Descartes et Leibniz, deux modèles pour dépasser le matérialisme au XIX^{e} siècle : un parcours dans la philosophie du jeune Lotze

Charlotte Morel
CNRS – UMR 8547

Par une série d'articles encyclopédiques à l'interface de la métaphysique et de la médecine, le jeune Lotze acquiert conjointement la reconnaissance des milieux scientifiques et philosophiques. Dans *Âme et vie psychique* notamment (1846), il met Descartes en avant : alors que la psychologie scientifique en est à ses « premiers débuts décisifs », la formulation cartésienne de « la complète incommensurabilité de la pensée et de l'étendue » lui donne « son premier fondement, resté incontesté pour quelque temps du moins [1] ». Cette référence liminaire reste en même temps ambiguë : je voudrais donc repartir sur la trace de ce qu'elle peut réellement signifier. Ce faisant, elle s'intégrera à un ensemble plus complexe de références aux philosophies de

1. Hermann Lotze, *Seele und Seelenleben*, *in id.*, *Kleine Schriften II* [désormais : *KS* puis n° de volume], Leipzig, 1886, p. 2.

l'âge classique, par lesquelles la pensée du XIX^e siècle allemand cherche manifestement à s'interroger elle-même dans certaines de ses tensions propres.

L'Allemagne philosophique d'alors peut avoir l'impression qu'une époque s'est close dans la modernité : ce qui encourage les entreprises de retour critique vers les fondements de cette dernière, notamment en direction des métaphysiques de l'âge classique [2].

Ce retour critique s'effectue notamment sous le signe de polarités structurelles, lignes de clivage de l'époque : empirisme / rationalisme, matérialisme / intellectualisme, idéalisme / réalisme [3]. On s'intéresse alors au XVII^e siècle comme porteur et initiateur de cette dualité : dès lors ce n'est plus Descartes seul, mais conjointement Bacon et Descartes, ou Descartes et Locke, que l'on met en avant comme fondateurs de la pensée moderne. Ainsi Feuerbach, matérialiste, publie une *Histoire de la philosophie moderne à partir de Baco von Verulam jusqu'à Baruch von Spinoza* ; Immanuel Fichte, spiritualiste, des *Contributions pour caractériser la philosophie moderne, ou Histoire critique de cette période de Descartes et Locke jusqu'à Hegel* [4]. Mais pour ces courants critiques qui s'inscrivent en faux par rapport aux philosophies hégélienne et schellingienne, n'est-ce pas aussi contester cette idée même d'un moment de « clôture » dans la modernité ? Le réinvestissement des schèmes de l'âge classique dans le présent de l'Allemagne d'alors travaille à l'intérieur même du présent des points d'incertitude dans le rapport de l'idéalisme et du réalisme. La même idée vaudra pour Lotze : le détour par la pensée classique se veut l'interrogation cri-

2. *Cf.* Reinhardt Pester, *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997 [désormais : Pester], p. 239 *sq.*

3. *Cf.* Ulrich Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert,* Hamburg, Meiner, 1999, p. 247.

4. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie*, Ansbach 1833-37 ; Immanuel Hermann Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes [sic] und Locke bis auf Hegel*, Sulzbach, 1829. Voir aussi Hermann Ulrici, *Das Grundprincip der Philosophie, kritisch und speculativ entwickelt I*, Leipzig, 1845, p. 8, qui met Descartes *et* Bacon en parallèle : chacun mettrait en œuvre les deux pôles de cette dualité à l'intérieur même de sa propre pensée. Lotze recense cet ouvrage : *cf. KS* II, p. 378-380.

tique de la possibilité de construire, à long terme, de nouvelles perspectives pour les méthodes de la philosophie. Notamment, la psychologie scientifique est un des terrains sur lesquels devra émerger pour lui cette révision d'un idéal-réalisme qui vise aussi à une nouvelle articulation de la philosophie et de la science.

Au transfert d'une époque vers une autre s'ajoutent aussi des éléments d'un dialogue franco-allemand… ou plutôt devrait-on dire d'un dialogue de sourds. Descartes et Leibniz ont une réception fondamentalement différente en France et en Allemagne, chacun étant susceptible d'acquérir le statut de « mythe national » dans la fondation philosophique de la modernité. En France, l'un des moments forts de « réappropriation » institutionnelle de Descartes, sous l'égide de Victor Cousin, est le prix de l'Académie royale des sciences morales et politiques de Paris dédié en 1839 à l'examen du cartésianisme et de son héritage [5]. Les lauréats de ce prix sont publiés en 1842 et 1843 ; l'un d'eux est le correspondant de l'Académie à Lyon, Francisque Bouillier. Lotze recense les deux ouvrages en 1844 et 1846 [6]. Le ton général de la première recension peut valoir comme symptomatique de ce qui se joue entre la France et l'Allemagne autour de Descartes : en Allemagne, une entreprise institutionnelle de cet ordre peut-elle être reçue autrement que comme le symptôme d'un Descartes « fétichisé » par la pensée française [7] ?

5. Pour l'énoncé exact *cf. Mémoires de l'Académie royale de sciences morales et politiques de l'Institut de France. IV*, Paris, 1844, p. 165-166.

6. Hermann Lotze, « Recension von Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne (Lyon 1842)* », *in KS* I, 1885, p. 257-267 [désormais : recension Bouillier] ; « Recension von Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable révolution des sciences, précédé d'un discours sur la réformation de la philosophie au 19^e siècle par F. Huet (Tome I, II Paris 1843)* », *in* KS I, p. 388-397.

7. *Cf.* par ex. la citation appelée ci-dessous par la note 50. Un an après cette recension, Rémusat conclura ainsi le rapport du concours de 1836 sur « l'examen critique de la philosophie allemande » : « la philosophie française ne peut pleinement accepter [la philosophie allemande] ni dans sa méthode, ni dans ses résultats » ; car l'Allemagne « s'est montrée infidèle à cette sûre et sage méthode inaugurée par Descartes »… à laquelle « la philosophie française doit rester inviolablement fidèle » (*Mémoires de l'Académie royale des sciences morale et politiques de l'Institut de France V*, Paris, Didot, 1847, p. 375-p. 377).

Sur le fond, la double recension de Lotze fait apparaître une critique de l'évidence comme principe méthodique et des commentaires sur la question des idées innées [8]. Mais elle présente surtout des thèmes importants dans l'optique des problématiques épistémologiques qui resteront un axe vertébral de la pensée de Lotze – et il en est de même pour son tout premier texte, la thèse de médecine soutenue en 1838 sous l'intitulé *De futurae biologiae principiis philosophicis* [9]. Dans ces contacts précoces de Lotze avec la pensée de Descartes il faut enfin prendre en compte un texte rédigé en français au cours des années 1840 : *Pensées d'un idiote [*sic*] sur Descartes, Spinoza et Leibnitz* [10]. Le texte a en premier lieu et expressément le statut d'une recherche d'histoire de la philosophie, où Lotze prend pour « fil directeur » de la « spéculation » de la « suite des philosophes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles » la question de « l'union de l'âme et du corps [11] ». Élargissant ce problème à celui de l'articulation du naturel et du spirituel dans l'ensemble de la nature, Lotze reconstruit l'ensemble dans une optique personnelle en l'insérant dans les coordonnées de pensée de son époque, notamment quant au sens possible de l'idéal-réalisme : l'enjeu est d'articuler au point de vue de la phénoménalité signifiante (mode essentiel et immédiat d'appréhension du monde pour le sujet) celui de la science avec le principe strict du mécanisme qui le régit [12]. Ce qui passe ici par le dialogue avec la philosophie classique, c'est bien la mise à l'épreuve des positions émergentes que Lotze juge essentielles pour son propre cheminement.

8. Critique du critère de l'évidence : p. 261-262. On la retrouve dans des textes bien ultérieurs (*Logik*, § 323, p. 526-528 ; « Philosophy in the last fourty years », *in KS* III-2, p. 456).

9. *KS* I, p. 1-25.

10. *KS* III-1, 1891, p. 551-566 (publication posthume).

11. *Ibid.*, p. 552.

12. Par ex. *ibid.*, p. 566 : « La monade reçoit en son corps les mêmes mouvements, qui se font dehors ; et les réunissant ainsi à sa nature spirituelle, elle les force à laisser voir leur réalité et leur signification transcendante. »

1 Descartes à l'encontre du matérialisme : le principe de la dualité des phénomènes physiques et psychiques

Dès les *Pensées d'un idiote*, Lotze indique que l'objet de sa recherche est « sortie d'abord de la part des sciences naturelles [13] ». C'est le lien entre physique et métaphysique qui lui sert d'ailleurs d'entame pour l'examen de Descartes [14]. S'agissant de Descartes comme « fondateur de la modernité », il écrira même dans la recension de Bouillier : « L'importance de Descartes pour les mathématiques et les sciences de la nature s'est incontestablement avérée bien plus grande que pour la philosophie [15]. » Et de même que dans le texte de 1846 évoqué pour commencer, la recension de Bouillier commence elle aussi sur un tribut « obligé » à Descartes, mais immédiatement renversé :

> Descartes était incontestablement de ces esprits qui, pris dans le dédale d'opinions adverses [...], attirent sur eux le regard par la façon dont ils sont capables de rassembler et ressaisir leur esprit, et doivent ainsi être considérés comme fondateurs d'une époque nouvelle. [...] Pourtant ce soleil de l'époque nouvelle n'est vraiment majestueux que dans les premières lueurs de son aurore, tandis qu'à son déclin c'est un froid sensible qui nous accompagne, celui d'une espérance déçue [16].

Ce que Lotze estime pour sa part réellement dans l'apport de Descartes, c'est son mécanisme : c'est dans la science et l'épistémologie que Lotze place son propre héritage cartésien [17]. Lotze défendra infatigablement les droits illimités du mécanisme dans l'étude des phénomènes naturels, le champ d'action

13. *Ibid.*, p. 553.
14. *Id.*
15. Rejoignant en cela Feuerbach ou Schelling ; *cf.* recension Bouillier, p. 266.
16. *Ibid.*, p. 257.
17. *Cf.* Pester, p. 241.

du mécanisme définissant précisément celui de la *science*[18]. En adversaire convaincu des positions vitalistes, il cherche dès ses premiers textes à établir la valeur épistémologique incontournable du mécanisme dans les sciences du vivant ; la thèse de médecine invoque justement Descartes en ce sens. Ceux des « philosophes sérieux qui ont suivi Descartes », écrit Lotze, « quoiqu'ils soient aussi victimes de nombreuses erreurs », « se sont néanmoins libérés de deux » d'entre elles : « d'un certain mysticisme », dont Lotze va développer un peu plus loin qu'il est inhérent au vitalisme[19] ; et de l'acceptation d'un « dualisme » dans les lois de la nature ou leur application, qui réserve à une causalité non-naturelle et divine l'explication de certains seulement des processus de la nature[20]. Quoique Lotze ne précise rien de l'identité de ces « philosophes sérieux » affiliés d'une manière ou d'une autre à l'école cartésienne, mais nous lisons encore : certains en ont tiré la conséquence du « matérialisme universel », et là est bien pour Lotze la plus pernicieuse de ces « erreurs » dont ils restent victimes[21].

Déjà presque quinze ans plus tard, dans la *Psychologie médicale* (ouvrage important qui fait culminer la série de ses analyses épistémologiques[22]), Lotze reviendra sur les « objections des matérialistes ». Ce nouvel ouvrage est un manuel médical et à ce titre, il entend présenter « tout ce qui forme le fondement général des recherches psychologiques, sans supposer le bagage ou la langue d'une école philosophique particulière[23] ». Mais si cet effort est effectif au sens où aucune référence explicite n'est donnée... les doctrines allemandes de l'identité, Descartes et Leibniz sont en fait silencieusement convoqués pour discuter, à

18. Principe qu'il faut en même temps corréler à celui qui vient le compléter : le mécanisme ne pouvant pourtant s'auto-fonder, se subordonne en même temps à un principe supérieur sur le plan métaphysique.

19. *De futurae biologiae principiis philosophicis*, *KS* I, p. 10.

20. *Ibid.*, p. 10.

21. *Id.* : « *Quibus quem materialismus dicimus, in explicanda rerum omnium natura usitatus esset.* »

22. Lotze, *Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele,* Leipzig, 1852 [désormais : *MP*]. La première partie de l'ouvrage a été traduite en français en 1881 (rééd. L'Harmattan, 2006) ; je révise systématiquement la traduction des passages cités.

23. *MP*, p. 8.

l'encontre d'une interprétation matérialiste de la vie psychique, les fondements épistémologiques possibles de la psychologie.

S'agissant de Descartes, c'est la reprise du dualisme qui fait sens pour Lotze. Attention toutefois : il n'entend pas par là le dualisme métaphysique des substances (qu'il va au contraire rejeter explicitement [24])… mais une dualité à poser comme principe entre les *phénomènes,* physiques et psychiques. C'est là l'un des leitmotive de la *Psychologie médicale* dans la partie méthodologique initiale [25], et c'était bien ce même élément dans lequel Lotze saluait déjà en 1846 le « premier fondement » de la psychologie scientifique.

Or c'est aussi ce que Lotze faisait déjà valoir contre le matérialisme, dans sa recension de l'ouvrage de Bouillier. Tout en reprochant à Bouillier d'avoir considéré avec trop de « légèreté » le principe cartésien de la « stricte séparation de la *res cogitans* et de la *res extensa* [26] », Lotze revient en effet en même temps sur ce qu'il pose comme le « grand mérite de Descartes » :

> [Avoir] contré le matérialisme en faisant observer combien il est insensé de vouloir faire [comme si], étant donnés deux attributs aussi totalement disparates, l'un pouvait être pris pour le principe explicatif de l'autre [27].

Dès le milieu des années 1840, nous avons donc le même argument que Lotze utilisera dans la *Psychologie médicale*. En se basant sur la distinction de principe des deux ordres de phénomènes, la riposte de Lotze au « matérialisme commun » est de dénoncer comme sophisme le fait de commettre une « *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* » d'un ordre de phénomènes à l'autre. Point besoin certes, comme l'a fait Descartes, de passer de la

24. *Cf. MP*, I § 2, p. 23, p. 24-25, p. 28-29 ; *cf.* aussi Denis Seron, « Lotze et la psychologie physiologique », *in* Federico Boccaccini (dir.), *Lotze et son héritage*, P. Lang, Bruxelles, 2015, p. 26.

25. *MP*, I § 1, p. 14 ; I § 3, p. 32, p. 38, p. 43.

26. Recension Bouillier, p. 262.

27. *Ibid.*, p. 263. Ce point est aussi marqué directement par Bordas-Demoulin, également recensé par Lotze : voir *KS* I, p. 391.

dualité de ces ordres de phénomènes à un dualisme de substances [28] : mais pour Lotze le seul point de départ possible d'une psychologie scientifique consiste à respecter la structure même des phénomènes en général – donc, selon sa prémisse propre, la dualité qui traverse leur champ d'ensemble [29].

Le principe de la dualité des phénomènes physiques et psychiques reste le seul emprunt massif de la psychologie de Lotze à l'édifice cartésien [30]. Or comment s'est-il s'imposé à Lotze ? Je formulerai ici une hypothèse qui nous renvoie à nouveau à la *Révolution cartésienne* de Bouillier. Car deux ans avant la parution d'*Âme et vie psychique* dont l'exergue fait de Descartes le fondateur de la psychologie scientifique, Lotze rapporte en effet la même idée exprimée par Bouillier... tout en semblant s'en distancier lui-même.

Locke, écrit Lotze résumant le point de vue de Bouillier, « aurait suivi la méthode psychologique de Descartes, méthode dont l'auteur fait tant et plus, à un point difficilement compréhensible, et qui est cause qu'il nomme Descartes le père de la psychologie moderne [31] ».

L'idée est effectivement fortement mise en avant par Bouillier [32], et celui-ci pose lui-même le lien avec la critique du ma-

28. Recension Bouillier, suite de la citation précédente p. 263 : « Il ne s'ensuivait nullement qu'on eût par là aucun droit de répartir [ces deux attributs] en deux lieux substantiels distincts. »

29. *Cf. MP*, I § 1, p. 14 : reconnaître donc « l'abîme ouvert entre ces deux groupes de phénomènes ».

30. Il faudrait aussi traiter la question de l'occasionalisme de Lotze, mais en tant qu'il le revendique comme occasionalisme « pratique » et non comme un point de doctrine positif, il s'agit en fait d'une position différente de celles du XVII[e] siècle. Pour un exposé de la thèse occasionaliste de Lotze, *cf.* D. Seron, *op.cit.*, p. 33-36 ; Pester, p. 232-234.

31. Recension Bouillier, p. 258.

32. *Cf.* Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, 1842, p. 272-273 : « Descartes, dans ces quelques lignes, a décrit avec exactitude la véritable méthode psychologique [...] » ; « Or, cette méthode est la méthode même que Locke a suivi dans son grand ouvrage de l'*Essai sur l'entendement humain* [...] » ; *cf.* aussi p. 380, et p. 384 : « Ni les objections des contemporains de Descartes, ni les objections faites de nos jours ne nous paraissent donc pas avoir en rien ébranlé cette importante distinction de deux ordres de phénomènes, et, par conséquent, de deux substances, celle du corps et celle de l'esprit. La méthode que Descartes a appliquée aux phénomènes de l'esprit, est la véritable, l'unique méthode appropriée à l'étude de l'âme humaine. » Sur la façon de considérer Descartes en France comme « premier psychologie national », *cf.* Pierre-François Mo-

térialisme (idée que dans la recension, Lotze fait plutôt apparaître comme sienne [33]). Bien que selon Lotze il n'y ait pas de nécessité à passer de la dualité des ordres de phénomènes à une distinction substantielle de la *res cogitans* et de la *res extensa* maintenue par Bouillier, on constate donc que ces passages de l'*Histoire de la révolution cartésienne* convergent exactement avec la future argumentation de Lotze contre le matérialisme. D'ici à dire qu'elle la lui fournit, il n'y a qu'un pas que rien semble-t-il n'empêche de franchir.

2 Leibniz et l'enjeu de la remontée du matériel et l'immatériel

Le dualisme cartésien même réduit à son interprétation phénoménale est une ligne d'argumentation forte contre le matérialisme. Dans le chapitre introductif de la *Psychologie médicale*, Lotze explique en outre vouloir se démarquer non d'un seul, mais bien de deux adversaires totalement distincts : au matérialisme s'ajoutent les philosophies de l'identité issues de l'idéalisme schellingien [34]. L'argumentation de détail des différentes sections de ce chapitre fait alors apparaître des thèmes leibniziens contre chacun des deux adversaires [35].

Je n'exposerai toutefois ici que ceux qui visent à nouveau le matérialisme. À la recherche des « raisons sur lesquelles on s'appuie pour former l'idée d'âme » (1re section), Lotze mentionne d'abord le principe de la dualité des phénomènes – mais comme on l'a vu il ne peut encore être décisif (Lotze refusant précisément de passer de la dualité phénoménale à la dualité substantielle [36]) ; le second argument sera alors le plus déter-

reau, « "*In naturalismo*." Leibniz, Descartes et les spiritualistes français », *in* Raphaële Andrault, Mogens Laerke, Pierre-François Moreau (éd.), *Spinoza, Leibniz : rencontres, controverses, réceptions*, Paris, PUPS, 2014, p. 328.

33. Bouillier, *op. cit.*, p. 381. Lotze note aussi un trait parallèle chez Bordas-Demoulin : *cf. KS* I, p. 391.

34. *Cf. MP*, I § 5, p. 55 ; I §4. Le troisième terme auquel se range Lotze est le spiritualisme (qui consacre cette fois le primat de la substance spirituelle, dont la matière ne sera plus que dépendante) : *ibid.*, § 5, p. 55-56.

35. Pour le passage dirigé contre les philosophies de l'identité : *ibid.*, I, § 4, p. 52-53 ; dans la traduction française révisée par Lotze vers 1880, ce passage est modifié et comporte un ajout important (p. 46), que je commente ci-dessous.

36. *Ibid.*, I, § 1, p. 14.

minant : il se ramène au fait de l'unité de la conscience – avec le principe directeur que rien dans la matière, qui n'agit que par la diversité de ses éléments, ne peut amener les conditions stricte de cette unité [37].

Comme je l'ai souligné, dans la *Psychologie médicale*, tout reste allusif quant à l'ancrage dans l'histoire de la philosophie : mais nous ne rencontrons pas la même contrainte dans *Âme et vie psychique*, où l'on trouve un passage tout à fait parallèle à celui que je vais analyser maintenant ; Lotze y fait explicitement mention des « monades spirituelles [38] ». Ces passages semblent plus exactement faire intervenir un néo-leibnizianisme, porteur d'une interprétation physiologisante du système monadique (dont en même temps Lotze se distancie), de façon à assurer une fonction de transition entre la perspective du naturalisme en psychologie, et la reconnaissance de l'idéalisme. Dans le texte de 1852, Lotze vient d'évoquer les prétentions des systèmes matérialistes à situer la production de l'unité de la conscience au niveau des éléments nerveux : chaque élément ou sous-structure nerveuse engendrerait un état psychique inclus dans la conscience. Mais même en acceptant cette prémisse, rien n'est pourtant réglé :

> Cela va de soi, on sera bien loin de fonder [ainsi] l'unité d'une conscience. Au lieu de l'âme une dont nous cherchions à composer les états, nous n'aurions obtenu qu'un agrégat de nombreuses petites âmes, dont chacune ressentirait et partagerait (*mitempfände*), d'une manière et dans une proportion qui lui est propre, les excitations des autres. Leur multiplicité laisse ouverte la question de savoir quel

37. Lors de la « querelle du matérialisme », Lotze reprendra ce point de façon extensive dans sa polémique avec Heinrich Czolbe.

38. *Seelen und Seelenleben*, p. 137 : « Nous avons déjà montré que l'unité de l'âme, ou plutôt l'unité de la conscience [...] contredit à la position [matérialiste]. L'organisation supérieure d'un corps vivant ne pourrait pas apparaître que comme une colonie de petites âmes, dont la vie intérieure ne pourrait converger et se fondre dans l'unité d'une vie totalisée (*Totalleben*) [...] » ; « ce n'est pas le concept d'âme, mais celui de matière qui en vérité s'avère entièrement impossible à penser, tout à fait opaque à notre connaissance, si bien que, passant du matérialisme au spiritualisme, il y aura plutôt lieu de constituer le corps à partir de monades spirituelles que d'attacher les phénomènes de la vie psychique uniquement à la combinaison de masses ».

> est celui de ces éléments actifs dont les états internes représentent (*repräsentieren*) *notre* vie psychique. On supposera peut-être que dans ce grand nombre d'éléments, il n'y en a pourtant qu'un dont la localisation soit si avantageuse, les rapports organiques avec les autres si favorables que, premier parmi ses pairs, il puisse seul contenir une récapitulation intégrale et profuse de toutes les impressions ; tandis que tous les autres, abstraction faite de la vie intérieure qu'ils mènent pour eux-mêmes, ne seraient considérés que comme des agents de transmission par rapport à cet élément central. On ne fera par là que revenir au postulat général d'une unité, sur laquelle s'exercent, comme en leur foyer commun, toutes ces activités émanant des particules singulières et dispersées. Enfin on perdra aussi l'habitude de chercher cette unité dans n'importe quel élément massif et étendu : on concèdera que la conscience, qui en fait est une sorte de résultante de tous les effets produits par les différents organes, ne peut cependant être cette résultante que s'il existe déjà un sujet simple, immatériel, auquel se rapportent toutes les effets confluents qui se modifient les uns les autres [39].

L'« agrégat de nombreuses petites âmes [40] », dont l'un a une position privilégiée dans l'ensemble organique, les autres étant « serviteurs et pourvoyeurs de cet élément central », voilà à nouveau le cadre d'un système monadique suggéré ici pour rendre compte de l'organisation du corps vivant, pensant et sentant [41]. Par ailleurs, nous ne pouvons passer du modèle monadique leibnizien à la lettre même de ce passage qu'en supposant l'interprétation psycho-physique des monades comme « éléments matériels animés » (ancrée déjà au XVIII[e] siècle chez certains vitalistes, sans doute à partir d'une lecture wolf-

39. *MP*, I § 1, p. 18. C'est Lotze qui souligne.
40. En écho direct de la « colonie de petites âmes » dans le texte de 1846.
41. *Cf.* not. *Principes de la nature et de la grâce*, § 3 et 4.

fienne de la monadologie leibnizienne ; et relayée par exemple au XIX^e^ par Rudolf Virchow [42]).

Si l'on en revient au *requisit* psychique de l'unité de la conscience, ce système monadique n'apparaît encore à Lotze que comme un horizon négatif (première phrase : le recours à un principe psychique démultiplié ne permet pas plus l'unité conscientielle que la démultiplication des entités matérielles). Mais la fin du passage renverse la perspective : même en semblant circonscrire le plan spécifiquement métaphysique de la monade par rapport à celui qui, chez Leibniz lui-même, correspondrait plutôt au plan de ses effets dans l'organisation corporelle [43], l'introduction d'une lecture monadologique des corps vivants offre l'intérêt – décisif pour Lotze – de diriger la focale du plan matériel vers la reconnaissance de l'immatériel qu'on restitue ainsi à son principe. Quels que puissent être les réinvestissements physiologiques de la monade, l'hypothèse leibnizienne de « l'atome spirituel » au fondement de l'organisation matérielle et de la vie organique ne peut être qu'une poche originelle de résistance au matérialisme. Le chemin inverse est bien plutôt requis : remonter de l'organisation matérielle et organique à son fondement métaphysique immatériel, même là où le caractère spirituel n'est plus explicitement donné sur le plan des phénomènes de la matière organisée. Partant d'une interprétation qui semble d'abord placer monadologie et naturalisme dans le prolongement l'un de l'autre, le passage retourne donc stratégiquement la première en antidote du second [44].

3 Dynamisme et révision de l'idéal-réalisme : Lotze et Bouillier

Dans la traduction française de la première partie de la *Psychologie médicale* dont il assure lui-même la révision, Lotze ajoute

42. Pour l'interprétation de ces passages concernant Leibniz je suis redevable à plusieurs discussions avec Raphaële Andrault dont on pourra consulter : *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Champion, 2014, p. 141 *sq.*

43. *Cf.* Michel Fichant, « Leibniz et les machines de la nature », *Studia Leibnitiana*, Wiesbaden, Stuttgart, F. Steiner, 35-1, 2003, p. 20-23.

44. Issue déjà clairement affichée en 1846 : voir la conclusion du passage cité dans la note 38.

la phrase suivante au texte original d'un passage dédié à la critique de la conception de l'organisme dans les philosophies de l'identité :

> La nature spirituelle de chaque élément ne sera pas considérée comme une simple addition à sa nature matérielle, mais comme une force qui sert peut-être à l'établissement des rapports extérieurs de cet élément avec les autres [45].

La prémisse ontologique générale d'un dynamisme de la substance est donc désormais associée aux thèmes leibniziens précédents. Cette dimension du dynamisme de la substance est décisive et c'est aussi en elle que Lotze voit, dans la métaphysique leibnizienne, des gages d'une plus grande fécondité que dans celle de Descartes s'agissant du traitement du fait psychologique et psycho-physique. La *Psychologie médicale* souligne au moins en une occasion-clé cette perspective métaphysique conférée au dynamisme en envisageant une « dynamique métaphysique générale » à laquelle « seraient subordonnées, comme les deux branches d'une même étude, la psychologie et la physique [46] ».

Le détour par la recension de l'*Histoire de la révolution cartésienne* de Bouillier est alors à nouveau instructif. Lotze y critique durement la « conception de la substance » que le philosophe français adjoint à la dimension historiographique de son travail (et qui en détermine en fait toute la perspective). Pour parer à la détermination de la conception cartésienne de la substance créée comme mode d'« existence passive », il s'agissait pour Bouillier de défendre que « substance et force seraient des concepts inséparables [47] ». D. Antoine-Mahut expose très bien les enjeux de cette position de Bouillier par rapport au

45. *MP*, I § 4, traduction française de 1881, L'Harmattan, 2006, p. 45-46.

46. *Ibid*, I § 3, p. 26. Le passage est par ailleurs la reprise modifiée d'un passage figurant dans la recension d'un ouvrage d'Ottomar Domrich rédigée deux ans auparavant : *cf. KS* II, p. 449-450.

47. Synthèse formulée par Lotze lui-même dans sa recension : recension Bouillier, p. 265. Plus de dix ans plus tard la position de Foucher de Careil en semble alors un prolongement, mais cette fois en attribuant à Spinoza la position « erronée » quant à l'ontologie de la substance (*cf.* P.-F. Moreau, *op.cit.*, p. 338).

contexte français et en premier lieu le positionnement délicat à assumer vis-à-vis de Cousin [48]. Les objectifs théoriques visés par Lotze et l'angle sous lequel il réinvestit lui-même Leibniz apparaissent alors étonnamment parallèles à celui qui subit les feux de sa critique dans la recension : ainsi on observera que le titre choisi par D. Antoine-Mahut pour caractériser la problématique incarnée par l'ouvrage de Bouillier – « *Reviving spiritualism with monads* » – convient parfaitement aussi à tout un aspect du positionnement philosophique de Lotze [49].

On ne peut alors qu'être frappé par le paradoxe et du même coup l'injustice assez manifeste dans le positionnement de Lotze vis-à-vis de Bouillier. Certes un autre aspect essentiel sépare leurs deux perspectives : Bouillier assume pour sa part une forme de vitalisme, que Lotze récuse au contraire en son principe ; comme je l'ai souligné pour commencer, la position de Lotze est prise dans le jeu de l'antagonisme politico-national des représentations mutuelles de la philosophie française par la philosophie allemande et réciproquement : la *Révolution cartésienne* de Bouillier, écrit-il, ne peut faire du cartésianisme qu'une « annexe de la Monarchie de juillet, un nouvel objet de mythologie nationale [50] »... Pour un ouvrage qui reste aujourd'hui encore parmi les références des spécialistes du cartésianisme [51], c'était bien peu lui rendre justice.

Malgré ces tensions, deux points rapprochent donc pourtant Lotze et Bouilllier : un aspect structurel de leur métaphysique spiritualiste, et un aspect stratégique pour la faire valoir.

- Prenant le pas sur l'antagonisme supputé entre philosophie française et allemande, c'est en fait d'un autre antagonisme qu'il est question, cette fois entre deux conceptions métaphysiques de la réalité. Lotze et Bouil-

48. Delphine Antoine-Mahut, « Reviving Spiritualism with monads. Francisque Bouillier's impossible mission (1839-1864) », *British Journal for the History of Philosophy*, Bristol, Thoemmes, n° 23-6, novembre 2015 ; ici notamment : p.1112-1114.

49. De même on peut à nouveau dire de Lotze, comme D. Antoine-Mahut un peu plus loin à propos de Bouillier, que chez lui la référence à Leibniz « aide à consolider le spiritualisme rationaliste en le protégeant des attaques matérialistes » (*ibid.*, p. 1107 ; je traduis).

50. Recension Bouillier, p. 258.

51. *Cf.* D. Antoine-Mahut, *op. cit.*, p. 1110.

lier sont du même côté de la ligne de démarcation, définie d'une part par l'opposition activité / passivité, d'autre part par celle d'une substantialité intégrale ou non pour définir l'essence du réel. Pour le spiritualisme de Bouillier, faire de la substance une force permet de faire de l'âme un principe actif et réel ; par quoi il s'agit de dépasser une approche à laquelle l'ontologie de Descartes pouvait éventuellement conduire : la simple « phénoménalisation » des pensées et de l'activité psychique, qui elle-même ouvrirait une pente à nouveau glissante vers le matérialisme [52]. De son côté, Lotze reproche précisément aux « idéal-réalistes » des philosophies de l'identité de ne donner aucun ancrage substantiel au principe spirituel, même s'ils lui restituent l'activité [53] ; il souligne à son tour l'activité propre d'un tel principe – ce qui est justement tout l'enjeu de sa reprise de la « métaphore » monadique leibnizienne.

- Lotze et Bouillier mobilisent l'un et l'autre la pensée classique pour penser cet antagonisme métaphysique à l'horizon des tendances de la pensée qui leur est contemporaine. Et dans cette optique, c'est aussi bien du côté du matérialisme que d'une option concurrente du spiritualisme qu'on peut identifier la conception qu'ils repoussent.

Bouillier déclare en conclusion de son ouvrage primé : « Le cartésianisme est mort, mais son esprit vit en nous. » Lotze a beau jeu d'ironiser sur la formule : « Le premier élément de cette période est une vérité éprouvée ». . . sans sembler percevoir ou relever que cet « esprit », c'est désormais du côté du leibnizianisme que le français (avec d'autres, et avant même Foucher de

52. *Ibid.*, p. 1111-1112. Voir aussi la citation de Bouillier p. 1113 : « En corrigeant l'erreur fondamentale du cartésianisme. . . [Leibniz] trouve aussi le remède au spinozisme. C'est ici que nous avons finalement des substances réelles et persistantes, aussi différentes des phénomènes qu'elles le sont de la substance infinie elle-même. »

53. Voir par ex. : *Psych. Med.*, I, § 4, p. 46-47 pour le premier point ; p. 40-41 pour le second.

Careil) cherche à le déplacer [54]. Pierre-François Moreau nous le rappelle dans l'exergue de son article sur « Leibniz, Spinoza et les spiritualistes français » : « l'histoire de la philosophie officielle [française] est alors caractérisée par la succession et la lutte de deux spiritualismes : celui qui se réclame de Descartes, et celui qui s'inspire de Leibniz [55] ». Lotze croit pouvoir souligner tout le contraire, trouvant même là l'occasion d'une nouvelle provocation à lancer de l'autre côté du Rhin : la formation philosophique des Français, aveuglée par l'orgueil national, se serait tout simplement arrêtée à Descartes...

> [La] formation philosophique [de Bouillier], comme ce qui vaut peut-être de la majorité des Français qui s'essaient actuellement à la philosophie, s'en tient tout juste au point de vue qui était celui du temps de Descartes, tout juste à l'intention de se soustraire aux préjugés et aux dogmes hérités au berceau par primogéniture, sans rien sentir des difficultés inhérentes à de telles protestations populaires du sens commun, et sans pouvoir remplacer par des doctrines positives la richesse de contenu et la signification spéculative de celles qu'on a attaquées [56].

Dans cette histoire, on devra donc conclure que les effets de surface assignables au (contre-)transfert national l'ont manifestement emporté sur la reconnaissance des lignes profondes du transfert diachronique. Le premier aura opéré comme un prisme déformant faisant avorter ce qui eût pu être un dialogue possible à partir d'un prisme heuristique commun : l'héritage de l'âge classique utilisé pour réinvestir la tension toujours contemporaine du matérialisme et du spiritualisme dans la pensée du XIX^{e} siècle.

54. *Cf.* D. Antoine-Mahut, *op.cit.*, p. 1113. Signe des temps et de son évolution interne, l'Académie mettra au concours une question sur Leibniz en... 1860.

55. P.-F. Moreau, *op.cit.*, p. 325.

56. Recension Bouillier, p. 261.