avant notre citation relative à Lotze⁴². Certes, pour Lotze, il s'agit que l'amour soit en même temps « réalité » (*Wirklichkeit*), ce qu'il n'est que dans un esprit qui « se sait, se sent et se veut lui-même » : il est alors comme son « mouvement »⁴³. La représentation de l'être divin implique en cela que « rien ne vient avant le réel premier » : « ni un règne de vérités, ni un règne de valeurs » (qui pour autant seraient en eux-mêmes éternellement valides). « C'est l'amour vivant qui est le réel [*das Wirkliche*] »⁴⁴. Il y a donc bien un réalisme inhérent au champ religieux, en même temps qu'un « actualisme » : la réalité, *Wirklichkeit*, est corrélatrice de l'agir, *wirken*, d'une « puissance infinie »⁴⁵.
- 20 Il ne faut jamais perdre de vue que tout cela est en même temps déterminé non comme résultat ou contenu de la métaphysique – mais bien comme ce qui est posé sous le statut exprès de la « croyance religieuse »⁴⁶ (... et, dit encore Lotze, « conviction philosophique »). Or Lotze n'est pas homme à faire l'amalgame entre « croyance » et science, « conviction » et vérité : les dernières pages de *Mikrokosmos* s'envolent vers la religion précisément là où son auteur sait ne plus pouvoir mener la métaphysique sous sa forme « déductive ». Toutes ces pages sont en effet introduites par le rappel de la « non-déductibilité » des formes naturelles du monde à partir de l'« acte vivant de créer »⁴⁷. Et ceci se répète pour la réalité de l'amour comme « mouvement » de l'« esprit vivant » : Lotze en répète l'« impossibilité à l'établir scientifiquement »⁴⁸. C'est pourquoi cette réalité représentée est en même temps *idéale* : si nous sommes ici aux antipodes de Kant quant à ce qui nous permettra d'accéder nous-mêmes au bien (c'est-à-dire du formalisme d'une éthique du devoir), nous en restons proches s'agissant du dépassement pratique du savoir dans le champ de ce qu'il « nous est permis d'espérer ».
- 21 Je ne sais si cette présence de Lotze dans le *Rapport* de Ravaisson suffirait à accréditer l'opinion énoncée par Théodule Ribot dix ans plus tard : aux côtés de Maine de Biran et de Schelling, il faudrait compter Lotze parmi les « grands inspireurs » de Ravaisson⁴⁹. Ce jugement s'appuie-t-il sur des éléments qui nous sont devenus inaccessibles ? Comment dès lors en juger nous-mêmes ?
- 22 Les seuls autres éléments indirects disponibles sur l'intérêt de Ravaisson pour Lotze sont même en apparence assez contradictoires. En février 1869, le jeune Émile Boutroux écrit à Ravaisson depuis Heidelberg, en s'interrogeant sur le choix d'un ouvrage allemand dont il souhaiterait entreprendre une traduction :
- Il y a le « Microcosmos » [*sic*] de M. Lotze, qui a beaucoup de réputation, et il paraît qu'on en peut détacher facilement certaines parties plus intéressantes que les autres. On m'a parlé aussi d'un résumé de sa philosophie qu'aurait fait M. Lotze, dans le désir que celui-ci fût traduit en français. Pour ma part, je n'ai rien lu de

M. Lotze, mais je me rappelle que vous ne ratifiez pas totalement les éloges qu'on lui décerne. J'hésite donc à entreprendre la traduction d'un de ses ouvrages⁵⁰.

C'est là un des moments où nous apprenons que *Mikrokosmos* fait parler de lui en France à la veille de la guerre franco-allemande – même si, autre paradoxe (à moins que cela soit simplement dû à la limite actuelle de mon enquête), je n'ai pas trouvé de trace de cet intérêt *via* les publications des revues, qui depuis 1856 et la parution du premier volume allemand auraient pourtant eu largement le temps de faire paraître des recensions. L'autre témoignage que j'ai pu identifier vient d'une lettre de Ferdinand Buisson à Lotze lui-même, datée de la même année 1869 (alors que Buisson est professeur de philosophie à Neuchâtel) :

À Paris, chez Ladrangé, j'ai entendu parler d'une traduction de *MicroKosmos* [sic] dont on disait le plus grand bien et que M. Ravaisson attendait comme un événement ph[ilosop]hique⁵¹.

Voici qui semble cette fois contredire la rumeur parvenue jusqu'à Boutroux. Un autre fragment de correspondance pourrait même faire imaginer que Ravaisson eût pu avoir eu indirectement quelque part à cette traduction : dans les méandres des échanges entre Lotze et les traducteurs, on apprend incidemment que ces derniers transmettent à Ravaisson leur correspondance⁵².

- 23 L'ensemble de ces témoignages reste en même temps frustrant tant il est fragmentaire, et amène à souhaiter qu'une investigation plus poussée de la correspondance de Ravaisson puisse un jour nous en révéler davantage. C'est du moins la preuve, *a minima*, que si Ravaisson n'écrivit pas davantage à propos de Lotze..., il en parla. Un étudiant tel que le jeune Boutroux pouvait en avoir eu vent sans posséder pour autant les éléments lui permettant d'apprécier en quoi ce qui eût été une position *critique* de Ravaisson envers certains éléments de la pensée lotzénne pouvait ne pas signifier en même temps une position *défavorable*. Pendant des décennies, le grand « maître caché » que fut Ravaisson eut l'oreille attentive de nombreux jeunes philosophes, et la garda même pour nombre d'entre eux, devenus moins jeunes : pourra-t-on un jour mieux évaluer s'il fut l'un des canaux qui aurait pu donner à certains de ceux-là, comme Victor Egger, Jules Lachelier, Émile Boutroux, ou enfin Léon Brunschvicg, une impulsion – *pro ...* ou *contra* – à l'égard de la pensée de Lotze ?

Métaphysique et théologie : deux abords distincts de la pensée lotzénne

- 24 S'agissant de la lecture française des systèmes allemands, certains « spectres » sont en mêmes temps difficiles à éradiquer. En 1876, deux articles importants quoiqu'anonymes parus dans la *Critique philosophique* entreprennent de discuter la théorie lotzénne de l'âme et des rapports psycho-physiques, et on y trouve ces remarques :

M. Lotze est à nos yeux un substantialiste et un panthéiste – il n'est pas bien sûr qu'un vrai philosophe allemand puisse être autre chose⁵³.

Au lieu de recourir aux idées de correspondance et d'harmonie, recours forcé pour toute solution intelligible du problème général de la communication des êtres, il se réservait pour les symboles métaphysiques du plein de l'être, de la continuité de l'action entre l'effet et la cause, en un mot, du panthéisme et du monisme. Mais est-ce là de la *psychologie physiologique*⁵⁴ ?

Le traducteur de la *Psychologie physiologique*, Auguste Penjon, ne partage pas ce rejet d'une psychologie qui inclut une approche métaphysique et même se fonde sur elle⁵⁵.

Lorsqu'en 1886 il présentera en outre l'ensemble de « la métaphysique de Lotze » aux lecteurs de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, il commente presque avec fatalité le point soulevé par nos dernières citations :

À ce monisme, à cette conception d'un monde dont un seul être fait toute la réalité, dans lequel les esprits eux-mêmes n'ont qu'une existence empruntée, intermittente, ne sont que des actions de l'Un véritablement existant, « mais des actions ayant pour privilège la merveilleuse et inexplicable faculté de se sentir et de se savoir elles-mêmes comme des centres actifs d'une vie émanant d'elles »⁵⁶, on fera toutes les objections accoutumées contre le panthéisme⁵⁷.

D'autant que l'extrait ici donné serait trompeur si on ne le balance pas par la suite de l'analyse. Là où l'auteur pouvait d'abord sembler interpréter le monisme lotzéen comme une dissolution de l'existence individuelle dans celle de l'Un, il faut en fait lire autre chose, puisqu'il conclut finalement ainsi :

[...] [L]e sujet pensant n'est plus comme une chose entre les choses. L'acte par lequel il se donne à son tour les représentations les plus diverses et qui le constitue sans qu'il soit nécessaire d'invoquer, par delà, je ne sais quelle substance, n'est pas, dans sa vivante unité, l'exemple seulement d'un acte infini auquel il faudrait le rapporter ainsi que tous les phénomènes qui composent notre monde. [...] Supposons, au contraire, à la façon de Spinoza, un acte ou une substance dont nous ne sommes que des modes, c'est non seulement passer du point de vue de la philosophie à celui des sciences, c'est quitter le seul fondement solide sur lequel Descartes, par une vue de génie, et la plus simple pourtant, avait établi le Réel⁵⁸.

À Paris, il faut décidément réussir à rattacher toute métaphysique moniste au génie français pour sauver un Allemand du panthéisme – peu importe que Lotze, lui, n'ait pas eu besoin de Descartes pour cela, et fonde son propre réalisme sur un tout autre arrière-plan.

- 25 Le critique anonyme que nous avons cité reproche à Lotze son approche métaphysique des questions psychologiques, ce qui n'est pas du tout le cas du spiritualiste de la nouvelle génération qu'est Auguste Penjon. Mais ces hésitations sont peut-être caractéristiques d'un abord qui ne voit en même temps *qu'une question métaphysique* dans la façon dont Lotze traite de la place de Dieu dans le monde.
- 26 Je vais donner un dernier exemple de l'hésitation à exempter Lotze de l'« erreur » ou du moins du risque panthéiste : un nouveau thème va s'y présenter, et à son sujet une autre différence de vue interviendra alors précisément selon qu'on se situe ou non dans l'abord purement métaphysique qui vient d'être décrit. Revenons alors vers l'un des premiers à avoir signalé la pensée de Lotze en France : le journaliste libéral Charles Dollfus, l'un des grands « passeurs » entre l'Allemagne et la France au début du Second Empire. Dans notre premier travail de réception nous avons commenté son essai de 1859 consacré plus généralement à « la question de l'âme » dans la philosophie allemande de l'époque, en nous centrant à la fois sur ce thème et sur le lien alors fait avec Leibniz⁵⁹. C'est un autre point qui nous intéresse ici. Dans sa présentation des thèses de Lotze, Dollfus passe pour finir de la question du monisme spiritualiste à un autre élément de la « psychologie » au sens le plus large de ce terme (en tant qu'il recouvre en l'occurrence la psychologie rationnelle spéculative), et commente un point qui suscitera également chez d'autres lecteurs philosophes perplexité et recul⁶⁰ : l'idée qu'on a pu désigner de façon synthétique comme l'« immortalité conditionnelle de l'âme »⁶¹.

[...] [S]i, comme le pense M. Lotze, l'âme humaine peut être engendrée et périr, à plus forte raison faudra-t-il admettre l'existence purement transitoire des forces inférieures à elle, bien que semblables de nature, et dans l'admission desquelles

M. Lotze voit le support logique et la clef de toute cette diversité hiérarchique et de toutes ces métamorphoses que nous révèle l'univers phénoménal. Or, cette diversité anéantie en principe et réduite au rôle d'une apparence phénoménale, ne semble-t-il pas que le système de M. Lotze, échafaudé sur cette diversité elle-même, c'est-à-dire sur l'association et la hiérarchie des forces animées, n'a plus de base, et va s'effondrer à son tour dans l'abîme béant de la substance infinie, dans la théorie de l'identité absolue où cesse toute diversité réelle, toute existence particulière, et qui accuserait de mensonge nos sens aussi bien que la conscience irrécusable que nous possédons de notre individualité⁶² ?

On entend ici qu'il est difficile de ne pas lire certaines thèses de Lotze en les reconnectant à l'*ensemble* de son édifice métaphysique, faute de quoi on court alors le risque de voir se profiler des objections qui rappellent la façon dont on a lu Hegel pendant la « querelle française du panthéisme », mais qui ne supporteraient pas la confrontation avec le système lotzéen pris comme un tout – précisément à cause de l'insistance égale de Lotze sur la *personnalité* de tout esprit, fini et infini, en regard de « l'unité essentielle de tout ce qui existe »⁶³.

- 27 Mais la perspective ne sera-t-elle pas foncièrement différente si c'est depuis l'horizon de la *théologie* que l'on se penche sur le système lotzéen ?
- 28 Il ne faut en effet pas négliger un autre circuit ou un autre réseau de circulation possible de certaines œuvres allemandes en France : les cercles protestants.
- 29 La *Revue germanique*, où Dollfus fait paraître son texte et dont il est aussi co-directeur, est déjà une entreprise initiée dans le milieu protestant des régions frontalières de l'Allemagne. On peut d'ailleurs le souligner ici : de l'historien, pasteur et inspecteur de l'éducation

Jacques Matter⁶⁴, à Henri Schoen, en passant par Charles Dollfus, le milieu protestant alsacien a été en première ligne pour signaler en France l'intérêt de la pensée de Lotze. On retrouvera également Lotze dans la *Revue théologique*, périodique protestant s'autonomisant progressivement de la *Revue chrétienne*⁶⁵. Cette fois, l'auteur de l'article est un théologien suisse, Georges Godet, professeur à la faculté de théologie de Neuchâtel. Comme l'Alsace, la Suisse est précisément un autre des points de départ de la diffusion des débats animant le protestantisme allemand vers la communauté des réformés français. Comme on va le voir à l'occasion de la question précise qui nous occupe, ce réseau croise aussi celui de la *Critique philosophique* de Charles Renouvier. C'est à nouveau la question du panthéisme qui est l'objet de l'article de Godet. Discutant deux ouvrages de Charles Secrétan parus l'année précédente, c'est à ce dernier que Godet formule le reproche de panthéisme (se référant au passage au même jugement porté par Renouvier dans des contributions de la *Critique philosophique*⁶⁶), « la plus dangereuse des erreurs », pour invoquer alors contre elle « ces paroles d'un des penseurs les plus remarquables de l'Allemagne contemporaine, Hermann Lotze »⁶⁷:

L'universel nous paraît d'une moindre valeur que le particulier, l'espèce d'un moindre prix que l'individu [...]. [I]ls appartiennent au mécanisme dont l'être supérieur se sert pour atteindre ses buts. Ce qui est vraiment réel, ce qui est et doit être, ce n'est pas la matière et encore moins l'idée, mais l'esprit vivant et personnel de Dieu et le monde des esprits personnels qu'il a créés. Eux seuls sont le lieu où il y a du bien et des biens ; c'est pour eux seuls qu'existe l'apparition d'un monde matériel étendu, dans les formes et les mouvements duquel l'idée de l'univers se rend intelligible à l'intuition de chaque esprit fini⁶⁸.

Ce passage est tout simplement extrait du paragraphe final de *Mikrokosmos*. Voici donc donnée une attestation désormais parfaitement explicite du personalisme et du

théisme lotzéens (« l'être supérieur », « l'esprit vivant et personnel »), à l'encontre de l'accusation récurrente de panthéisme. Quelques pages plus loin, c'est Lotze à nouveau qui vient à l'appui de la récusation de la thèse de Secrétan selon laquelle « tout ce qui est réel est immortel »⁶⁹ :

[...] [O]n aurait raison de demander, avec Lotze, où se trouve inscrit ce « droit des substances » en vertu duquel ce qui a une fois été réel devrait nécessairement subsister à toujours⁷⁰.

Le croisement que l'on a vu ici apparaître avec Renouvier, l'école néo-criticiste et ses organes éditoriaux va par ailleurs au-delà du ponctuel⁷¹. Quelques années plus tard paraît dans *La Critique religieuse* l'article d'un autre protestant suisse, et cette fois pasteur : Emmanuel Pétavel-Olliff⁷². Il y est question d'une idée que nous avons déjà croisée comme étant une des thèses métaphysiques de Lotze... mais qui est aussi un point disputé dans le protestantisme, depuis l'époque de la Réforme⁷³ : « l'immortalité conditionnelle »⁷⁴. Il y a là comme un écosystème de pensée commun : le passage de Godet sur Lotze est cité, et notre pasteur rappelle l'engagement de Renouvier et Pillon en faveur de la thèse considérée⁷⁵. Un appui est à nouveau pris dans Lotze. Le passage argumentatif où cela vient s'insérer révèle en outre un point nouveau : c'est dans la perspective d'un *personalisme* opposé à un *substantialisme* que s'insère aussi la question d'une « éternité conditionnelle ».

Nous ajouterons une dernière remarque à l'adresse des partisans de l'âme substance ; tous conviendront qu'un être humain n'est pas une substance indéterminée, il a ses caractères individuels, physiques ou psychiques, [...] qui peuvent aussi s'effacer du plus au moins : il n'y a rien d'inconcevable à ce que ces caractères s'effacent entièrement. Que resterait-il alors ? Un *substratum* incompréhensible, si vous y tenez. Mais [...] c'est de survivance personnelle qu'il s'agit ; toute autre conception de la vie future serait dérisoire⁷⁶.

Toutefois ici, celui qui suivra le fil des références indiquées pourra constater que c'est en fait à un travestissement de l'équilibre réel et exact des différentes thèses lotzéennes que l'on assiste. À l'appui de la thèse qu'il vient de résumer, notre pasteur ne renvoie qu'au résumé de *Mikrokosmos* paru en 1870 dans la revue genevoise *Théologie et philosophie*⁷⁷ ; le passage correspondant chez Lotze se situe à la fin du premier tome de l'ouvrage, le même que celui où l'on trouvait le développement sur le « droit des substances » évoqué par l'article de Godet⁷⁸. Mais on y lira également ce rappel : ce qu'a établi ce premier tome de *Mikrokosmos*, c'est bien pourtant que « nous devons considérer l'âme [*Seele*] comme le porteur substantiel et durable des phénomènes de notre vie intérieure » ; mais que l'âme soit « la substance permanente pour ces phénomènes » ne suffit pas à ce que notre esprit (*Gemüt*) se sente convaincu qu'elle doive « posséder aussi une durée éternelle, à jamais soustraite à l'anéantissement »⁷⁹. Si telle est la conclusion à laquelle veut arriver pour sa part le théologien de Neuchâtel, il y aurait encore eu un certain chemin à faire pour pouvoir l'établir véritablement à partir du corpus lotzéen, qui sert ici d'appui d'une façon finalement trop lâche.

30 Mais revoici alors aussi, dans notre article de départ, et juste après la référence à Lotze cette fois, le spectre du panthéisme :

à moins d'être panthéiste, il faut admettre que, simple ou non simple, atome ou non atome, ce sont là des hypothèses, l'âme est une création de Dieu. Si l'âme possédait une immortalité indépendante et absolue, elle ne serait plus une créature, mais ferait partie de Dieu lui-même, cela nous ramènerait au panthéisme, qui n'offre aucune garantie à la survivance de l'individu. Si l'on admet un Dieu créateur, il faut reconnaître qu'il « peut toujours restituer au néant ce qu'il lui a pris »⁸⁰.

On admirera comment une même thèse et sa négation se voient ainsi, de Charles Dollfus à notre présent auteur, interprétées contradictoirement – c'est-à-dire en l'occurrence comme portant chacune le risque ou même l'implication « panthéiste »⁸¹.

- 31 Au-delà de cette première ligne de débat, on peut encore montrer que c'est en définitive par plusieurs biais que les cercles du protestantisme libéral français reconduisent à Lotze. En 1888, on trouve dans la *Critique philosophique* le texte d'« Une leçon d'ouverture » – en l'occurrence celle d'un cours professé à la faculté de théologie protestante de Montauban, lieu institutionnel important de cette confession en France⁸². L'auteur, Henri Bois, est le fils de l'un des fondateurs de la *Revue théologique* déjà mentionnée, Charles Bois. Dans l'un des temps de son écrit, il en vient à évoquer la situation théologique contemporaine de la « grave et docte Allemagne ». L'« apparition relativement récente dans le domaine dogmatique d'un théologien très estimé auparavant dans le champ des recherches historiques », écrit-il, a provoqué une « cristallisation des partis » : il s'agit de la théologie d'Albrecht Ritschl – collègue et ami de Lotze à Göttingen⁸³. Bois se départit quant à lui de toute gravité pour ironiser :

Ce qu'il y a d'amusant, c'est qu'ils ne cessent de se renvoyer le même reproche : « Vous êtes métaphysiciens », s'exclament les uns. « Vous, vous êtes des philosophes », leur répond-on. – « Votre théologie, reprennent les premiers, ce n'est au fond que de la métaphysique grossièrement dissimulée sous un badigeon chrétien ! ». – « Vous nous la baillez belle ! rétorquent les seconds, on sait bien chez qui vous avez étudié votre rudiment philosophique. Faut-il le dire tout haut ? Eh bien ! c'est Lotze qui a été votre maître d'école ! » – « Sans doute, il se peut, concèdent les élèves dévoilés, que nous pensions par endroits comme Lotze, mais ce n'est pas parce que Lotze a pensé ainsi : c'est parce que la vérité chrétienne le postule ! »⁸⁴.

Voilà une restitution intéressante des diverses options investies par la théologie protestante de l'époque : si une néo-scolastique s'affronte à une théologie libérale, chacune aura beau jeu d'incriminer les accointances de l'autre avec la philosophie (dans une proximité abusive qui ne respecterait plus la singularité du champ théologique). La réciprocité du reproche suffit à montrer que le rôle joué ici par la soi-disant ingérence métaphysique, qu'il s'agisse de celle d'Aristote ou de celle de Lotze, n'est finalement sans doute pas le facteur réellement en cause dans le hiatus des valeurs défendues de part et d'autre...

- 32 Allons jusqu'à Henri Schoen, pour terminer par le point d'où nous étions partis : lui aussi, justement, est arrivé à la métaphysique de Lotze par le biais de la théologie de Ritschl. Lui aussi est protestant, alsacien ; comme nous l'avons indiqué, son pedigree académique est double, puisqu'il a étudié les sciences religieuses à l'École des Hautes Études et la philosophie à la Sorbonne. Son premier ouvrage, en 1887, porte précisément sur *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl* : Schoen l'y décrira comme « tout à tour partisan de Hegel, de Baur, de Kant, de Lotze »⁸⁵. Ce n'est pas la nature réelle de cette influence qui peut nous intéresser ici⁸⁶, mais le parcours même de Schoen : pour son « doctorat ès lettres » en 1901, celui-ci aura basculé de la théologie à la métaphysique, de Ritschl à Lotze. Mais c'est bien finalement à la mise en dialogue des deux disciplines que nous devons d'avoir en français une étude globale de *La Métaphysique de Lotze*.

Conclusion

33 Nous noterons enfin que l'un des philosophes français qui selon nous produira les commentaires les plus intéressants de la métaphysique de Lotze dans le dernier quart du siècle (il nous faudra l'étudier ailleurs de façon spécialement circonstanciée) est un protestant encore : Lionel Dauriac, qui en outre est aussi un proche de Pilon et Renouvier, collaborateur assidu et indispensable de la *Critique philosophique*. Nous aurons par ailleurs à revenir sur les démêlés directs de Charles Renouvier avec Lotze, pour continuer notre enquête sur la réception française de ce dernier : ils concernent en effet des points tout différents de ceux que nous avons voulu présenter ici. Avoir suivi le parcours de la pensée de Lotze dans les milieux de la théologie protestante francophone, et constaté ce faisant les connexions entre ce milieu et l'école néo-criticiste en philosophie, nous permettra alors aussi d'être avertis d'un point : il conviendra d'envisager avec circonspection la position qu'affichera Renouvier lorsqu'il sera contraint de revenir sur son attaque de la théorie lotzénne de l'espace et du temps, publiée dans *La Critique philosophique* en 1880⁸⁷. Malgré son ignorance de l'allemand, et en dépit de ce qu'il prétend, la connaissance des grandes lignes de la philosophie de Lotze n'aurait pas dû lui rester si étrangère à l'époque, puisque c'est au sein de son propre mouvement philosophique, sur des problèmes dans lesquels il s'est lui-même impliqué, que certains points de cette métaphysique avaient déjà été discutés⁸⁸. Comme nous l'avons fait valoir en ouverture de ce présent texte, il ne faut sans doute pas se laisser tromper non plus par l'absence opiniâtre de références à Lotze de la part des grandes figures du spiritualisme post-cousinien, tels Paul Janet⁸⁹. Si l'on a des arguments particuliers pour soutenir que Janet a nécessairement conscience de la stature de son homologue allemand, dès les années 1860, il me semble qu'on peut alors étendre cette conclusion plus largement au réseau philosophique qu'il représente. Si la figure de Lotze pénètre en parallèle plusieurs courants distincts de la philosophie française du dernier tiers du XIX^e siècle et s'il y avait de nombreuses raisons à ce que sa pensée suscitât l'intérêt de la part de chacun d'entre eux, cela ne signifie manifestement pas pour autant que ceux-ci aient *souhaité* s'en saisir.

BIBLIOGRAPHIE

« Correspondances de Théodule Ribot », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 141, 4, 2016, p. 541- 583.

« Lettres à Félix Ravaisson (1846-1892) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 45, 2, 1938, p. 173-202.

« Lotze (Rodolphe-Hermann) », in : VAPEREAU Gustave (éd.), *Dictionnaire universel des contemporains : contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Paris, Hachette, 1858, t. 2, p. 1122.

- « Lotze Rodolphe-Hermann », in : LAROUSSE Pierre (éd), *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Administration du grand Dictionnaire universel, t. 10, 1873, p. 694.
- [ANONYME], recension des « *Principes généraux de psychologie physiologique*, par Hermann Lotze », *La Critique philosophique*, 32, 7 septembre 1876, p. 89-96.
- [ANONYME], « L'âme et ses propriétés selon M. Lotze », *La Critique philosophique*, 37, 12 octobre 1876, p. 169-175.
- BERGSON Henri, *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris, Presses universitaires de France, 1972.
- BERGSON Henri, *Œuvres*, éd. A. Robinet, Paris, Presses universitaires de France, 6^e éd. 2001 (1^{re} éd. 1959).
- BERGSON Henri, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, éd. C. Riquier, Paris, Presses universitaires de France, 2016.
- BERGSON Henri, *L'Idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*, éd. G. Meyer-Bisch, Paris, Presses universitaires de France, 2019.
- BOIS Henri, « Une leçon d'ouverture (2) », *La Critique philosophique*, 12, décembre 1888, p. 419-441.
- BROCHER Henri, « *Microcosme* par H. Lotze », *Théologie et philosophie*, vol. 3, 1870, p. 424-443 ; p. 669-698 ; vol. 4, p. 219-258.
- DASTUR Françoise, « Husserl, Lotze et la logique de la validité », *Kairos*, vol. 5, 1994, p. 31-48.
- ENCREVÉ André, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle : les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- FEDI Laurent, *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 2018.
- FISSETTE Denis, « La théorie des signes locaux de Hermann Lotze et la controverse empirisme-nativisme au XIX^e siècle », in : BOCCACCINI Federico (dir.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XX^e siècle*, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, Peter Lang, 2015, p. 45-71.
- FONSEGRIVE Georges, « La logique de Lotze », *Revue philosophique*, vol. 21, 1886, p. 618-634.
- GODET Georges, « Une philosophie de l'histoire » (recension de : « *La philosophie de la liberté*, par Ch. Secrétan. – *L'Histoire*. 2^e éd. – Paris, 1872. »), *Revue théologique*, 4, 1873, p. 237-277.
- JANET Paul, « Le matérialisme contemporain en Allemagne », *Revue des Deux Mondes*, vol. 46, 6, 1863, p. 877-915. Repris et complété dans : JANET Paul, *Le Matérialisme contemporain en Allemagne : Examen du système du docteur Büchner*, Paris, G. Baillière, 1864.
- JANET Paul, « Une chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, 1888, p. 518-549.
- LOTZE Hermann, *Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmann, 1852. Traduction française de l'introduction et du premier livre uniquement : LOTZE Hermann, *Principes généraux de psychologie physiologique*, tr. fr. A. Penjon, Paris, G. Baillière, 1876 (2^e éd. 1881).
- LOTZE Hermann, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig, Hirzel, 3 vol., 1856, 1858, 1864.
- LOTZE Hermann, « De la formation de la notion d'espace. La théorie des signes locaux », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 4, 1877, p. 345-365.

- LOTZE Hermann, *System der Philosophie. II. Metaphysik*, Leipzig, Hirzel, 1879. Trad. fr. A. Duval (« autorisée et revue par l'auteur ») : *Métaphysique*, Paris, Didot, 1883.
- LOTZE Hermann, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, Hirzel, 1882.
- LOTZE Hermann, *Briefe und Dokumente*, éd. R. Pester, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- MCTAGGART John, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.
- MATTER Jacques, *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne*, Paris, Amyot, t. 1, [1847].
- MOREL Charlotte, « Le parcours de Lotze en France : débuts leibniziens (1858-1866) », *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 101, 2022, p. 395-414.
- MÜLLER-STRAHL Gerhard, « Metaphysik des Mechanismus im Teleologischen Idealismus », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 44, 1, 2013, p. 127-152.
- PENJON Auguste, « La métaphysique de Lotze », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 21, 1886, p. 348-366.
- PERRY Ralph-Barton, « Un échange de lettres entre Renouvier et William James », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 42, 3, 1935, p. 303-318.
- PÉTAVEL-OLLIFF Emmanuel, *La Fin du mal, ou l'immortalité des justes et l'anéantissement graduel des impénitents*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1872. Traduction anglaise : *The Struggle for Eternal Life ; or the Immortality of the Just, and the Gradual Extinction of the Wicked*, London, Kellaway, 1875.
- PÉTAVEL-OLLIFF Emmanuel, « L'immortalité facultative », *La Critique religieuse*, janvier 1879, p. 362-371.
- PÉTAVEL-OLLIFF Emmanuel, « L'immortalité conditionnelle (1). I. Au point de vue de la science indépendante », *La Critique religieuse*, avril 1879, p. 46-61.
- PÉTAVEL-OLLIFF Emmanuel, « L'immortalité conditionnelle (2) d'après les données bibliques », *La Critique religieuse*, octobre 1879, p. 243-268.
- PILLON François, « Un mot sur l'article qui précède », *La Critique philosophique*, 39, 24 octobre 1878, p. 202-203.
- RANDRIAMANANTENA Mino, « Henri Bois, porte-parole du néo-criticisme au sein du protestantisme français ? Note sur une lettre de François Pillon », *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, 4, 2010, p. 513-517.
- RAVAISSON Félix, *Rapport sur la philosophie en France*, Paris, Vrin, 1983 (1^{re} éd. 1867).
- REHNISCH Ernst, « Hermann Lotze. Sa vie et ses écrits », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 12, 1881, p. 321-336.
- [ANONYME] (RENOUVIER Charles ?), recension de : « Doctrine chrétienne du "rétablissement de la créature", selon M. Ch. Secrétan », *La Critique philosophique*, 14 novembre 1872, 43, p. 229-236.
- RENOUVIER Charles, « L'infinité de l'espace et du temps dans la *Métaphysique* de M. Lotze. Premier article », *La Critique philosophique*, 3, 19 février 1880, p. 33-40.
- RENOUVIER Charles, « La question du temps infini dans la *Métaphysique* de M. Lotze », *La Critique philosophique*, 4, 26 février 1880, p. 49-72.
- RENOUVIER Charles, « La question du temps infini dans la *Métaphysique* de M. Lotze » (suite), *La Critique philosophique*, 5, 4 mars 1880.

RIBOT Théodule, « Philosophie et psychologie en France » (1877), *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, 1, 2000, p. 107-123.

RIBOT Théodule, *La Psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, Paris, G. Baillière, 1879.

SCHOEN Henri, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl*, Paris, Fischbacher, 1887.

SCHOEN Henri, *La Métaphysique de Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, Paris, Fischbacher, 1901.

SECRETAN Charles, *La Philosophie de la liberté. Cours de philosophie morale fait à Lausanne*, Paris, Hachette/Lausanne, Georges Bridel, 1849, t. 2.

VACHEROT Étienne, « La situation philosophique en France », *Revue des deux mondes*, vol. 75, 4, 1868, p. 950-977.

WUNDT Wilhelm, « Sur la théorie des signes locaux », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 6, 1878, p. 217-231.

NOTES

1. Ici selon F. DASTUR, « Husserl, Lotze et la logique de la validité », p. 37.
2. Notamment par comparaison avec la réception française de Herbart : H. SCHOEN, *La Métaphysique de Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, p. 12.
3. H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*.
4. H. SCHOEN, *La Métaphysique de Lotze*, p. 12 (Schoen souligne). – Sur la « théorie des signes locaux », qui se penche sur notre intuition de l'espace avec une approche psycho-physiologique, cf. D. FISETTE, « La théorie des signes locaux de Hermann Lotze et la controverse empirisme-nativisme au XIXe siècle ». Ribot y a en effet consacré un chapitre entier de l'ouvrage de 1879 : *La Psychologie allemande contemporaine...* et il n'a justement présenté de la psychologie de Lotze que ce point. Un article de Lotze exposant cette question avait par ailleurs paru en 1877 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* dirigée par le même Ribot – bientôt suivie d'une « critique très-approfondie » (T. RIBOT, *op. cit.*, p. 102) signée de Wilhelm Wundt (voir bibliographie).
5. Traduction A. PENJON, *Principes généraux de psychologie physiologique*. La traduction de la *Métaphysique* paraît chez Didot, plus de deux ans après avoir été achevée (Lotze à Hirzel, 17 novembre 1880 ; H. LOTZE, *Briefe und Dokumente*, p. 691). Schoen se montre très sévère, mais peut-être lucide sur le résultat : « La traduction de la *Métaphysique*, œuvre consciencieuse de M. A. Duval, n'a pas réussi à rendre le système de Lotze populaire parmi nous ; elle en a plutôt compromis le succès par ses phrases embarrassées et sa terminologie exotique » (H. SCHOEN, *op. cit.*, p. 13). – D'Auguste Penjon, il sera question plus loin, p. 105.
6. Voir sur ce point la note 87 dans notre conclusion.
7. Voir le premier volet de cette enquête de réception : C. MOREL, « Le parcours de Lotze en France : débuts leibniziens (1858-1866) », *Giornale critico della filosofia italiana*, 101, 2022, p. 404 sq.
8. En Angleterre, des philosophes de renom initient l'étude de Lotze : sous l'impulsion de Thomas Green, Bernard Bosanquet, Francis Herbert Bradley, John Cook Wilson (qui étudia avec Lotze à Göttingen) traduisent les deux parties du *Système de philosophie* de 1874 et 1879 (1883, 1887) ; mentionnons également John M. E. McTaggart (voir *infra*, note 60). Schoen n'évoque pas le volet américain de la réception mais il est également très important : c'est là qu'on traduit *Mikrokosmos* en 1887, et les compendiums de cours entre 1885 et 1892 (George T. Ladd). Lotze a

une place remarquable notamment chez Josiah Royce (un autre de ses étudiants directs) et William James.

9. C. MOREL, « Le parcours de Lotze en France : débuts leibniziens ».

10. Si Ribot s'intéresse de près à l'apport de Lotze à la psychologie en tant qu'elle cadre *par un certain aspect* avec les prérequis de l'approche expérimentale, le fait de reconnaître en lui un « esprit foncièrement métaphysicien » (lettre à Wilhelm Wundt, 30 oct. 1879 : « Correspondances de Théodule Ribot », p. 559) montre en même temps les limites de cet intérêt.

11. Cf. C. MOREL, « Le parcours de Lotze en France : débuts leibniziens », p. 397.

12. Sur une autre ligne philosophique, on pourrait faire la même remarque concernant Émile Boutroux.

13. Je n'ai pour l'instant trouvé aucune référence à Lotze chez Vacherot ni chez Caro ; deux seulement chez Janet – qui par ailleurs avait nécessairement connaissance de l'œuvre de celui qu'il avait contribué à élire au rang de membre de correspondant étranger à l'Académie des sciences morales et politiques en 1866. Voir P. JANET, « Le matérialisme contemporain en Allemagne », p. 886 : Lotze est « au premier rang » de « ceux qui ont défendu la doctrine de l'âme en se plaçant du point de vue des sciences positives », soit « le point de vue spiritualiste ». Dans le reste du passage, Janet commet en même temps un contresens en attribuant à Lotze un « dualisme » de type « cartésien ». En 1888 il plaide ainsi la cause de Ribot récemment nommé à la nouvelle chaire de « psychologie expérimentale et comparée » : cette discipline n'a rien de suspect, puisqu'on peut parfaitement, comme Lotze et d'autres, appartenir aux fondateurs de la « psychophysologie » tout en étant « un spiritualiste déclaré », en tout cas nullement un matérialiste (« Une chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France », p. 544-545).

14. F. RAVAISSON, *Rapport sur la philosophie en France*, p. 281.

15. Toutes les présentations antérieures le rattachaient uniquement à Herbart ou Leibniz. C'est un point particulièrement frappant. C'est donc le cas de la notice du *Dictionnaire universel des contemporains* ; de la présentation de Charles Dollfus (« La question de l'âme et la physiologie moderne en Allemagne », p. 35 : « Dans sa "Métaphysique", publiée en 1841, on retrouve en partie les doctrines de Herbart, et si l'on voulait le classer, c'est à ce penseur et peut-être à Leibniz, leur ancêtre commun, qu'il faudrait faire remonter la filiation de leur système ») et de celle de Janet (« Le matérialisme contemporain en Allemagne », p. 886 : « Quant à l'explication de la matière [...], M. Lotze adopte l'hypothèse monadologique de Leibniz et de Herbart, et essaie de la mettre au niveau de la science contemporaine »). De même pour une simple évocation par J. Matter en 1847 (là encore, un Alsacien) : « M. Lotze à Goettingen et M. Chalybaeus à Kiel [...] s'attachent à compléter Hegel par Herbart » (J. MATTER, *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne*, p. 222). Le balancement à faire, dans les influences qui se sont exercées sur Lotze, entre réalisme herbartien et idéalisme transmis par son professeur Christian Weiße, ne sera souligné que par Auguste Penjon dans sa préface à sa traduction partielle de la *Psychologie médicale* en 1876.

16. F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 281.

17. *Ibid.*

18. La troisième de ces dimensions n'étant présente que dans le troisième tome de *Mikrokosmos*, publié trois ans seulement avant la rédaction du *Rapport*, on voit que Ravaisson a pris assez rapidement connaissance de ce dernier volume ou de son contenu.

19. É. VACHEROT, « La situation philosophique en France », p. 974-977. « [L]a lecture des dernières pages de la conclusion de M. Ravaisson » dans le *Rapport* (ce sont alors celles-là mêmes où figure le passage relatif à Lotze que nous analysons) a laissé à Vacherot « l'impression » que son confrère y invite finalement uniquement à retourner en quelque sorte à la « théologie de l'émanation », à une « haute cosmologie » qui dans ses « abstractions » et ses « subtilités transcendantes » « brave le temps et l'espace » (*idem*, p. 977).

20. *Idem*, p. 974.
21. Elle sera nécessaire au moins négativement pour écarter le risque d'une « science physique exclusive » qui, quand elle se veut telle, « ne sait ce qu'elle fait » (F. Ravaisson, *op. cit.*, p. 273).
22. C'est l'un des points essentiels de la philosophie de Lotze, et le fondement de toute sa dimension épistémologique. Voir par ex. G. MÜLLER-STRAHL, « Metaphysik des Mechanismus im Teleologischen Idealismus », qui montre en même temps le cadre métaphysique auquel s'articule cette épistémologie mécaniste.
23. H. LOTZE, *System der Philosophie. II. Metaphysik* (désormais : *Metaphysik*), p. 102.
24. *Idem*, § 36, p. 83.
25. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 544. Sauf mention contraire, toutes les traductions de Lotze sont les nôtres.
26. *Idem*, p. 483.
27. *Idem*, p. 544.
28. Cf. ci-dessous, début de notre 2^e partie.
29. F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 149.
30. Cf. ci-dessous notre discussion de ce point. On peut trouver ironique que Vacherot, écarté en 1851 de l'École Normale Supérieure par l'accusation de panthéisme orchestrée par l'abbé Gratry, retourne contre Ravaisson lui-même l'étiquette identique (É. Vacherot, « La situation philosophique en France », p. 974).
31. Consacré à la « personnalité de Dieu », le chapitre 4 du dernier livre s'ouvre sur l'analyse du contraste et du rapport entre « croyance et pensée » ; le cinquième et dernier chapitre qui clôt l'ensemble des trois volumes en traitant de « Dieu et du monde » est régulièrement ponctué du rappel qu'il se situe en l'occurrence dans l'analyse de la « croyance religieuse » ou encore « réflexion religieuse » (*Glaube, Nachdenken*).
32. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, respectivement p. 608 et 609, p. 610 et 611.
33. *Idem*, p. 608. Cette félicité n'étant enfin pas seulement celle de l'esprit en tant que « lui-même », c'est-à-dire considéré en son ipséité : « Seul est bon l'amour vivant qui veut la félicité d'autrui » (*ibid.*). Les citations des lignes suivantes sont tirées des pages 608-609.
34. F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 149.
35. *Ibid.*
36. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 565-567.
37. *Idem*, p. 567.
38. *Idem*, p. 565 (nous soulignons).
39. *Idem*, p. 569.
40. F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 149.
41. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 575 : la personnalité « est un idéal qui, comme tout idéal, n'est propre qu'à l'infini [...] ».
42. F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 275 (nous soulignons).
43. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 608.
44. *Idem*, p. 609.
45. *Idem*, p. 602 : « l'orientation de la puissance infinie [...] est [...] la réalité originare et première, la seule réalité, et en tant ou après qu'elle agit [*wirkt*], elle apparaît au penser [...] sous le double point de vue d'un façonnement [*Schaffen*] vivant qui suit une orientation déterminée, et d'une activité [*Tätigkeit*] qui dans son mode opératoire [*Verfahren*] suit des lois universelles ». – Le couple *Schaffen / Tätigkeit* évoque la dualité aristotélécienne de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et de la $\pi\omicron\iota\eta\varsigma$.
46. *Idem*, p. 603.
47. *Idem*, p. 601, p. 610-611, un passage le rappelle également tout en évoquant la façon dont se retrouvent liés mécanisme et amour (qui se trouve de manière condensée chez Ravaisson) : « L'effort de déduction devrait être dirigé de sorte à développer d'abord à partir du concept de

l'amour suprême l'existence d'un mécanisme universel dans le déroulement de toutes choses, puis la forme déterminée de ce mécanisme à partir du contenu total de ce que veut l'amour [...]. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la solution de ce problème est difficile [à donner] dans la forme d'une déduction commençant au principe [...]. Car ni pour la nature ni pour l'histoire nous ne possédons l'intégralité de la connaissance qui nous permettrait de deviner l'ensemble du plan divin [...] ».

48. *Idem*, p. 609.

49. T. RIBOT, « Philosophie et psychologie en France », p. 111.

50. Émile Boutroux à Félix Ravaisson, 4 février 1869, in : « Lettres à Félix Ravaisson (1846-1892) », p. 187.

51. Lettre de Ferdinand Buisson à Lotze, 4 juillet [1869] : H. LOTZE, *Briefe und Dokumente*, p. 538. Il ajoute pourtant : « Mais je ne l'ai vu annoncée nulle part ». – Les relations de Buisson et Lotze semblent s'arrêter là : Buisson y sollicite de la part de Lotze des éléments susceptibles de l'aider à rédiger la notice correspondant à notre auteur allemand dans le *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle* de Pierre Larousse (1866-1876). Autre marque d'intérêt de la France pour Lotze en cette fin de décennie 1860... Mais malheureusement, c'est aussi un fiasco, car la notice finalement publiée dans le t. 10 de 1873 contient deux erreurs énormes : dans la liste des ouvrages indiqués, Buisson en invente un (« *Le Matérialisme*, 1853 ») ; de façon plus grave, la position de Lotze concernant la science est radicalement faussée, rendant strictement illisible que Lotze a défendu le spiritualisme en articulant métaphysique et étude scientifique de l'« âme » selon son « mécanisme psycho-physique » : « Dans la fameuse querelle entre les spiritualistes et les matérialistes, qui a divisé l'Allemagne philosophique, M. Lotze a vivement pris parti contre ce derniers et contre la méthode expérimentale » (nous soulignons).

52. Lettre d'Alfred Sados à Lotze, 3 avril 1869 : H. LOTZE, *Briefe und Dokumente*, p. 516. Sur les raisons internes au fait que cette traduction n'ait finalement pas abouti : voir C. MOREL, *op. cit.*, p. 404, note 32. Elle ne sera finalement pas passée par Boutroux.

53. [ANONYME], recension des « *Principes généraux de psychologie physiologique*, par Hermann Lotze », p. 90.

54. [ANONYME], « L'âme et ses propriétés selon M. Lotze », p. 175. L'auteur anonyme est le même que celui du précédent texte. Peut-on l'identifier ? Laurent Fedi, que je remercie pour notre discussion approfondie sur ce point, a des arguments forts en faveur de Renouvier – qui est notamment l'ami du traducteur, Auguste Penjon, si bien qu'il serait en effet assez logique de le voir assurer la recension. Mais étant donné la très mauvaise connaissance des thèses fondamentales de Lotze dont Renouvier fera preuve dans sa série d'articles de 1880 (voir ci-dessous, note 87), le doute reste aussi permis. Lionel Dauriac, au contraire, utilisera souvent la pensée de Lotze dans ses ouvrages, mais à la date où paraît la recension, il n'a pas encore soutenu sa thèse, et ne collabore sans doute pas encore avec la *Critique philosophique*.

55. Ancien élève de l'École normale supérieure, où il entre en 1863 (ses professeurs sont donc pour un an Caro, puis Lachelier et Albert Lemoine), Penjon est l'un des rares véritables relais français de la pensée de Lotze, si l'on entend par là ceux qui, déjà peu nombreux, firent plus que le croiser au cours d'une unique publication. Penjon consacre en 1878 sa thèse latine à Leibniz. Son intérêt pour Lotze est précoce, remontant même à sa période normalienne, puisque c'est dès au plus tard au tout début de 1866 que Lotze est contacté à propos de la traduction de la *Psychologie médicale* (voir lettre de Lotze à Hirzel, 27 février 1866 : H. LOTZE, *Briefe und Dokumente*, p. 441). Sa carrière universitaire se déroule à Toulouse, puis Douai et Lille. Collaborateur de la revue de Ribot, il s'y fera l'intermédiaire du professeur allemand lors sa querelle avec Renouvier.

56. H. LOTZE, *Metaphysik*, § 307, ici dans la traduction d'A. Duval, p. 626.

57. A. PENJON, « La métaphysique de Lotze », p. 364.

58. *Idem*, p. 366.

59. C. DOLLFUS, « La question de l'âme et la physiologie moderne en Allemagne » ; cf. *supra*, note 15. – Dollfus, qui appartient à une grande famille d'industriels mulhousiens, est l'un des fondateurs de la *Revue germanique* avec Auguste Nefftzer, lui aussi alsacien, et protestant, futur fondateur du *Temps* et plume importante du journalisme libéral.
60. Voir notamment John McTaggart, qui dans ses *Studies in Hegelian Cosmology* dédie tout un chapitre à « l'immortalité humaine », dans lequel Lotze vient en contraste par rapport à Hegel (§ 49, p. 45, § 51-53, p. 47-49). McTaggart avait, en parallèle, parfaitement perçu la subtilité du monisme lotzéen, qui en interdit une lecture « panthéiste » : *idem*, § 22, p. 31.
61. L'expression ne se trouve pas comme telle chez Lotze. Cf. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 1, p. 424-425 ; voir aussi *Grundzüge der Psychologie*, II, 4. Kap., § 1 ; *Metaphysik*, § 245, p. 487.
62. C. DOLLFUS, « La question de l'âme... », p. 38-39.
63. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 562.
64. Selon l'état de notre enquête, il est le premier à faire mention de la pensée de Lotze en France en 1847. Cf. J. MATTER, *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne*, p. 222.
65. Il paraîtra sous ce nom de 1870 à 1890 (cf. A. ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIXe siècle : les réformés de 1848 à 1870*, p. 679-686).
66. Dans la recension de « Doctrine chrétienne du "rétablissement de la créature", selon M. Ch. Secrétan », p. 231. Dans la revue, cette recension n'est pas signée – c'est ici Godet qui, dans une note, l'attribue à Renouvier.
67. G. GODET, « Une philosophie de l'histoire », p. 250.
68. H. LOTZE, *Mikrokosmos*, t. 3, p. 616, cité et sans doute traduit par G. Godet, avec la référence suivante : « Dans la conclusion de son grand ouvrage ». J'ai corrigé ici la ponctuation pour restituer l'indication du court passage coupé dans la citation.
69. C. SECRÉTAN, *La Philosophie de la liberté*, leçon XXXI, p. 243 ; G. GODET, « Une philosophie de l'histoire », p. 254. C'est cette fois le tome premier de *Mikrokosmos* qui fait l'arrière-plan de la référence : t. 1, p. 424-425.
70. G. GODET, *op. cit.*, p. 254.
71. On trouvera dans l'ouvrage de Laurent Fedi une description très informée du « réseau protestant » de Renouvier et de la *Critique philosophique* : L. FEDI, *Kant, une passion française 1795-1940*, p. 285 sq., p. 194-198 en particulier pour les rapports avec Charles Secrétan sur la question du personalisme.
72. *La Critique religieuse* (désormais : CR), « publiée sous la direction de M. Renouvier », paraît depuis avril 1878 à titre de supplément trimestriel de la *Critique philosophique* et se consacre « spécialement à l'étude des questions religieuses ».
73. Originellement soutenue par Tyndale et Wycliffe, elle va à l'encontre de la doctrine dite des « châtements éternels ». À l'époque où nous nous situons, c'est une position très minoritaire (aujourd'hui encore défendue par l'Église Adventiste).
74. E. PÉTAVEL-OLLIFF, « L'immortalité conditionnelle (1). I. Au point de vue de la science indépendante ». Il s'agit ici en fait d'une série d'articles dont le premier paraît en janvier 1879 (voir bibliographie). – Pétavel-Olliff a une certaine notoriété grâce à la traduction anglaise de son ouvrage dédié à ce même dogme : *La Fin du mal, ou l'immortalité des justes et l'anéantissement graduel des impénitents*. Dans l'article que nous citons ici, Pétavel-Olliff donne lui-même une liste des contributions consacrées à cette même question dans *La Critique philosophique* et *La Critique religieuse* (dont celle de Renouvier lui-même dans le numéro du 31 octobre 1878) : voir note 3, p. 54.
75. E. PÉTAVEL-OLLIFF, « L'immortalité conditionnelle », p. 54-55.
76. *Idem*, p. 56. On peut mettre ce passage en résonance avec celui de Pillon dans la *Critique philosophique* de l'année précédente, que Pétavel-Olliff cite deux pages plus haut : « La foi à la vie future [...] ne perd rien à la substitution de l'idée scientifique de loi au concept métaphysique de

substance. Ce qui importe, ce qui est postulé par les profonds instincts de notre nature et par la loi morale, [...] ce n'est pas l'immortalité de la substance âme, c'est l'immortalité de la personne, de la conscience. Matérialistes et spiritualistes confondent ces deux choses [...] » (F. PILLON, « Un mot sur l'article qui précède » [=celui de C. Dollfus sur « Dieu et la vie future »], p. 203).

77. H. BROCHER, « *Microcosme*, par H. Lotze », p. 442. Trois articles se succéderont en 1870 et 1871, pour résumer chacun un tome de l'ouvrage de Lotze.

78. « *Geburtsrecht der Dinge oder Substanzen* » : voir ci-dessus, note 69, la référence du passage dans *Mikrokosmos*.

79. *Idem*, p. 424-425.

80. E. PÉTAVEL-OLLIFF, « L'immortalité conditionnelle », p. 57.

81. Cf. la citation de Dollfus, *supra*, p. 108. Dollfus lui aussi est protestant, mais pas théologien.

82. Comme nous l'apprennent les premières lignes de l'article, le cours porte sur « l'influence exercée par l'hellénisme sur le judaïsme » – mais cela ne nous concernera pas ici.

83. Pour sa part Bois a soutenu sa thèse de licence de théologie sur l'œuvre de Franz Hermann Reinhold von Franck, l'adversaire théologique de Ritschl. Il deviendra doyen de la faculté de théologie de Montpellier (voir M. RANDRIAMANANTENA, « Henri Bois, porte-parole du néo-criticisme au sein du protestantisme français ? Note sur une lettre de François Pillon », p. 514-515).

84. H. BOIS, « Une leçon d'ouverture (2) », p. 433.

85. Et une section entière de l'étude portera alors sur la place de Lotze dans « Les éléments positifs de la théorie de Ritschl » : H. SCHOEN, *Les Origines historiques de la théologie de Ritschl*, chap. 1, section 2. Pour le passage cité : introduction, p. 11.

86. Il finira d'ailleurs par dire que la façon dont Ritschl maintient le « dualisme » entre « le monde matériel et le monde spirituel » correspond à l'abandon du « but même que Lotze avait poursuivi avec tant d'efforts » (*idem*, p. 33 : ce but lotzéen consistant, toujours selon Schoen, à « rechercher un lien entre le monde matériel et le monde spirituel »).

87. Voir les références données dans la bibliographie. C'est W. James qui suggère à Renouvier la lecture d'un passage de la *Métaphysique* de Lotze sur la question de l'espace, dans le cadre des positions prises par le Français sur les antinomies kantienne (qu'il tranche en faveur de la thèse finitiste : voir R.-B. PERRY, « Un échange de lettres entre Renouvier et William James », lettre de Renouvier à James, 18 janvier 1880, p. 310-311). Renouvier fait traduire le passage indiqué par James (et celui-là seul) par son ami Auguste Penjon, et publie entre mi-février et début mars 1880, deux articles en trois livraisons. Ces articles sont à charge, et Lotze fait publier par l'intermédiaire du même Auguste Penjon une réponse dans la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* : Renouvier lui reproche notamment une contradiction qu'il ne trouve dans ses textes que parce que le traducteur a commis une erreur, et parce que Renouvier ne s'est par ailleurs pas informé des thèses directrices de la *Métaphysique* au-delà du passage traduit (sans quoi il n'eût en aucun cas déclaré que Lotze refuse la thèse kantienne de l'idéalité de l'espace).

88. S'y ajoutent du coup également les deux publications anonymes de la *Critique philosophique* en 1876, déjà évoquées : la recension des « *Principes généraux de psychologie physiologique*, par Hermann Lotze » et « L'âme et ses propriétés selon M. Lotze » (cf. *supra*, p. 105).

89. Bergson, quant à lui, ne mentionnera Lotze que sur des points de psycho-physiologie (H. BERGSON, *Œuvres*, p. 63-64 (*Essai sur les données immédiates de la conscience* : Lotze, évoqué pour la « théorie des signes locaux », y est placé sur le même plan que Bain et Wundt quant à la conception de l'espace), p. 200 (*Matière et mémoire*) ; *Mélanges*, p. 440, p. 690 ; *L'Idée de temps*, p. 26, p. 190), ou la thèse logique que « la marque du concept n'est pas la généralité », attribuée en même temps à Herbart, à Wundt ou à Sigwart (H. Bergson, *L'Idée de temps*, p. 17, p. 104 ; *Histoire de l'idée de temps*, p. 56).

RÉSUMÉS

Contrairement à sa réception anglo-saxonne, la réception en France de l'idéal-réalisme d'Hermann Lotze (1817-1881) n'a encore jamais fait l'objet d'une étude spécifique. Cet article entreprend de combler cette lacune en se centrant sur un aspect particulier de cette réception, soit le rapport entretenu en France à la philosophie de Lotze comme un spiritualisme dont l'enjeu n'est pas uniquement métaphysique, et dont les implications s'étendent à la question religieuse. Il s'attache en même temps à reconstruire les possibles raisons d'un constat paradoxal : comment la philosophie de Lotze a-t-elle pu à la fois se voir reconnue en France dans toute son importance, et n'avoir pas reçu dans la philosophie française elle-même de prolongement vraiment décisif ?

No specific studies have so far reviewed the reception of Hermann Lotze's (1817-1881) ideal-realism in France, in contrast to its reception in English-speaking countries. Here we address this gap in the literature by focusing on a particular aspect of the subject – how French philosophers considered Lotze's spiritualism not only to address metaphysical but also religious issues. Another purpose of this article is to reconstruct the possible reasons as to why a paradoxical situation happened in France: on the one hand the significance of Lotze's philosophy was truly acknowledged, on the other hand it was not really appropriated in a decisive manner.

INDEX

Keywords : Lotze Hermann, idéal-réalisme, French philosophy, 19th century, Spiritualism, Mikrokosmos, Ravaisson Félix, French protestantism, neo-criticism, conditional eternity

Mots-clés : Lotze Hermann, Idéal-réalisme, philosophie française, xixe siècle, spiritualisme, Mikrokosmos, Ravaisson Félix, protestantisme français, néo-criticisme, immortalité conditionnelle

AUTEUR

CHARLOTTE MOREL

UMR 8547 Pays germaniques, CNRS