

HERMANN LOTZE ET LA GENÈSE DE LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

Figure passablement méconnue de nos jours, Hermann Lotze représente pourtant un point de repère incontournable pour la compréhension du développement intellectuel du XIX^e siècle. Il sera même considéré en son temps comme le philosophe le plus important du monde académique allemand. Son rayonnement est en effet considérable, encore qu'à proprement parler il ne laissera pas derrière lui d'école. Outre l'impulsion décisive qu'il donne, comme nous aurons l'occasion de le signaler, à l'École néo-kantienne de Bade, on peut déceler son influence dans l'historicisme de Dilthey, la phénoménologie de Husserl et, chose plus surprenante encore, dans les travaux du logicien Frege, qui a été son élève. Et ceci sans parler de son influence à l'étranger, principalement en Angleterre et aux États-Unis.

C'est d'abord parce qu'il en partage l'embarras et les tiraillements que Lotze est représentatif de la philosophie de son époque. Il ressent de manière aiguë le défi lancé à la philosophie par la science moderne. Témoin son double cursus universitaire: il s'inscrit à la faculté de médecine et à la faculté de philosophie de l'Université de Leipzig. Ce qui le conduit à passer, en parallèle, une «habilitation» dans ces deux facultés. Au début de sa carrière, on le retrouve donc à l'oeuvre dans ces deux champs simultanément. Talent précoce, Lotze fait paraître tour à tour des ouvrages de physiologie et de philosophie, dont une *Métaphysique* (1841), qu'il publie à l'âge de vingt-quatre ans¹. Bien sûr, Lotze optera-t-il définitivement pour l'enseignement de la philosophie, mais il s'agit à tout le moins d'un philosophe rompu à la logique des sciences de la nature. Après la mort de Hegel, la classe intellectuelle allemande ballotte entre l'héritage de l'idéalisme et les succès impressionnants de la science expérimentale. La question est de savoir lequel de ces deux discours théoriques doit être envisagé comme déterminant. Or, Lotze est l'incarnation même de ce dilemme.

¹ Voir à ce sujet Henri Schoen, *La métaphysique de Hermann Lotze ou la philosophie des actions et réactions réciproques* (Paris: Fischbacher, 1901), 64. Sans doute l'ouvrage de Schoen constitue-t-il la meilleure introduction en langue française à l'oeuvre de Lotze.

«Remarquable pour l'éclaircissement du XIX^e siècle, note Heidegger, la singulière position intermédiaire de Hermann Lotze, qui à la fois métamorphose les idées de Platon en valeurs et entreprend, sous le titre de *Microcosme*, l'*Essai d'une anthropologie* (1856), anthropologie qui, encore toute dans l'esprit de l'idéalisme allemand, en nourrit la noblesse et la simplicité de sa manière de penser, mais l'ouvre en même temps au positivisme.»² Idéalisme et positivisme se côtoient en effet dans le *Microcosme* de Lotze, et ce, en vue d'une anthropologie, donc en réponse à la question -- pour reprendre la formule de Scheler -- de la «place de l'homme dans l'univers». L'interrogation est d'autant plus légitime qu'il n'est pas du tout acquis, quel que soit le parti que l'on adopte face à l'alternative entre idéalisme et positivisme, que le rôle réservé à l'homme dans le monde soit significatif.

Si Lotze se sent appelé à statuer sur la valeur respective de l'idéalisme spéculatif et du positivisme, ce n'est pas dans l'espoir de les réconcilier en proposant une solution éclectique. Il juge préférable de procéder d'abord à un travail de délimitation de ces deux champs, sans quoi chacun d'eux, laissé à lui-même, serait amené à occuper toute la scène. Ce danger ne peut être conjuré que moyennant l'assignation de limites strictes. Lotze ne s'oppose donc pas aux sciences positives, aussi longtemps du moins que leur méthodologie ne dépasse pas le champ des sciences naturelles. Ainsi il sera un farouche adversaire des interprétations vitalistes en biologie à la manière de l'idéalisme romantique; il demeure partisan d'une explication rigoureusement mécaniste de ces phénomènes³. Mais là où il juge impérieux d'intervenir, c'est lorsque, devant les progrès réalisés par les sciences empiriques, on est conduit à voir dans la matière, par exemple, un principe d'explication ultime. Il est vrai que le matérialisme, surtout au lendemain du congrès philosophique de Göttingen (1854), ne constitue pas une menace sérieuse pour la philosophie universitaire en

² Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege* (Francfort: Klostermann, 1972⁵), 94; trad. fr. W. Brokmeier, «L'époque des "conceptions du monde"», *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, Coll. «Idées», 1962), 133.

³ Gerhard Lehmann, *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II* (Berlin: de Gruyter, 1953), 26.

Allemagne; mais il demeure quand même une tentation, à titre de variante du naturalisme, lui-même susceptible de prendre divers visages, dont celui du psychologisme.

En regard de la place de l'homme dans le monde, le tableau qu'offre l'idéalisme n'est guère plus rassurant, du moins au premier abord. Comme métaphysicien, Lotze s'inscrit volontiers dans la lignée idéaliste et il est prêt à concéder à l'esprit (*Geist*) tous ses droits. Mais quand l'esprit, à la manière hégélienne, se trouve de façon unilatérale incarné dans cette figure privilégiée qu'est le savoir, Lotze se voit contraint d'en restreindre les prétentions. Le système de Hegel, en tant que philosophie du savoir absolu, est un système de la nécessité, si bien que, même si dans ce cas les lois de la pensée prennent une allure dialectique, les conséquences de l'idéalisme absolu ne sont pas principiellement différentes de celles auxquelles aboutit la thèse matérialiste, du moins en ce qui a trait au sort réservé à l'action humaine libre. D'un côté, on assiste à une hégémonie de la matière qui fait de l'individu le point d'intersection de multiples déterminations mécaniques, la conscience se réduisant dès lors à un simple «épiphénomène» -- selon le mot de Dilthey⁴ --; de l'autre, se manifeste la suprématie de l'esprit absolu qui s'assimile l'esprit fini, lequel ne jouit plus que du douteux privilège de se reconnaître comme la victime d'une ruse de la raison. A la question de la place de l'homme dans l'univers, l'absolutisme de l'esprit comme le totalitarisme de la matière apportent une réponse insatisfaisante, inadéquate.

Naturellement, la question anthropologique renvoie au problème philosophique de la possibilité de la liberté de l'homme en tant qu'être fini. On peut donc s'attendre à voir la philosophie pratique prendre une dimension déterminante dans la pensée de Lotze. De fait, on retrouve bel et bien dans sa métaphysique un primat de la philosophie pratique, d'obédience explicitement fichtéenne d'ailleurs. Ce primat demeure une constante dans sa pensée. Cependant, la voie choisie par Lotze en vue de restaurer le caractère inaliénable du

⁴ Wilhelm Dilthey, «Beiträge zum Studium der Individualität» [1895-1896], dans *Gesammelte Schriften*, tome V (Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 249; trad. fr. M. Rémy dans *Le monde de l'esprit* (Paris:Aubier, 1947), 254.

rôle de l'individu dans le monde, par-delà sa résorption dans le déterminisme naturel ou encore la nécessité logique, ne sera pas d'abord la voie de l'éthique. Ceci est particulièrement vrai pour la période de sa carrière qui coïncide avec la rédaction de ses écrits esthétiques et que Bamberger caractérise comme l'étape du «principe de plaisir»⁵. Lotze s'y interroge en effet sur le phénomène de la beauté en général en vue de lui confier une fonction spécifique au sein de sa philosophie. En vertu du paradigme kantien, le jugement esthétique doit être reconnu comme un jugement strictement «subjectif» dans la mesure où il ne porte nullement sur le contenu cognitif de l'objet, ou encore sur sa pertinence pratique. Le jugement de goût est simplement l'indice d'une finalité subjective de l'objet beau, en sorte que par un tel jugement le sujet fait état de la manière dont il se sent interpellé au plus profond de lui-même. Telle est donc, en première approximation, la solution lotzienne du problème de l'individuation: la beauté, quelle qu'en soit la dignité intrinsèque, n'a aucune réalité en l'absence d'une conscience qui la contemple. Mais ce qui fait tout l'intérêt des textes esthétiques de Lotze, c'est qu'ils jettent les bases d'une «théorie du jugement axiologique»⁶ en général, développée à partir du modèle du jugement de goût. D'où leur importance capitale pour la genèse de la philosophie des valeurs, et en particulier pour l'École néo-kantienne du Sud-Ouest de l'Allemagne (aussi appelée École de Bade et dont les

⁵ Fritz Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, tome I: Lotze (Halle: Niemeyer, 1924), 72-73. Dans sa reconstruction de la genèse du concept de valeur, H.-G. Gadamer privilégie également les écrits esthétiques de Lotze. Voir «Das ontologische Problem des Wertes» [1971], dans *Kleine Schriften IV* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977), 209-211.

⁶ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Francfort: Suhrkamp, 1983), 217. Lotze cerne cette problématique de la manière suivante: «On fait face ici à la situation particulière en vertu de laquelle il y a dans le processus interne que déclenche en nous l'impression du beau, pour ainsi dire un acte de détermination de la valeur ou d'évaluation, lequel nous porte irrésistiblement à le classer sous le concept de jugement [*Beurtheilung*] au sens propre, c'est-à-dire d'une opération qui prend place sous la forme d'un jugement [*Urtheil*], d'une liaison d'un prédicat avec un sujet.» Hermann Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (Munich: Cotta, 1868), 236.

principaux représentants sont Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert et Emil Lask)⁷. Les textes sur lesquels nous aurons à nous pencher tout particulièrement sont les suivants: *Sur le concept de beauté* (1845), *Sur les conditions de la beauté artistique* (1847), la recension de l'ouvrage d'E. Hanslick sur *La beauté musicale* (1855), *Abrégé d'esthétique* (1856-1865), et enfin *Histoire de l'esthétique en Allemagne* (1868). Les allusions à l'esthétique de Kant ont beau être fréquentes dans ces écrits, elles n'en constituent pas pour autant l'unique motif. De plus, la théorie kantienne du jugement de goût se trouve transposée dans un cadre théorique spécifique: Lotze procède en effet à un certain nombre de déplacements qui ne sont compréhensibles qu'à la lumière de sa propre métaphysique, sur laquelle il faudra d'abord s'attarder. Le bénéfice de cette incursion dans les prémisses de la philosophie lotzienne ne se limite pas seulement à la compréhension de la phase embryonnaire de la théorie des valeurs dans les écrits esthétiques: les néo-kantiens eux-mêmes seront obligés, pour assurer la cohérence de leur système des valeurs, d'intégrer, sinon d'aménager ce cadre métaphysique qui, quoi qu'on en dise, les éloignera irrémédiablement de Kant.

1 - La résonance métaphysique du phénomène de la beauté

La métaphysique de Lotze s'inscrit à n'en pas douter dans le courant idéaliste qui lutte pour la suprématie contre toutes les tendances de l'époque. Mais, malgré la puissance indéniable et le rayonnement considérable de la philosophie hégélienne, l'Idéalisme allemand est loin de présenter l'image d'un front unifié. Ainsi Lotze subit l'influence très nette de Christian Hermann Weisse, l'un de ses maîtres qui, parallèlement à Schelling, tente de prendre congé du monisme de Hegel au nom d'un théisme spéculatif. L'enjeu consiste pour

⁷ Voir à ce sujet Hans-Dieter Häusser, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus* (Bonn: Bouvier, 1989), 27; Friedrich Tenbruck, «Heinrich Rickert in seiner Zeit», dans J. Oelkers et coll. (éds.) *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie* (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1989), 86. Dans son ouvrage *La philosophie des valeurs* (Paris: PUF, Coll. «Que sais-je?», 1992), Jean-Paul Resweber ne s'arrête pas sur le rôle de pionnier joué par Lotze dans l'accession de la valeur au rang de concept philosophique, sans doute en raison du cadre restreint qu'il s'impose dans ce texte d'introduction.

Weisse à développer une conception des choses au sein de laquelle Dieu puisse encore intervenir activement à titre de personnalité libre. Lotze, au cours de ses études à Leipzig, préfère son enseignement à celui des représentants du nouveau courant réaliste (Drobisch et Hartenstein). Il s'inscrit entre autres à son cours d'esthétique qui influencera notamment la perspective générale selon laquelle il faut, d'après lui, envisager le phénomène de la beauté. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Lotze proclamer, quelques décennies plus tard dans son *Histoire de l'esthétique en Allemagne* où Weisse, il fallait s'y attendre, figure en bonne place, que cette esthétique représente la contribution la plus accomplie de l'idéalisme moderne⁸.

a) Les trois puissances originelles de l'univers

Pour Lotze, le monde est constitué d'un ensemble de forces qui sont soumises à deux types de déterminations tout à fait distinctes: d'un côté, il y a les lois mécaniques qui règlent le cours de ces forces, de l'autre, un ensemble de fins qui assignent un but et confèrent un sens au devenir de l'univers. Lotze distingue très soigneusement ces différents niveaux et les nomme «puissances» (*Mächte*), afin d'insister sur l'aspect dynamique mais aussi potentiellement conflictuel de la cohabitation de ces instances. La structure fondamentale de la métaphysique lotzienne prend donc une forme triadique: 1) les lois universelles et nécessaires qui, tout en étant distinctes de la réalité, la régissent de part en part, 2) la réalité en tant que telle qui peut être désignée comme un ensemble de forces (les causes efficientes), enfin 3) le règne des fins et des valeurs qui donnent son orientation au devenir de l'univers. Ces puissances sont parfois aussi désignées comme des «commencements» (*Anfänge*)⁹ pour mieux souligner leur caractère originel et irréductible. Ainsi se présente l'assise théorique non seulement de l'esthétique de Lotze, mais aussi de l'ensemble de son oeuvre. Cette répartition ternaire, issue d'un réaménagement de la philosophie de Weisse, sera en effet

⁸ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 211.

⁹ H. Lotze, *Grundzüge der Ästhetik* (Leipzig: Hirzel, 1906), 16.

présente, du moins implicitement, dans tous ses textes¹⁰. Parmi les nombreuses formulations qu'en offrent les écrits esthétiques de Lotze, il y a lieu de s'arrêter à un passage de l'essai *Sur les conditions de la beauté artistique*, où les trois éléments sont introduits avec précision.

Trois puissances intriquées dans le cours des choses se présentent à notre observation méditative du monde: [1-] *les lois universelles du devenir et de tout événement*, indifférentes aux formes particulières des résultats produits, scellent le destin éternel des phénomènes; leur est soumis un [2-] *foisonnement de réalité vivante [lebendige Wirklichkeit]*, qui en vertu d'étonnantes dispositions innées à l'organisation et à la vitalité interne dépasse ces frontières rigides, et enfin [3-] nous croyons quelquefois y déceler plus nettement la trace d'une *pensée ordonnatrice*, qui oriente de manière constante le vacarme incohérent des phénomènes vers un but commun. Ce mouvement tourné vers un but n'incarne pas à lui seul le sens du monde en devenir, sa signification réside plutôt en ceci que ce progrès continu intègre en lui-même ces puissances rebelles que sont les lois étrangères à tout progrès et la vitalité opiniâtre des choses.¹¹

Les puissances en présence sont exposées ici comme des instances antagonistes, dont chacune doit être examinée de près pour savoir dans quelle mesure une articulation, voire une conciliation est envisageable. La réalité effective (2) se trouve en fait soumise à deux formes de déterminations qui sont parfaitement hétérogènes: (1) le règne du déterminisme naturel et (3) le règne des buts et des fins. Ainsi d'une part les lois nécessaires et universelles qui

¹⁰ Falckenberg nous semble interpréter de façon trop unilatérale l'influence de Weisse ici. L'idéalisme absolu de ce dernier comporte trois moments: logique, esthétique et religieux, qui font face à la réalité empirique. Pour sa part, Lotze, qui perçoit comme Weisse une différence qualitative entre la nécessité propre au moment logique et la dimension de liberté inhérente aux moments esthétique et religieux, subdivisera en deux toute cette sphère normative qui régit la réalité empirique: le moment que représente la nécessité de pensée s'oppose désormais au moment téléologique qu'incarnent à la fois l'esthétique et la religion. Richard Falckenberg, *Hermann Lotze. Sein Verhältnis zu Kant und Hegel und den Problemen der Gegenwart* (Leipzig: Barth, 1913), 6.

¹¹ H. Lotze, «Über Bedingungen der Kunstschönheit» [1847], dans *Kleine Schriften*, tome II (Leipzig: Hirzel, 1886), 219, nos italiques.

régissent le devenir sont indifférentes (*theilnahmlos*) à la réalité concrète, de même qu'à toute idée d'un progrès (*Fortschritt*) dans ce devenir. Les buts et les fins, d'autre part, doivent intervenir dans un monde réel dont, en retour, les lois mécaniques déjà à l'oeuvre se comportent de façon neutre face aux buts proposés, et dont la dynamique interne, féconde en formations diverses, n'est *a priori* nullement tenue de se conformer au règne des fins. Or, c'est bien ce dernier règne qui tout à la fois pose problème et suscite le plus grand intérêt. Et pour cause: alors que le déterminisme des lois mécaniques s'applique sans exception à la réalité du monde, les fins ultimes, lesquelles sont précisément appelées ici «les plus hautes valeurs»¹², sont encore dans l'attente d'une réalisation, qui apparaît dès lors incertaine. Parmi ces valeurs, nous retrouvons la beauté, mais aussi la vérité et le bien. Ensemble, elles donnent accès à un concept supérieur de «vérité», qui fait référence à l'harmonie intégrale de l'univers suite à la réalisation du projet initial de la création¹³.

Nous découvrons ici l'acte de naissance, très métaphysique, de ce qui sera appelé à devenir la philosophie néo-kantienne des valeurs¹⁴. La beauté, nous aurons l'occasion d'y revenir, y joue un rôle de premier plan, surtout grâce à la réévaluation dont elle fait l'objet chez Lotze. Mais pour l'instant, il y a lieu de prendre note du contexte dans lequel surgit ce troisième règne, celui des valeurs. De prime abord, on constate que la réalité n'apparaît nullement soumise, du moins pas d'entrée de jeu, aux causes finales. Il n'y a nulle assurance au départ que ces causes fassent corps avec l'essence de la réalité, qui se présente bien plutôt à l'époque moderne sous les dehors d'un monde désenchanté. Aussi faudra-t-il être attentif à tout indice d'un accord possible entre causes efficientes et causes finales. La sphère des valeurs se trouve ainsi placée dans le registre de l'idéalité, en marge de la réalité. Au mieux

¹² *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 198-199.

¹³ Dans son *Mikrokosmos*, Lotze établit très clairement la différence entre la vérité toute relative des lois mécaniques (1) et l'«ordre vrai des choses» (3). H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, en trois tomes (Leipzig: Hirzel, 31878), tome III, livre 8, 217.

¹⁴ Voir à ce sujet Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960), 245.

peut-on espérer en un progrès dans la réalisation de ces valeurs. Telle est en quelque sorte la grille de lecture qu'il faut appliquer au monde, faute de quoi son cours demeure pour nous incompréhensible. «C'est la connaissance ou le pressentiment de *ce qui doit être*,» commente H. Schoen, «qui nous ouvrira la connaissance de *ce qui est*»¹⁵ On voit ici s'afficher clairement la motivation idéaliste de Lotze qui exhorte à voir à l'oeuvre dans le monde plus que le jeu des lois mécaniques. Il qualifie aussi très tôt sa propre position d'«idéalisme téléologique», ce qui a pu paraître à certains, Trendelenburg par exemple, comme une formule tautologique¹⁶, mais qui marque pourtant un enjeu capital aux yeux de Lotze. Il s'agit en fait de prendre ses distances face à une autre forme d'idéalisme qui n'a aucun scrupule à assimiler les fins et les valeurs aux lois universelles et nécessaires du devenir: l'idéalisme de Hegel.

b) Contre l'«idée» de la philosophie hégélienne

Tout comme Hegel, Lotze se déclare prêt à accorder un rôle de premier plan à l'esprit dans sa philosophie, puisque seul l'esprit est en mesure d'accéder aux vérités supérieures qui sont le fait de tout idéalisme. Mais de même que le concept de *Geist* qui se trouve au centre du système hégélien aura à subir chez Lotze une révision en profondeur, de même l'«idée» hégélienne connaît un déplacement sémantique destiné à la rendre conforme aux exigences de son idéalisme. Et c'est Weisse qui fournit à Lotze les lignes directrices de la critique. Le défaut central de l'idéalisme de Hegel résiderait en fait dans la mésinterprétation de l'idée elle-même. Deux reproches peuvent lui être adressés à cet égard: a) Hegel a été incapable de concevoir que l'idée est une donnée exclusivement *formelle*, b) il s'est mépris sur la véritable nature de l'idée qui se voit réduite, bien malgré lui, à un concept *générique*. Dans sa remarque citée un peu plus haut, Heidegger prend soin de mentionner la réappropriation par Lotze de l'idée platonicienne. Il fait ainsi manifestement allusion au chapitre célèbre du

¹⁵ *La métaphysique de Hermann Lotze...*, 85-86.

¹⁶ Voir Max Wentscher, *Hermann Lotze*, tome I: *Lotzes Leben und Lehre* (Heidelberg: Winter, 1913), 363.

livre III de la *Logique* de 1874 intitulé «Le monde des idées», dans lequel le statut ontologique de l'idée est interprété en termes de validité (*Geltung*). Sans doute, les critiques adressées par Heidegger à cette lecture de Platon, telles qu'elles s'expriment dans les leçons de Marbourg¹⁷, sont-elles justifiées (surtout à la lumière de son interrogation sur l'être), mais elles font totalement abstraction de la portée de cette réappropriation de l'idée platonicienne pour l'ensemble du projet lotzien. La réinterprétation de la notion d'«idée» a en fait des incidences sur l'ensemble de la métaphysique de ce dernier, ainsi sur sa saisie du phénomène de la beauté comme idée.

Dans le chapitre de son *Histoire de l'esthétique* consacré à Weisse, Lotze s'arrête d'abord à l'idée, puisque celle-ci correspond au statut ontologique de la beauté. Il fait état de la critique par Weisse de la figure dominante de l'idéalisme de l'époque, soit la philosophie de Hegel qui se cristallise dans sa grande *Logique*. Hegel a selon lui grossièrement surestimé la portée de son entreprise en identifiant la «totalité des formes nécessaires» qui constituent les conditions de possibilité du réel, à l'«ensemble de la réalité» en tant que telle¹⁸. L'identité du réel et du rationnel, de la réalité et de l'idée étant d'emblée postulée, l'entreprise hégélienne apparaît comme une démarche réductrice qui fait violence au devenir concret¹⁹.

¹⁷ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, dans *Gesamtausgabe*, tome 21 (Francfort: Klostermann, 1976), 60-88.

¹⁸ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 196. Dans le chapitre consacré à Weisse de même que dans le reste de l'ouvrage, Lotze ne fait que très peu de renvois explicites aux textes des auteurs traités. A l'évidence, il se réfère ici au *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit* de Weisse publié en deux tomes à Leipzig en 1830 (reproduction photomécanique chez G. Olms, Hildesheim, 1966), tome I, 6-8.

¹⁹ «Ce qui est rationnel n'est pas seulement réel, et ce qui est seulement réel n'est pas encore rationnel.» Cette formule de Rickert qui vise à rendre acceptable la célèbre sentence tirée de la Préface à la *Philosophie du droit* de Hegel, trouve en fait sa motivation première dans la pensée de Weisse, et ce grâce à l'entremise de Lotze et de Windelband. Encore est-on autorisé à se demander jusqu'à quel point Rickert est conscient de cette filiation. Voir Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925), XXI. Chez Weisse, le dépassement de l'aporie hégélienne qui réside dans l'identification pure et simple

Aux yeux de Weisse en effet, et Lotze ne lui oppose ici aucun démenti, les déterminations de pensée (*Gedankenbestimmungen*) qui se déploient dans la *Logique*, ne devraient prétendre à rien de plus qu'à un simple statut formel par rapport à la réalité. Weisse interprète le concept hégélien selon le modèle de la catégorie kantienne qui, en dépit de son caractère constitutif pour l'expérience, n'en représente pas moins que la forme pure. La tendance hégélienne à franchir sans ambages la frontière qui sépare le concept formel et la réalité n'est pourtant pas nouvelle en philosophie. Il faut la faire remonter au platonisme, pour lequel l'idée est assimilée à un objet réel prenant place dans un monde suprasensible. Lotze pour sa part revient d'ailleurs souvent, pour la condamner, sur l'hypostase de l'idée par Platon. Non pas qu'il conteste la pertinence de dégager des points de repère fixes grâce auxquels il devient possible de lire le monde phénoménal en devenir: c'est à juste titre que chaque contenu conceptuel doit être considéré comme éternellement identique à lui-même (*ewige Sichselbstgleichheit*²⁰). L'idée a quelque chose d'un «modèle éternel» qui n'a pas à souffrir l'injure du temps. Cependant, à vouloir faire de l'idée un archétype, une entité autonome sise dans un monde suprasensible, dans un *topos hyperouranios*, on risque de perdre de vue la réalité concrète de l'ici-bas. Le monde phénoménal devient dès lors un monde «imparfait» dans la mesure où tout y est instable. L'idée n'a de cesse de s'élever au dessus de cet «amalgame changeant de relations et de liaisons diverses». En fait, Lotze n'hésite jamais à opposer à la sérénité et au calme olympien du ciel des idées la figure du flux héraclitéen,

du réel et du rationnel, prend la forme suivante: «Si dans la phrase tristement célèbre "ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel" le *rationnel* doit désigner l'idée logique, tandis que le *réel* renvoie à ce qui subsiste et ce qui devient dans l'espace et le temps (qui sont eux-mêmes en vérité, même si telle n'est pas l'opinion de Hegel, des formes immédiates de l'idée logique), il faut alors tourner cette phrase de la manière suivante: *ce qui est rationnel est à titre de détermination formelle absolue le fondement inconditionné et la conditio sine qua non du réel.*» *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome I, 7, note, les italiques sont de Weisse.

Pour la position de Lotze face à ces questions, voir ses *Grundzüge der Logik* (Leipzig: Hirzel, 1891), 118-120.

²⁰ H. Lotze, *Logik* [1874], tome I: *Vom Denken* (Hambourg: Meiner, 1989), 54-55. Voir pour une critique générale du platonisme *Mikrokosmos*, tome III, livre 8, 207-211.

[Note de 2019 : (ajout à la note 19) Pour sa part, le chef de file de l'École néokantienne de Marbourg, Hermann Cohen, critique de la même manière la phrase de Hegel. Voir à ce sujet William Kluback, *The Idea of Humanity. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology*, Lanham, University Press of America, 1987, p. 15]

laquelle représente pour la postérité un enjeu non négligeable²¹.

Il n'est pourtant pas aisé de concevoir comment cette critique du platonisme atteint la pensée de Hegel, lequel s'est manifestement efforcé dans sa *Logique* d'introduire le mouvement dans l'enchaînement des déterminations de pensée. Hegel n'est-il pas celui qui est venu insuffler vie au concept afin de le faire coïncider très exactement avec la dynamique du réel, mieux, afin de montrer que le véritable moteur du monde réel se trouve être en fait l'idée? Weisse et Lotze n'en abordent pas moins sa *Logique* avec l'opinion préconçue selon laquelle les déterminations de pensée ne peuvent jamais prétendre à plus qu'à un statut formel. Face à une telle généalogie purement conceptuelle, le monde phénoménal ne peut que demeurer en reste, en retrait. Dès lors, sans même qu'il soit besoin de déclarer l'idée hégélienne inadéquate à la réalité empirique, il est possible de lui adresser le même reproche qu'à Platon, car en dépit du mouvement dialectique du concept chez Hegel, le monde phénoménal qui est nécessairement extérieur à un tel engendrement des figures conceptuelles ne peut qu'être laissé pour compte. Jamais le jeu formel des figures logiques ne peut pleinement faire droit à la mouvance complexe du réel dans toute sa singularité. Le monde empirique est évidemment tenu de se plier à la nécessité du concept, mais il ne représente à ce titre qu'une collection d'exemples qui s'accumulent sous une détermination de pensée qui en est foncièrement indépendante et qui du même coup demeure indifférente à leur sort. Comme Lotze le reconnaît lui-même, c'est à Weisse que revient la paternité de cette critique du mauvais universel, de cet universel qui ne parvient pas à se faire concret, critique cette fois tournée contre Hegel lui-même. Lotze ne se fait du reste pas faute de le reconnaître.

Et ici apparaît le trait distinctif qui oppose Weisse à Hegel. Comme il l'avait fait avec toutes les formes logiques, Hegel aurait également confondu celle de l'idée, qui les intègre toutes, avec le contenu dont elle doit être la forme. Dès le moment où sa

²¹ Nous songeons, entre autres, à la conception de la réalité empirique qui est à la base de l'épistémologie de Rickert et qu'il caractérise comme un «continuum hétérogène». Il conçoit en effet la matière première de notre expérience comme une sphère d'indifférenciation totale qui demande à être modelée par le concept. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 37.

Logique emprunta ce chemin, c'est-à-dire celui de la forme nécessaire de la pensée dans laquelle tout être et tout événement doit être contenu, elle éleva la valeur de cette *forme* de manière si exagérée qu'on ne sembla plus porter attention qu'à son insertion et à sa réalisation dans le monde, et que toute réalité ne devint qu'une *collection d'exemples* s'efforçant en vain de fixer dans leur pureté, de dépeindre et de répéter ces déterminations conceptuelles *universelles*, dans lesquelles semblait être consigné tout ce qu'il y a de plus élevé.²²

La critique de la *Logique* de Hegel rejoint ici l'argument contre le platonisme en général: la question est celle du rapport de l'«objet individuel» à l'universel²³. On assiste avec Weisse et Lotze à une importante remise en question de l'universalité conceptuelle, qui demeurera l'une des principales motivations de l'épistémologie de Windelband, Rickert et Lask. L'allusion à la «collection d'exemples» dans le passage cité doit être entendue comme une protestation face à l'incapacité du concept à faire droit à la singularité de l'objet empirique. Le rapport du concept universel au cas particulier n'est toujours qu'un rapport de subsomption dans la mesure où le concept ne détermine l'objet que dans ce que celui-ci a en commun avec tous les autres de la même espèce. Les particularités individuelles ne sont pas prises en compte; au contraire, elles font les frais du processus d'abstraction qui permet

²² *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 203-204, nos italiques. Voir également H. Lotze, «Philosophy in the Last Forty Years», dans *Kleine Schriften*, tome III, 454.

²³ Dans l'extrait qui suit, tiré du célèbre chapitre de la *Logique* de Lotze consacré au «Monde des idées», l'héritage platonicien qui se trouve au centre du système de Hegel est très clairement souligné: «Autant on a cru avoir découvert une détermination de pensée grâce à laquelle l'universel dans l'édification et dans le mode de développement de la réalité phénoménale semblait se laisser représenter, autant on a bien souvent été amené à lui attribuer par delà cette réalité phénoménale un pur être autonome, face auquel la réalité de choses singulières est réduite à une forme d'existence inférieure, non-vraie. Je n'ai pas besoin de rappeler la dernière figure de la philosophie allemande [c'est-à-dire Hegel, voir la note de l'éditeur G. Gabriel, page 135], laquelle crut pouvoir poser à la place de l'idée platonicienne l'idée une et absolue.» *Logik*, tome III: *Vom Erkennen* (Hambourg: Meiner, 1989), 45.

précisément la subsomption sous le concept, lequel demeure fermé à la singularité de l'objet²⁴. Qu'il s'agisse d'un concept général, d'une idée, ou encore d'une loi nécessaire de la nature, le statut de l'universel est le même: toute exemplification d'une loi ne confirme que la validité *a priori* de l'universel abstrait. Tel est le sens de l'indication de Lotze à la fin du chapitre portant sur le «monde des idées» dans sa *Logique* de 1874: dans les Temps modernes, c'est la loi qui prend la relève de l'idée platonicienne. Dans les deux cas, Lotze indique, et c'est ce que l'on reconnaît généralement comme sa contribution propre, que le statut ontologique de l'idée platonicienne, ou encore de la loi, est la validité (*Geltung*), et non pas l'être (*Sein*), que Lotze réserve à l'existence matérielle²⁵. Le monde transcendant des idées se trouve ainsi déchu en tant que réalité suprasensible; mais surgit alors la nécessité d'un discours susceptible de rendre justice au devenir particulier du monde réel, problème auquel Lotze est contraint de chercher une solution ailleurs que dans les lois physiques nécessaires et universelles ou dans les déterminations de pensée de la logique hégélienne, qui ont ceci de commun qu'elles sont indépendantes de l'objet, qu'elles s'y appliquent *a priori*, sans avoir à prendre en compte sa configuration particulière.

Dans leur recherche d'une alternative à l'universalité abstraite du concept, Weisse et Lotze ne poussent toutefois pas l'intransigeance au point de dénier tout droit de cité à l'autorité des lois universelles et nécessaires, qui s'appliquent indifféremment à tous les

²⁴ Tel est précisément l'enjeu de l'ouvrage d'Emil Lask *Fichtes Idealismus und die Geschichte* [1902], *Gesammelte Schriften*, tome I (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923). 1-274. L'influence de Lotze est ici médiatisée par Rickert, bien sûr, mais aussi par le célèbre discours de rectorat de Wilhelm Windelband intitulé «Geschichte und Naturwissenschaft» [1894], *Präludien* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907), 355-379.

²⁵ C'est dire que le statut ontologique d'un énoncé vrai n'est pas réductible à ses conditions psychologiques, donc empiriques, d'énonciation, mais qu'il renvoie à une sphère de «validité» à l'abri de l'existence matérielle ou mentale. Dans ce contexte, il ne faut pas s'étonner de voir Husserl, au moment de sa lutte héroïque contre le psychologisme, reconnaître sa dette envers Lotze. Edmund Husserl, «Rezension von Melchior Palàgyi *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*», dans *Husserliana*, tome XXII, 156. Voir à ce sujet l'excellent article de Françoise Dastur, «Husserl, Lotze et la logique de la "validité"», *Kairos* 5 (1994), 31-48.

mondes possibles. En fait, ces lois incarnent des nécessités de pensée (*Denknotwendigkeiten*). Elles règlent le cours des choses de manière inéluctable, mais elles n'en constituent pas pour autant le fin mot; sauf peut-être à les considérer comme les normes exclusives du réel, ce qui conduit à diverses variantes du fatalisme, y compris la variante hégélienne²⁶. Mais on se rappelle qu'en vertu de la triade des puissances métaphysiques chez Lotze, la réalité effective subit la double détermination des lois nécessaires et des buts et fins ultimes. Il n'y a pas que les vérités nécessaires qui accèdent à la validité, on retrouve également les normes supérieures que sont les valeurs, et dont la beauté représente le prototype. En effet, quand on considère de près le phénomène de la beauté, on est amené à réaliser la spécificité de son concept: la beauté est certainement une valeur universelle, avec cette nuance toutefois qu'elle ne s'applique pas à la réalité à la façon d'un concept générique. Le concept de beauté ne préjuge en rien au départ des cas concrets dans lesquels elle prend forme; il n'a rien d'un concept au sens usuel, dont les propriétés peuvent d'emblée être inventoriées et identifiées dans l'objet empirique. En ceci la beauté maintient un rapport étroit avec ses occurrences particulières, qui peuvent entre elles varier du tout au tout.

Le développement ultérieur du concept de beauté comme objet, ou encore du beau, montre alors que la beauté est d'abord essentiellement une multiplicité illimitée d'objets beaux dans chacun desquels est posé le concept intégral de beauté, encore qu'en aucun on ne retrouve la totalité de l'idée selon toutes les facettes ou moments de son contenu possible; ceci est un développement dialectique de la thèse voulant que la *valeur* que nous désignons par le nom de beauté n'est pas attribuée à celle-ci en tant qu'elle représente un universel, mais bien plutôt aux *innombrables cas particuliers* qui sont pensés par son concept universel. Chacun de ces beaux objets (non pas les choses, mais les formes singulières de la beauté), en tant qu'infiniment singulier, est caractérisé comme étant à ce point différent de tous les autres, beaux ou laids, que ce

²⁶ Max Wentscher, *Hermann Lotze*, tome I, 234-235.

qui fait sa beauté ne peut jamais avoir en dehors de lui une existence similaire.²⁷ Lotze insiste bien ici sur le caractère hétéroclite des objets qui peuvent prétendre à la beauté. Le concept de beauté ne fait que rassembler des instances diverses sous une même rubrique, mais sans fournir de critères contraignants²⁸. En fait, la beauté n'a pas d'autre forme de réalité, en l'absence de l'hypostase platonicienne, que ses diverses occurrences sensibles. Mais qui plus est: en tant que prédicat, la beauté ne peut être reconnue comme une valeur (*Werth*) qu'au travers de ses diverses exemplifications. Ce n'est toujours que l'objet concret qui peut être déclaré beau.

Nous assistons ici de la part de Weisse et de Lotze à une réévaluation de la notion d'idée à l'occasion du phénomène de la beauté, réévaluation qui vaudra également pour les buts et les fins de la création en général, en tant que troisième «puissance». Déjà en 1845, alors que Lotze préfère encore le mot «pensée» (*Gedanke*²⁹) à la notion d'«idée» pour désigner la beauté, il souligne que le prédicat «beau» revêt un statut particulier dans la mesure où avec son aide on porte un jugement évaluatif, un jugement donc par lequel on ne se contente pas simplement de constater dans l'objet la présence ou l'absence de certaines propriétés générales, mais qui au contraire oblige, pour l'apprécier, à considérer l'objet dans sa singularité. Naturellement, le lecteur songera dans ce dernier cas à la conception kantienne du jugement de goût. Mais ce qu'il importe de retenir pour l'instant, c'est que le

²⁷ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 214, nos italiques. Lotze suit ici à la lettre le texte de Weisse, *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome I, 80-81.

²⁸ Nous assistons ici à un autre épisode de la lutte contre l'esthétique des règles propre aux «peuples romans». *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 50. Voir à ce sujet Luc Ferry. *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique* (Paris: Grasset, 1990), Chap. II «Entre le coeur et la raison», 51-105.

²⁹ Pour la reprise de la notion de *Gedanke* par Frege, voir l'«Introduction» de Hans Sluga au recueil intitulé *Meaning and Ontology in Frege's Philosophy* (New York/Londres: Garland Publishing, 1993), XIII. Sur les limites du rapprochement que l'on peut faire entre Lotze et Frege, on consultera également Michael Dummett, «Objectivity and Reality in Lotze and Frege», *Inquiry* 25 (1982), 95-114.

jugement esthétique devient le paradigme du jugement axiologique en général. Le *Gedanke*, ou encore l'idée de la beauté dénote «le sens, la signification, voire la valeur³⁰» que chaque phénomène particulier est susceptible d'exprimer. A l'instar du phénomène de la beauté, les autres valeurs ne seront en somme qu'autant de fils conducteurs permettant d'évaluer les diverses figures du monde sensible et d'en dégager la signification concrète. Dans son nouveau sens, l'«idée», mot que Lotze dans son *Abrégé d'esthétique* préfère désormais à celui de «pensée», se trouve prendre le contre-pied du concept générique abstrait.

Alors que nous ne serions parvenus de cette manière qu'à un «*idéal universel du beau*» tout à fait introuvable et stérile, ce chemin plus adéquat nous conduit à la détermination de l'«*idée de beauté*». Le nom d'*idée* s'oppose à celui de *concept*. Ce dernier exprime l'assemblage, réglé par un type universel, d'une multiplicité de caractères dont chacun peut varier à l'intérieur de limites étroites [...] L'«*idée*», en revanche, n'est que l'indice d'un *sens*, d'une *signification* ou encore d'une *pensée* qui doit être exprimée dans un objet. Il n'y a pas cependant qu'un unique ensemble de caractères qui soit apte à l'exprimer, mais une *multiplicité innombrable*. L'«*idée*» n'a donc pas *sous elle des exemplaires* [nos italiques] qui lui seraient semblables et qui se ressembleraient entre eux, elle peut au contraire, tout en demeurant égale à elle-même, se manifester dans les matières, les formes, les rapports, les événements les plus variés.³¹

Le privilège dont l'idée de beauté est investie, mais aussi le défi qu'elle pose, c'est de concevoir un universel demeurant «identique à lui-même» à travers une multitude de manifestations phénoménales, qui lui sont pourtant essentielles dès que l'on veut en dégager et en exposer toute la teneur. Le combat mené ici contre le concept générique vise en définitive l'idée platonicienne à titre d'archétype transcendant et autarcique, qui n'est

³⁰ H. Lotze, *Über den Begriff der Schönheit* [1845] (Leipzig: Meiner, sans date), 24.

³¹ *Grundzüge der Aesthetik*, 18-19.

aucunement tenu de se référer à la réalité phénoménale³². Aux yeux de Lotze, un idéal intemporel de ce genre risque de faire perdre de vue la richesse infinie de la réalité et de son cours singulier.

Le devenir du monde ne présente en lui-même aucun intérêt tant qu'il n'est régi que par des lois nécessaires et universelles qui ne souffrent aucune exception. Un monde sous la gouverne des lois mécaniques peut fort bien conserver pour le spectateur un aspect chaotique. Le cours de l'univers n'est digne d'attention que dans la mesure où il est également placé sous l'égide de valeurs supérieures qui, sans doute, ne sont pas d'emblée réalisées, mais dont on présuppose qu'elles sont en voie de réalisation dans le monde. C'est de là qu'est issue la curiosité pour le cours singulier du monde: l'univers est placé sous le signe d'une finalité, de valeurs supérieures gravitant autour de l'idée du Bien. Tout l'enjeu consiste à comprendre comment les lois mécaniques de la nature permettent ou même favorisent la réalisation de la finalité morale de l'univers. Selon les prémisses de Lotze, qui en ceci diffèrent de celles de Weisse, ce développement harmonieux est d'autant plus plausible que Dieu est déclaré être lui-même à l'origine des lois nécessaires. En refusant de considérer que les nécessités de pensée s'imposent à Dieu d'entrée de jeu, Lotze lève une hypothèque rationaliste que Weisse se sentait encore obligé d'assumer. Ainsi, sur la base de tels présupposés métaphysiques, le gouffre entre les lois mécaniques et les fins est susceptible d'être comblé à l'issue de ce long processus qu'est l'histoire, c'est-à-dire la création en devenir. L'histoire se veut la réalisation graduelle de cette harmonie anticipée entre le règne des moyens et le règne des fins. D'ici là, s'il est une idée qui fournit des signes annonciateurs de cette «réconciliation», c'est la beauté. Elle surgit de manière fortuite dans la nature au moment où, par exemple, une cause mécanique non seulement contribue à la réalisation d'une finalité, mais comporte de surcroît

³² «...en fait nous pouvons dire que le domaine de la vérité et des lois éternelles peut aussi être pensé en lui-même, sans que l'on ait à se pencher sur la singularité incommensurable des phénomènes; mais par ailleurs [nous pouvons dire] que la beauté en soi ne serait pas en elle-même quelque chose de beau, mais simplement quelque chose de vrai, si son contenu ne s'offrait sous les multiples facettes d'événements et de formes finies, en sorte que, puisque seule une véritable scission permet une véritable réconciliation, on parvient par là à la sérénité que procure la victoire complète.» *Über den Begriff der Schönheit*, 51.

une surabondance de conséquences secondaires qui n'étaient pas plus prévisibles qu'indispensables à la réalisation du but. Voilà pourquoi Lotze insiste tant sur l'aspect événementiel de la beauté, qu'il préfère à la beauté statique. «Le domaine véritable et le plus élevé de la beauté est le monde des événements, et non celui des formes.»³³ Lotze ne dénie pas toute pertinence à la beauté des formes, mais comme l'idée du beau doit exprimer à sa manière une réconciliation qui est toujours contingente, la beauté dans son surgissement imprévisible vient jalonner le devenir de signes avant-coureurs. La beauté, en tant que paradigme de toute valeur, se doit de prendre place dans l'histoire, comme toute autre valeur en voie de réalisation dans le monde. Car l'histoire n'est toujours qu'un processus de saturation (*Erfülltwerden*³⁴) progressive des valeurs suprêmes. On remarquera que l'écart entre la belle forme et la beauté événementielle marque en somme le passage de la vision grecque à la vision chrétienne du monde, d'une temporalité cyclique à un devenir orienté vers le salut. Les enjeux sont clairement avoués ici, et Lotze n'hésite pas à récupérer dans son esthétique cette composante de la beauté qu'est la forme accomplie en en faisant le mausolée d'une histoire passée (*Denkmal vergangener Geschichte*³⁵). Le cours de l'histoire est important pour l'idée de beauté, comme d'ailleurs pour toute valeur, car le devenir est le théâtre de ses diverses concrétisations, lesquelles, comme nous l'avons souligné, sont essentielles à la saisie de la valeur elle-même. Si bien qu'en définitive, l'apparition à la fin du XIX^e siècle d'une épistémologie spécifiquement consacrée à l'*histoire*³⁶ n'est pas le fruit du hasard, surtout quand on constate que ladite théorie de la science historique s'appuie sur une philosophie des valeurs dont le paradigme avoué, du moins chez Lotze, est la beauté. L'idée, cette fois réinterprétée comme valeur, sera ce type d'universel qui présente la

³³ *Über den Begriff der Schönheit*, 45.

³⁴ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 202.

³⁵ *Über Bedingungen der Kunstschönheit*, 210

³⁶ Windelband, lui-même disciple de Lotze, systématisera dans son discours «Geschichte und Naturwissenschaft» ce clivage entre la vision chrétienne et la vision grecque du monde, et en fera l'assise épistémologique de la distinction entre la méthode «idiographique» (propre aux sciences historiques) et la méthode «nomothétique» (propre aux sciences naturelles).

particularité de n'avoir aucune réalité en dehors d'une histoire concrète. La thématique de la «tâche infinie», quelque kantienne qu'en soit l'origine, est incompréhensible ici en l'absence, à l'arrière-plan, d'une métaphysique du devenir qui se veut la réponse à la clôture prématurée de l'histoire chez Hegel.

2 - La théorie kantienne du jugement esthétique

La réévaluation de la notion d'«idée» dans son opposition au simple «concept» générique représente certainement une étape décisive dans la mise sur pied de la philosophie des valeurs. Mais cette révision de l'idéalisme hégélien doit également s'accompagner d'une définition de l'«esprit» comme porteur de l'idée. Telle est bien du reste la motivation première de Weisse, qui tient à redonner à l'esprit le sens d'une ipséité, d'une personnalité libre de façon à mettre un terme au règne universel de la nécessité dialectique hégélienne. L'esprit ne doit pas être restreint au rôle de simple spectateur de l'enchaînement inexorable des déterminations de pensée. En fait, la seule pensée ne peut représenter la totalité des prérogatives de l'esprit, sous peine de sombrer dans un pur intellectualisme. En marge de la représentation, il doit aussi y avoir l'action. C'est pourquoi le système philosophique de Weisse culmine non pas, comme celui de Hegel, dans le savoir absolu, mais dans la figure de la religion. Dieu est plus qu'un pur esprit se connaissant lui-même, il est aussi et d'abord un être d'action. Sa personnalité autonome constitue le principe de son individualité.

Lotze, il va sans dire, est très sensible à cette tentative de réhabiliter en philosophie un concept d'esprit qui ne se réduise pas, comme la monade leibnizienne, aux fonctions de représenter, de penser, et de connaître, encore qu'il ne puisse se satisfaire pleinement du modèle de *Geist* mis en avant par le théisme spéculatif de Weisse³⁷. En effet, ce dernier est sans doute animé par le souci de redéfinir l'esprit de Hegel, mais le but visé est encore et

³⁷ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 9, 239. Pour le rapport du concept lotzien de *Geist* à celui de Weisse, voir Fritz Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, tome I: *Lotze*, voir entre autres 35, note.

toujours centré sur l'absoluité de cet esprit même, de sorte que le discours philosophique de Weisse se situe d'abord à ce niveau transcendant. L'esprit fini pour sa part ne peut être conçu que comme le reflet, l'ectype de la personne divine. Lotze, en revanche, porte d'abord son attention sur l'homme qui, comme être créé, n'a pas d'emblée une vision claire du dessein de Dieu, si bien que ce qu'il considère comme sa propre action pourrait au fond très bien n'être que le fruit d'une fatalité dissimulée. Intervient ici à nouveau le phénomène de la beauté, mais cette fois en vue de fournir un élément additionnel: l'harmonie entre les causes mécaniques et la finalité morale du monde, dont la beauté se veut le témoin, ne peut être perçue qu'à la faveur d'un sentiment. Le sentiment éprouvé par le sujet individuel face à la beauté est lui-même porteur d'un message pour l'homme comme être fini; il contient un signe à l'intention de l'esprit humain, qui le rassure quant à sa place pleine et entière dans le plan de la Providence. Si l'esprit fini a le privilège que se dévoile à son regard, ne serait-ce qu'indirectement grâce au phénomène de la beauté, l'accord possible entre les causes efficientes et les fins ultimes, cela ne laisse-t-il pas pressentir qu'un rôle, tout modeste soit-il, lui est dévolu? Le sentiment éprouvé au contact de la beauté, la finalité subjective du beau, est la preuve que l'homme n'est pas un acteur superflu dans cet univers. Si Weisse a voulu enrichir la conception hégélienne de l'esprit en ajoutant à son caractère strictement cognitif une dimension volitive, Lotze pour sa part «complète» le concept d'esprit en lui adjoignant le sentiment. Dans la mesure où Weisse se situe comme Hegel au plan de l'esprit absolu, il fallait s'attendre à ce qu'il n'accordât pas une importance particulière à cet aspect «subjectif» de la beauté qu'est le sentiment, mais Lotze lui sait gré toutefois d'avoir surmonté le monisme hégélien de l'idée grâce à l'introduction de trois idées parfaitement distinctes et irréductibles l'une à l'autre. Au savoir absolu hégélien qui absorbe en lui-même tous les moments de sa genèse, Weisse substitue en effet les idées de vérité, de beauté et de bien, en sorte que l'esprit connaît désormais une articulation en trois moments distincts. Lotze ne peut que souscrire à cette réinterprétation de l'esprit, à cette restriction près que l'esprit fini, en l'absence de sentiment, n'a aucun accès à la beauté, à titre de finalité subjective. C'est ainsi qu'il est conduit à insister sur le moment subjectif propre à l'esthétique kantienne, alors que

Weisse dans son *Esthétique* n'y voit qu'une phase préliminaire³⁸. C'est donc Kant qui est mobilisé pour appuyer la lutte contre l'intellectualisme de l'esprit hégélien. C'est par un retour à Kant et à la philosophie de la subjectivité que l'idéalisme absolu doit être neutralisé. «Je considère que le fait d'avoir souligné avec toute la clarté souhaitable cette subjectivité du jugement esthétique, est l'un des mérites les plus essentiels de la pénétrante critique de Kant.»³⁹ Évidemment, l'aspect de la philosophie kantienne que Lotze accepte ici de faire sien se restreint à la faculté de juger esthétique. En regard de la genèse de la philosophie des valeurs cependant, nous serons amenés à constater le caractère tout à fait déterminant de cette influence sur la pensée de Lotze, influence que les néo-kantiens de Bade auront le plus souvent tendance à passer sous silence.

a) Eloge de Kant: le jugement esthétique

«Est beau ce qui plaît universellement sans concept.» Il va de soi que Lotze ne pouvait manquer de relever cet aspect de la théorie kantienne du jugement esthétique, au moment où il en fait l'exposé dans son *Histoire de l'esthétique*⁴⁰. La beauté chez Kant est d'abord l'objet d'un jugement de la part du sujet; or ce jugement présente la particularité remarquable de ne pas être régi par un concept. Suite à la critique du concept générique que nous venons d'exposer, on se rend compte du privilège que procure à Lotze un jugement qui, tout en maintenant la revendication d'universalité, n'a pas pour prédicat un concept abstrait sous lequel le sujet serait subsumé à titre d'occurrence. Conformément aux enseignements de

³⁸ Weisse, *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome I, 44. Voir pour l'importance du «vécu» subjectif chez Lotze, Ernst Wolfgang Orth, «Der Anthropologiebegriff Rudolf Hermann Lotzes und seine Bedeutung für Philosophie und Wissenschaften der Gegenwart», dans G. Frey et J. Zelger (éds.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen* (Innsbruck: Solaris-Verlag, 1983), 371-382.

³⁹ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 65. Dès 1845, la place prépondérante de Kant en esthétique est reconnue: «... Kant, à qui la réflexion sur le beau doit plus que ce que l'on est prêt à reconnaître de nos jours, découvrit la beauté dans la conformité des rapports de l'objet au jeu de nos facultés de connaître». *Über den Begriff der Schönheit*, 8.

⁴⁰ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 46.

la *Critique de la faculté de juger*, Lotze affirme que le prédicat «beau» n'est au fond qu'une désignation (*Bezeichnung*), l'indice d'une «affection subjective»⁴¹. Le prédicat n'intervient ici que pour tenir lieu, dans le jugement, d'un sentiment de plaisir qui lui-même constitue le véritable fondement du jugement. Il s'agit donc d'un jugement à prétention universelle dont le principe doit être cherché dans la sensibilité du sujet lui-même. Le plaisir éprouvé au contact du beau est un sentiment bien réel. Or, Lotze cherchera à dégager toute la portée de ce sentiment pour le phénomène de la beauté. Ce qui permet à un commentateur comme Falckenberg d'affirmer que Lotze oppose à l'intellectualisme hégélien un «réalisme du sentiment»⁴². Schoen, pour sa part, comprend cette réappropriation par Lotze de la troisième *Critique* de Kant comme une «revanche du sentiment sur la raison pure»⁴³, formule on ne peut plus judicieuse puisque, comme nous le verrons plus loin, la critique kantienne de la raison ne sortira pas indemne de cette réappropriation. Pour l'instant, ce qu'il faut retenir du jugement esthétique, c'est qu'il ne fait pas uniquement appel à l'intelligence du sujet, mais aussi à sa sensibilité. Le sentiment de plaisir doit être interprété - c'est ce qui ressort clairement de la traduction anglaise du *Gefühl* par Santayana⁴⁴ - comme une «émotion», au sens où le sujet est littéralement «mu» par le spectacle de la beauté, au sens où il vibre au rythme harmonieux d'un univers dont il est membre à part entière. Le sujet se trouve donc interpellé au plus profond de lui-même en tant qu'être vivant. La beauté provoque en lui un sentiment, qui ne lui permet certes pas de connaître le monde, mais qui l'y fait participer. Lotze doit aussi être considéré comme celui qui tente de mettre en valeur, en marge de l'intellect et de la volonté, la dimension affective de l'esprit humain. C'est là précisément que réside l'originalité de sa conception de l'esprit par rapport à celle de Weisse, chez qui cette dimension est pratiquement absente; au point que ce ne sera qu'au prix de grands

⁴¹ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 240.

⁴² Richard Falckenberg, *Hermann Lotze...*, 11.

⁴³ H. Schoen, *La métaphysique de Hermann Lotze...*, 87.

⁴⁴ George Santayana, *Lotze's System of Philosophy* (Bloomington/Londres: Indiana University Press, 1971), 138-139.

efforts que Lotze, dans le chapitre de son *Histoire de l'esthétique* consacré à Weisse, réussira à lui en attribuer quelques bribes dans le traitement réservé à l'âme (*Gemüth*⁴⁵). A vrai dire, l'importance de la réhabilitation du sentiment par Lotze au milieu du XIX^e siècle est telle - elle revient dans tous ses écrits esthétiques - qu'il peut être vu comme le père de la théorie de l'introjection (*Einfühlung*) que Dilthey, son successeur à la chaire de philosophie de Fichte et de Hegel à Berlin, développera comme l'un des procédés essentiels des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*⁴⁶).

Quelles conséquences faut-il tirer de ce recentrement du phénomène de la beauté sur le sentiment quand on sait que le jugement esthétique constitue le pivot de toute la philosophie des valeurs? On se rappelle que la reprise par Lotze de l'interprétation weissienne de l'idée conduisait à envisager l'idée ou la valeur comme essentiellement tributaire pour son existence de ses diverses occurrences dans la réalité. Or le motif kantien présent dans l'esthétique de Lotze oblige cette fois à franchir une étape ultérieure: la beauté, et par extension toute valeur, n'ont de réalité que pour autant qu'elles sont ressenties par un sujet. Toute la théorie de la valeur est désormais axée sur le sentiment de plaisir et de déplaisir qui devient son *Realgrund*. Sans cette référence à un sujet réel, l'harmonie cosmique (ou sa transposition dans l'oeuvre d'art) ne serait nullement ressentie comme telle, ce qui signifie qu'elle

⁴⁵ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 209. Voir Weisse, *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome II, 364-365 note. Dans l'extrait qui suit, l'avertissement servi à l'idéalisme hégélien vaut aussi, *ceteris paribus*, pour Weisse: «Il y a un second point de doute que nous devons écarter d'emblée de nos considérations. Kant avait placé la beauté dans un rapport au sentiment, que j'ai tenté de mettre à l'abri des critiques dans la présentation de sa doctrine. Dans l'idéalisme ultérieur, qui ne chercha les buts et les fins de l'existence que dans la connaissance la plus parfaite, cette prise en compte du sentiment se perdit peu à peu, et on ne manqua pas à l'occasion de tourner en dérision ceux qui ne tenaient pour possible la jouissance du beau que dans cette forme plus trouble qu'est l'émotion interne». Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 235.

⁴⁶ Carl Stumpf, «Zum Gedächtnis Lotzes», *Kant-Studien* 22 (1918), 15. Voir également Ernst Wolfgang Orth, «Dilthey und Lotze. Zur Wandlung des Philosophiebegriffs im 19. Jahrhundert», *Dilthey-Studien* 2 (1984), 141-158.

n'existerait tout bonnement pas comme harmonie⁴⁷. Celle-ci n'a d'existence que dans la mesure où elle trouve un écho dans un sujet (sensible), qui seul est habilité à traduire en objets beaux des rapports externes, en eux-mêmes indifférents. La beauté ne surgit que là où elle est perçue, et il en va de même pour la valeur en général. Toute la question consiste alors pour le sujet à opérer une discrimination dans ses multiples sentiments afin de distinguer, à l'instar de Kant, ceux qui se rapportent spécifiquement au phénomène du beau, par opposition à l'agréable et au bien moral. L'élimination des sentiments hédonistes directement reliés à la matière de l'objet perçu est chose facile, mais on ne peut en dire autant de la distinction entre la beauté et le bien moral, dont la reconnaissance dans les deux cas est universelle.

La difficulté surgit dans toute son acuité lorsque Lotze a recours au devoir-être (*Sollen*) selon l'usage qu'en fait Kant, non pas dans sa philosophie pratique, mais dans la «Critique de la faculté de juger esthétique». Au §19, Kant affirme nommément que l'assentiment réclamé de tous à propos d'un jugement de goût devrait s'imposer comme un devoir (*Sollen*). Or, quelle différence y-a-t-il entre ce genre de devoir qui ne requiert qu'un sentiment, et le devoir moral au sens strict⁴⁸? La réponse à cette question permet de nuancer le jugement qui insisterait trop sur le fait que la philosophie de Lotze repose sur un primat de la philosophie pratique. Ainsi ne faut-il pas s'étonner de voir Lotze établir une distinction entre le devoir-être axiologique et le devoir-être proprement moral à l'occasion d'une critique de Fichte, le champion incontesté du primat de la raison pratique. Dans un texte adressé au fils de Fichte, Immanuel Hermann, Lotze souligne en effet les limites du devoir-être pratique, lequel fait immédiatement appel à l'action, par opposition au devoir-être du jugement esthétique qui ne convoque aucunement à l'agir mais invite plutôt à la contemplation.

⁴⁷ Voir à ce sujet la critique de Lotze dirigée contre l'esthéticien autrichien Eduard Hanslick, qui cherche à purger sa propre théorie de l'art de toute référence au sentiment. «Recension von Eduard Hanslick, *Vom Musikalisch-schönen, ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst*» [1855], dans *Kleine Schriften*, tome III, 204.

⁴⁸ Voir les occurrences suivantes, *Über den Begriff der Schönheit*, 10, 28; *Grundzüge der Ästhetik*, 6, 23.

Avec votre père je ne pouvais partager dans leurs conséquences certaines opinions, pas plus son idéalisme subjectif initial que la restriction en vertu de laquelle il promeut exclusivement l'«action» comme la forme sous laquelle le devoir-être parvient à l'existence, l'ordre cosmique n'étant destiné qu'à livrer les conditions nécessaires à la réalisation d'une telle forme.⁴⁹

Lotze, prenant ainsi ses distances par rapport au volontarisme, estime que l'action libre ne constitue pas le critère de toute valeur. Ainsi par exemple le spectacle offert par l'harmonie du monde (tout comme celui que présente l'oeuvre d'art) n'est pas d'emblée une invitation à agir; il fait bien plutôt appel à un sentiment d'admiration sereine face aux lois mécaniques de l'univers qui produisent une surabondance d'effets dont le seul but semble être de provoquer l'émerveillement du spectateur; ainsi en va-t-il du moins de la beauté. Du reste, le sentiment de plaisir éprouvé à la vue d'un tel spectacle ne procède pas d'une attitude cognitive, théorétique. Le fondement du jugement de goût est un sentiment et non un concept. Faisant montre d'une parfaite neutralité à leur égard, le jugement de connaissance ne peut que subsumer ses objets sous les lois nécessaires et universelles pour les réduire ainsi à de simples occurrences. Lotze s'inspire ici d'un argument de Weisse pour montrer qu'avec le jugement évaluatif, on passe de la *connaissance*, qui n'est ni plus ni moins que la possession (*Innehaben*) de l'objet dans la conscience, à un acte de *re-connaissance*⁵⁰ fondé sur le sentiment.

⁴⁹ H. Lotze, «In bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie», dans *Streitschriften* (Leipzig: Hirzel, 1857), 54; passage cité dans Gerhard Wagner, *Geltung und normativer Zwang. Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers* (Fribourg/Munich: Alber, 1987), 101, note 49. Les représentants de la jeune génération du néo-kantisme ne manqueront pas d'établir la distinction entre les valeurs culturelles et les impératifs éthiques. Voir Emil Lask, «Gibt es einen "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik?» [1908], dans *Gesammelte Schriften*, tome I, 347-356. Max Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» [1904], dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973⁴), 148, 154; trad. fr. J. Freund, «L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales», dans *Essais sur la théorie de la science* (Paris: Plon, 1965), 122, 130.

⁵⁰ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 208.

Le sentiment devient ainsi le critère de tout jugement de valeur, c'est le sentiment qui «assigne» une valeur à l'objet (*wertgebendes Gefühl*⁵¹), il s'agit ici d'une détermination de la valeur (*Wertbestimmung*⁵²) qui ne passe pas par la médiation du concept. Par là Lotze découvre un domaine où il est impossible de faire l'économie du sujet réel qui porte le jugement. Contrairement aux déterminations de pensée de la *Logique* de Hegel qui, dans leur enchaînement dialectique, peuvent se passer de substrat concret, le sentiment de plaisir et de peine, qui seul peut soutenir la prétention du jugement de valeur, devient incontournable. Tout comme Weisse, Lotze est motivé par la recherche d'un moyen capable d'assurer une «individuation⁵³» du réel et de son devenir historique qui soit à l'abri de l'universalisme triomphant de la philosophie hégélienne. A ce titre, c'est bien Weisse qui est le premier instigateur de la philosophie des valeurs. Mais contrairement à celui-ci, surtout préoccupé de restaurer la conception d'un Dieu personnel, Lotze s'interroge sur un principe d'individuation qui soit à la mesure de l'être fini, et il le trouve dans l'irréductibilité de la jouissance esthétique. Malgré l'universalité du jugement qu'elle fonde, elle n'en requiert pas moins un point d'ancrage au sein de la réalité; ce dont une conception de l'esprit axée uniquement sur la représentation et le concept peut se passer.

Et si la pensée [*Denken*] était la nature intégrale de l'esprit fini, d'où lui viendrait sa particularité individuelle et sa différence -- à titre de «Je» -- avec le «Tu», puisque la pensée est toujours une?⁵⁴

C'est seulement dans le sentiment de plaisir et de déplaisir que le Je devient conscient de l'appartenance de ses états singuliers à lui-même et de son émotivité globale.⁵⁵

⁵¹ *Über den Begriff der Schönheit*, 31, 49.

⁵² *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 11-12, 236, 244. «Recension von Eduard Hanslick...», 202: «Nous ne connaissons en effet le beau originellement que par la valeur qu'il a pour nous et qui, comme toute valeur rattachée aux choses ou aux événements, ne peut être mesurée en définitive que par un sentiment déterminé.» Cf. *Grundzüge der Ästhetik*, 23.

⁵³ Weisse, *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome I, 19.

⁵⁴ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 207.

⁵⁵ *Mikrokosmos*, tome II, livre 5, 313-314.

Telle est la portée de la réévaluation par Kant de la faculté de plaisir et de déplaisir dans la troisième *Critique*. Le sentiment ne trouve pas sa source dans la matière de l'objet empirique, il peut procéder, notamment dans l'expérience esthétique, de quelque chose de plus élevé, que Kant situe au plan des facultés transcendantes. Il n'est pas certain toutefois, tant s'en faut, que Lotze soit prêt à assumer dans toutes ses implications ce volet de l'oeuvre de Kant, qui pêche peut-être encore à ses yeux par excès d'intellectualisme.

b) Critique de Kant: une perspective trop étroite

Selon la psychologie rationaliste de l'École wolffienne, la faculté de plaisir et de déplaisir est l'une des trois facultés de l'âme humaine, à côté de la faculté de connaître et de la faculté de désirer. Or, elle accède dans la *Critique de la faculté de juger* à une dignité nouvelle du moment qu'elle est mise en relation avec la faculté de connaître, et plus précisément avec la faculté de juger. Le sentiment de plaisir ne traduit en fait que le résultat de processus qui se déroulent au plan de la représentation à l'intérieur de la faculté de connaître. Selon la formule kantienne que Lotze connaît bien, la jouissance esthétique naît du libre «jeu de nos facultés de connaître⁵⁶» dans la mesure où, à l'occasion d'une représentation quelconque, l'imagination sensible et la faculté des concepts en général entrent en interaction. Ce qui permet à Kant de dégager un principe transcendantal de la faculté de juger. Mais qu'advient-il de la thématique du jugement chez Lotze, qui se montre surtout intéressé à sauvegarder et à exploiter le rôle du sentiment dans le jugement esthétique?

L'essentiel des critiques de Lotze à l'endroit de l'esthétique kantienne peut être ramené à deux objections: le cadre dans lequel est défini le jugement de goût est à la fois trop étroit et trop formel. Trop étroit dans la mesure où chez Kant tout se joue sur le plan de la représentation et de la faculté de connaître. Il n'y a que le résultat du libre jeu des facultés cognitives qui relève d'un autre registre de l'âme, celui de la faculté de plaisir et de déplaisir. Lotze ne sera jamais partisan d'une séparation stricte des facultés de l'âme. Dans son

⁵⁶ *Über den Begriff der Schönheit*, 8.

Microcosme, il s'opposera à ce que l'on attribue à chacune de ces facultés une «racine séparée»; il préfère conserver ces divisions pour des fins simplement heuristiques, tout en insistant sur la perméabilité de leurs frontières⁵⁷. Et c'est en ceci que les cloisonnements de l'esthétique kantienne lui apparaissent trop rigides. Il ne faut pas refuser à la faculté de désirer, pas plus qu'à la faculté de plaisir et de déplaisir prise en elle-même, une contribution à part entière dans l'évaluation de la beauté. Ainsi toute volition est notoirement exclue du jugement esthétique kantien, ce qui est inadmissible pour Lotze puisque la beauté ne peut naître du processus linéaire d'une représentation qui se déploie sans égard aux volitions et aux sentiments. Le phénomène du beau est bien plutôt le produit d'une osmose.

Si nous abandonnons la présupposition des facultés de l'âme, s'évanouit alors, avec elles, leur cours autonome et continu; et ce n'est plus dès lors avec ce jeu spontané et incessant de l'activité [d'une seule faculté] que doit coïncider l'impression nouvelle qui surgit mais plutôt avec la structure et l'articulation d'une série de représentations, de sentiments et d'efforts qui se développe d'elle-même. Une telle façon de voir me semble cependant devoir récupérer ce qui dans la doctrine de Kant a été tenté, sans toutefois avoir été mené à terme.⁵⁸

Lotze éprouve ici le besoin de transgresser les divisions scolaires de la psychologie afin de laisser apparaître l'âme comme une totalité vivante où chacun des éléments est en action réciproque avec tous les autres: «dans chacune des formes de son activité, c'est au contraire toute l'âme qui est à l'oeuvre.»⁵⁹

A s'en tenir à l'explication que donne Kant du jugement esthétique, force est de conclure, tel est du moins l'avis de Lotze, que son point de vue, basé sur le choc des représentations dans la faculté de connaître, est strictement d'ordre psychologique. Or, un tel

⁵⁷ *Mikrokosmos*, tome I, livre 2, 191, 199.

⁵⁸ *Über den Begriff der Schönheit*, 9.

⁵⁹ *Mikrokosmos*, tome I, livre 2, 202. Cette phrase n'est pas sans rappeler les *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* [1894] de Dilthey qui présente un bel exemple de science élaborée selon les prémisses d'une philosophie de la vie. Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, dans *Gesammelte Schriften*, tome V, 139-240; trad. fr. M. Rémy dans *Le monde de l'esprit*, 145-245.

type d'explication ne s'avère pas satisfaisant. Il est insuffisant dans la mesure où l'appréciation de la beauté réclame quelque chose de plus qu'une simple mécanique psychique. Au mieux, les développements de Kant relatifs au libre jeu des facultés ne peuvent conduire qu'au «plaisir formel [*formales Wohlgefallen*] éprouvé face à la liaison du divers⁶⁰». A eux seuls les frayages de la représentation ne peuvent pourtant rendre compte du phénomène de la beauté dans sa totalité, car autrement l'isomorphisme de la structure psychique postulée chez tous les individus conduirait inmanquablement à l'unanimité en matière de goût. Tel n'est pourtant pas le cas, statistiquement parlant. Lotze, quant à lui, ne désespère pas de découvrir pour l'âme un «mécanisme psychique» *sui generis*, entièrement différent de la mécanique des phénomènes matériels, et pouvant expliquer les processus mentaux⁶¹. Mais cette perspective, à laquelle il donne l'impression de vouloir réduire les développements explicites de Kant, n'est pas suffisante à elle seule.

Tout se passe chez Lotze comme si la théorie esthétique était élaborée en appendice à ce qui constitue l'objet de la seconde moitié de la *Critique de la faculté de juger*: la téléologie naturelle. D'emblée, la théorie esthétique s'inscrit, comme nous l'avons vu, dans le cadre métaphysique des trois puissances de l'univers. Cette triade, dont deux éléments représentent les régimes qui déterminent chacun selon un registre propre le monde réel, n'est pas sans rappeler le thème de l'antinomie de la faculté de juger téléologique, c'est-à-dire la concurrence que se font l'explication mécaniste et l'explication finaliste de la nature⁶². A cette nuance près, cependant, que dans la perspective de la métaphysique lotzienne, le point de vue subjectiviste d'une faculté de juger téléologique simplement réfléchissante est abandonné au profit d'une lecture beaucoup plus englobante. Le point aveugle du système ne

⁶⁰ *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 265.

⁶¹ *Mikrokosmos*, tome I, livre 2, 206.

⁶² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §70, *Gesammelte Schriften*, tome V, édition de l'Académie prussienne des sciences (Berlin: de Gruyter), 386-388; trad. fr. J.-R. Ladmiral et coll., *Critique de la faculté de juger*, dans *Oeuvres philosophiques II* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985), 1179-1182.

réside plus dans la question (hautement problématique pour Kant) de savoir si la sensibilité et l'entendement ont une racine commune; il s'exprime plutôt dans l'espoir qu'il existe une racine commune à la matière brute et aux fins ultimes de la création. La faculté de juger réfléchissante est dès lors tout bonnement remplacée par un sentiment qui s'apparente à une «révélation immédiate⁶³». Ainsi le jugement esthétique devient lui-même immédiat, au sens où il exclut toute médiation psychologique, ou même transcendante. La philosophie renonce de la sorte à dégager le processus qui provoque ce sentiment; elle renonce à l'expliquer à l'aide du libre jeu de la faculté des concepts en général et de l'imagination. A l'instar de Weisse, Lotze abandonne même cette faculté de connaître qu'est l'imagination (*Einbildungskraft*) au profit de la fantaisie (*Phantasie*), instance à ses yeux beaucoup plus noble qui se situe d'entrée de jeu au diapason des fins ultimes de l'univers⁶⁴. En fait, c'est la fantaisie qui de manière globale tient lieu de faculté de juger esthétique; en l'absence de toute médiation des facultés transcendantales kantienne, elle attribue directement, grâce au sentiment, sa valeur à l'objet beau. L'élan mystique remplace désormais l'explication rationnelle.

Il serait peut-être plus légitime de caractériser la fantaisie [*Phantasie*] comme cette faculté de juger du sentiment [*Urtheilskraft des Gefühls*], fine et souple, laquelle ne saisit pas simplement, comme le fait la connaissance indifférente, la facticité des propriétés, des rapports et des relations, mais ressent au même moment dans chacun de ces objets soumis à son regard la valeur [*Werth*] qui leur est propre, et éprouve aussitôt dans chaque forme en général la joie et la douleur de la vitalité qui lui est naturelle.⁶⁵

Peu importe ici l'alchimie dont procède le sentiment, peu importe le caractère nébuleux des

⁶³ *Über den Begriff der Schönheit*, 31. Cf. *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 201.

⁶⁴ *Grundzüge der Ästhetik*, 37; *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 46, 214; Weisse, *System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, tome I, 66, 73. Voir également l'«Introduction» de Georg Misch à son édition de la *Logique* de Lotze (Leipzig: Meiner, 1928), LVI-LVII.

⁶⁵ «Recension von Eduard Hanslick...», 205.

liens qui se tissent entre l'impression sensible provoquée par l'objet beau et les valeurs les plus élevées, c'est le sentiment qui est déclaré être le «fondement interne du jugement» de goût⁶⁶, de sorte qu'il s'agit bel et bien d'un jugement immédiat, que l'on chercherait en vain à prouver ou à fonder de manière plus originaire. Aussi la question d'une déduction transcendantale ne se pose désormais plus dans son cas. On présume que le sentiment est éloquent par lui-même; il y a pour Lotze quelque chose comme une «évidence immédiate du sentiment⁶⁷». Naturellement, il n'est pas question de jauger cette évidence à l'aide des critères cartésiens de clarté et de distinction. L'immédiateté de l'évidence tient ici au fait qu'elle s'exprime dans un sentiment, qui est jugé par Lotze supérieur à la théorie formelle développée par Kant dans son *Analytique du beau*. Lotze retourne contre la théorie kantienne elle-même la référence qui y est faite au sentiment dans un jugement esthétique. Le verdict spontané du sentiment devient la nouvelle arme grâce à laquelle on peut combattre sous toutes ses figures le proverbial formalisme kantien. Ainsi, sur le plan de la philosophie pratique par exemple, l'évidence propre à la conscience morale immédiate (*Gewissen*) est considérée comme étant de loin préférable à l'impératif catégorique kantien, qui ne peut jamais nous assurer que la maxime retenue mènera inmanquablement à une action bonne. L'intuition morale est à cet égard un bien meilleur guide qu'un principe formel et abstrait⁶⁸. On le voit, c'est en définitive la rationalité qui est remise en question dans son essence même quand le jugement esthétique - dans son acception proprement étymologique - connaît une extension telle de son utilisation qu'il est désormais appelé à supporter à lui seul toute la philosophie des valeurs.

⁶⁶ *Mikrokosmos*, tome II, livre 5, 322-323.

⁶⁷ «Recension von Eduard Hanslick...», 204.

⁶⁸ *Mikrokosmos*, tome II, livre 5, 322-323; *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 48; *Grundzüge der Logik*, 118.

* * *

Les néo-kantiens Windelband et Rickert sont prêts à assumer ce volet de la pensée lotzienne, et à ce titre précisément on ne peut les considérer comme des kantiens orthodoxes. D'ailleurs Windelband ne déclare-t-il pas dans la préface à ses *Präludien* qu'être fidèle à Kant n'exclut pas que l'on cherche à le dépasser? Combattre le formalisme kantien, cela signifie que l'on s'oppose à la suprématie du concept abstrait, ou encore au règne incontesté de la loi. Pour se reconnaître libre, l'homme n'a nul besoin de la loi morale à titre de *ratio cognoscendi*; la conscience du devoir reposant sur le sentiment immédiat est à cet égard tout à fait suffisante. De même, l'appréciation de la beauté ne requiert que le sentiment de plaisir, sans qu'il soit besoin, comme nous l'avons vu, de rechercher l'origine de ce sentiment dans la faculté des concepts en général. Toute la théorie néo-kantienne des valeurs se fonde sur l'immédiateté du sentiment, y compris la valeur de vérité qui s'exprime dans le jugement prédicatif. Rickert tentera même d'ériger en système l'ensemble des valeurs universelles, sans toutefois prétendre faire oeuvre de métaphysicien. En effet, les valeurs ont certes un statut transcendant par rapport au monde empirique, mais elles ne prennent plus place dans le cadre des trois puissances de l'univers propres à la métaphysique lotzienne. De ce point de vue, Rickert estime que la philosophie critique l'a suffisamment prévenu contre toute rechute dans la métaphysique dogmatique. Il n'en reste pas moins que c'est Lotze qui a attiré l'attention des néo-kantiens badois sur l'histoire comme théâtre de la réalisation progressive des valeurs par l'homme de culture⁶⁹, ce qui distingue cette épistémologie de celle de l'École néo-kantienne de Marbourg (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer), laquelle, dans un premier temps du moins, a accordé la préséance aux sciences naturelles au détriment des sciences historiques.

⁶⁹ Même s'il ne partage pas l'optimisme de son collègue Rickert eu égard à la possibilité d'un système des valeurs, Max Weber n'en reconnaît pas moins l'importance des valeurs subjectives comme moteur du devenir historique. Voir à ce sujet notre article «Max Weber et le néo-kantisme. Pour une politique de la modernité», *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3 (1994), 327-344.

Dans son ouvrage *Heidegger's Crisis*, Hans Sluga démontre que le contexte philosophique au lendemain de la Première Guerre Mondiale est dominé en Allemagne par les figures de Fichte et de Nietzsche⁷⁰. Or, cette caractérisation du paysage intellectuel allemand vaut également, à bien des égards, pour l'avant-guerre, en sorte que ces deux penseurs représentent un enjeu décisif pour l'École de Bade. Il ne s'agit pas tant pour nous de considérer, à l'instar de Sluga, l'influence conjuguée de ces deux philosophies sur la genèse de l'idéologie nationale-socialiste, que d'insister sur ce qui les distingue. En effet, Rickert a été très tôt appelé à associer son entreprise à celle de Fichte, et ceci en réaction explicite à la pensée nietzschéenne. Nous avons tenté de démontrer dans un autre contexte⁷¹ que le rapprochement effectué par Rickert entre sa philosophie et celle de Fichte à l'occasion de son traité de 1899 sur l'*Atheismusstreit* vise à trouver une assise pour fonder le caractère non contingent de la valeur. En ce sens, la primauté de la philosophie pratique chez Fichte, lorsqu'elle est érigée en paradigme pour tout le système des valeurs, contribue à garantir le caractère universel et inconditionné de ces valeurs. Tel est du moins le sens de l'alliance stratégique avec Fichte et son primat de la raison pratique en philosophie, et ceci par opposition au paradigme esthétique nietzschéen. Or, c'est ici qu'il faut chercher l'origine du mutisme de Windelband et Rickert à propos des emprunts faits aux écrits esthétiques de Lotze dans la mise sur pied de leur théorie des valeurs. L'aversion éprouvée pour la fixation esthétique des valeurs (*Wertsetzung*) et surtout pour l'arbitraire qu'elle implique chez Nietzsche explique sans doute le peu de cas que font Windelband et Rickert de leur dette envers Lotze. Au mieux, ils sont disposés à reconnaître l'originalité de Lotze lorsqu'il

⁷⁰ Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1993), voir le Chapitre «Fichte, Nietzsche and the Nazis», 29-52.

⁷¹ Voir notre communication «Fichte und die Urteilstheorie Heinrich Rickerts», dans W. Schrader (éd.) *Akten des ersten Kongresses der Internationalen J.-G. Fichte Gesellschaft (Iéna, 1994)*, à paraître.

[Note de 2019 : Paru dans *Fichte-Studien* 13, 1997, p. 143-160.]

déclare dans sa *Logique* de 1874 que le statut ontologique du jugement vrai est la «validité⁷²», mais ils sont par ailleurs très discrets sur les emprunts faits au chapitre de la théorie de la valeur en tant que telle. De ce point de vue, les héritiers directs de Lotze sont peut-être ceux qui ont le plus efficacement contribué à la méconnaissance de la pensée lotzienne que nous déplorions au début de cet article.

⁷² Wilhelm Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil* [1884] (Tübingen: J. C. Mohr, 1921), 70. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 81. Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [1911] (Tübingen: J. C. Mohr, 1993), 5-21.