



**HAL**  
open science

# Comparer, réfléchir, abstraire. Sur l'origine logique des concepts de Meier à Kant

Vincent Gérard

► **To cite this version:**

Vincent Gérard. Comparer, réfléchir, abstraire. Sur l'origine logique des concepts de Meier à Kant. Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 2012, La science et sa logique, 32, pp.233-268. hal-03250740

**HAL Id: hal-03250740**

**<https://uca.hal.science/hal-03250740>**

Submitted on 20 Mar 2024

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

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

## Comparer, réfléchir, abstraire : l'origine logique des concepts de Meier à Kant

Vincent Gérard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/2092>

DOI : [10.4000/cps.2092](https://doi.org/10.4000/cps.2092)

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 253-288

ISBN : 978-2-354100-51-3

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Vincent Gérard, « Comparer, réfléchir, abstraire : l'origine logique des concepts de Meier à Kant », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 32 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 12 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2092> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2092>

---



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

## Comparer, réfléchir, abstraire : l'origine logique des concepts de Meier à Kant

Vincent Gérard

Comment des représentations deviennent-elles des concepts dans notre pensée? Comment l'entendement s'y prend-il pour produire des concepts quant à leur simple forme? Comment fait-il pour leur conférer la forme de la généralité? Le §6 de la *Logique* de Jäsche nous apprend que l'entendement met pour cela en œuvre une triple opération: 1) la *comparaison* (*Vergleichung*) qui permet de remarquer des différences; 2) la réflexion (*Reflexion*) sur les marques communes; et 3) l'abstraction (*Abstraktion*) ou la séparation (*Absonderung*) qui permet d'écarter les différences ayant été remarquées dans la comparaison. Ces trois actes logiques permettant de produire la forme d'un concept, Kant les illustre à l'aide de trois représentations d'arbres, celles d'un épicéa, d'un saule et d'un tilleul:

«En comparant tout d'abord ces objets entre eux, je remarque qu'ils diffèrent les uns des autres au point de vue du tronc, des branches, des feuilles, etc ; mais si ensuite je réfléchis uniquement à ce qu'ils ont de commun entre eux, le tronc, les branches et les feuilles-mêmes, et si je fais abstraction de leur taille, de leur configuration, etc. j'obtiens un concept d'arbre»<sup>1</sup>.

Les interprètes de la logique kantienne nous ont appris à nous méfier de ce passage. Le problème de la *Logique* de Jäsche serait en effet qu'elle juxtapose dans un même paragraphe deux concepts très différents de réflexion: une réflexion logique, celle de l'exemple du concept d'arbre, elle-même déjà interprétée de manière restrictive à partir de la doctrine

1 Kant, *Logik*, §6, Ak IX, p. 94; tr. fr. par L. Guillermit, *Logique*, Paris, Vrin, 1989, p. 103.

de Meier et Baumgarten; et une réflexion transcendantale, puisqu'au début du paragraphe, la réflexion a été d'abord définie comme « la prise en considération de la manière dont diverses représentations peuvent être saisies dans *une* conscience ». D'où la critique de l'interprétation « complètement aberrante » faite par Jäsche des notes de Kant relatives à l'origine logique des concepts.

Le §6 du cours de *Logique* a été rédigé par Jäsche à partir de la Réflexion 2876, elle-même vraisemblablement rédigée par Kant entre 1776 et 1780. Relisons cette note, malgré son écriture peu élaborée :

« Origine logique des concepts : 1) par comparaison : [comment dans une conscience] comment elles se rapportent les unes aux autres dans une conscience ; 2) par réflexion (avec la même conscience) : [comment elles se rapportent les unes aux autres dans une conscience en tant qu'identiques ou non] comment différentes représentations peuvent être saisies dans une conscience ; 3) par abstraction : [par] alors on écarte ce en quoi elles diffèrent »<sup>2</sup>.

Dans cette Réflexion, Kant a modifié l'ordre des actes de l'entendement par rapport à la doctrine traditionnelle et les définitions. S'agissant des définitions, il les a même modifiées par deux fois : d'abord par rapport à la doctrine traditionnelle, ensuite par rapport à la première version qu'il en avait lui-même donnée dans la Réflexion. Je prendrai pour objet d'analyses la première de ces modifications, celle qui touche à l'ordre entre les actes de l'entendement : pourquoi et comment Kant l'a-t-il modifié ?

À cette question, plusieurs réponses ont été données, notamment par Max Liedtke et Gerhardt Schwarz, qui ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre.

Selon Liedtke, il serait vain de prétendre apporter à cette question une réponse catégorique et définitive. On peut cependant faire des hypothèses plus ou moins plausibles – celle de Liedtke consistant à dire que Kant a modifié l'ordre des actes de l'entendement pour une raison

2 Kant, R 2876, Ak XVI, p. 555 : « *Logischer Ursprung der Begriffe: 1. durch comparison: [wie sich in einem Bewusstsein] wie sie sich zu einander in einem Bewusstsein verhalten. 2. durch reflexion (mit demselben Bewusstsein): [wie sie sich gegen einander in einem Bewusstsein verhalten als identisch oder nicht] wie verschiedene in einem Bewusstsein begriffen sein können. 3. durch abstraction: [durch] da man das weglasst, worin sie sich unterscheiden* ». Toutes les traductions sans mention de traducteur sont de notre fait.

transcendante<sup>3</sup>. Cette modification s'atteste dans les Réflexions 460 et 461. Il s'agit de remarques au §572 de la *Métaphysique* de Baumgarten, qui traite de la faculté de remarquer des similitudes et des différences. Le paragraphe en question commence ainsi : « Je perçois les identités et les différences entre les choses. Donc j'ai la faculté de les percevoir »<sup>4</sup>. Kant remarque à ce propos dans la Réflexion 461 : « Nous ne percevons pas à proprement parler l'identité et la différence, mais nous les remarquons dans la comparaison »<sup>5</sup>. Liedtke en conclut à juste titre qu'une comparaison doit précéder (même si ce n'est pas dans un sens chronologique) l'acte de remarquer les identités et les différences ; mais la Réflexion 460 ajoute : « Dans la comparaison, nous allons d'abord à l'identité, puis aux différences »<sup>6</sup>. Il s'ensuit que la comparaison, préalable à l'acte même de remarquer l'identité et la différence, s'oriente d'abord sur l'identité, puis sur les différences. L'école de Wolff (en particulier Baumgarten et Meier) avait pourtant enseigné que l'attention se dirige d'abord sur les différences, puis sur les similitudes. Kant ne peut accepter la doctrine de l'école, car d'après lui, nous disposons déjà, avec les catégories *a priori* schématisées, de concepts généraux, qui ne permettent de connaître les différences que si l'on a d'abord subsumé sous elles quelque chose d'homogène comme fondement de l'identité.

On pourrait ici remarquer que ce n'est pas la raison qui est donnée par Kant dans la critique de Baumgarten ; ce que dit Kant, c'est qu'il est plus facile de percevoir les identités que les différences, car la perception de la différence entre deux objets suppose, outre celle de l'existence d'une marque dans le premier objet, celle du non-être de la même marque dans l'autre : « Il est plus difficile de percevoir le non-être de la marque d'une chose que son existence. Donc le pouvoir de distinguer n'est pas

3 M. Liedtke, « Der Begriff der Reflexion bei Kant », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n°48, 1966, pp. 207-216.

4 Baumgarten, *Metaphysica*, 7<sup>e</sup> éd., Halle, 1779, §572, p. 203 : « *Identitates diversitatesque rerum percipio. Ergo habeo facultatem identitates diversitatesque rerum percipiendi* ».

5 Kant, R 461, Ak XV/1, p. 190 : « *Die Einerleiheit und Verschiedenheit nehmen wir eigentlich nicht wahr, sondern bemerken sie bei der Vergleichung* ».

6 Kant, R 460, Ak XV/1, p. 190 : « *In der Vergleichung gehen wir erst auf die Einerleiheit, denn die Unterschiede* ».

aussi facile à mettre en œuvre que la faculté de comparer»<sup>7</sup>. En outre, la question de l'ordre entre comparaison et réflexion se trouve rabattue sur celle des rapports entre *acumen* et *ingenium*, qui est traitée par Baumgarten dans la section V de la *Psychologie empirique*; ce qui ne va pas de soi.

Selon Gerhardt Schwarz, la modification kantienne de l'ordre des actes de l'entendement résulte d'une critique de la psychologie empirique de Meier, elle-même motivée par l'idée de la priorité de la connaissance du tout sur celle des parties dans le système. Cette dernière idée est d'ailleurs tout à fait conforme à ce que dit Meier du système de la connaissance, mais elle n'est plus assumée dans la psychologie empirique, qui fait dépendre l'exercice de la comparaison d'une réflexion préalable :

«L'inversion kantienne de l'ordre entre réflexion (*Nachdenken*) et comparaison (*Überdenken*) est la simple conséquence de la confrontation entre la théorie du système de Meier et la doctrine de l'attention développée dans sa psychologie empirique»<sup>8</sup>.

Bref, Kant aurait découvert une incompatibilité entre psychologie empirique et théorie du système chez Meier, et il aurait fait valoir les droits celle-ci contre celle-là.

On remarquera ici que la problématique méréologique de la priorité entre le tout et les parties ne coïncide que partiellement avec celle du concept; car la marque, n'est pas seulement représentation partielle, mais principe de connaissance ou, comme le dit Meier, principe de conscience. Dans la *Psychologie empirique*, Meier précise en effet que les marques peuvent être considérées d'une double manière: ou bien comme principes de conscience et de clarté de la connaissance, et elles se comportent alors comme des lumières qui illuminent un lieu, ou bien comme représentations de déterminations qu'on rencontre dans les objets de la connaissance, et par lesquelles ils se distinguent les uns des autres<sup>9</sup>.

7 Kant, R 459, Ak XV/1, p. 189: «*Das nicht sein von der nota eines Dinges wird schwerer wargenommen als das Dasein. Also ist die Unterscheidungskraft nicht so leicht zu gebrauchen als das Vergleichungsvermögen*».

8 Gerhard Schwarz, «Der Vorrang des Erkenntnisganzen in Georg Friedrich Meiers Theorie des Systems», in V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, Walter De Gruyter, Berlin, 2001, p. 92.

9 G. F. Meier, *Metaphysik*, tome III, *Die Psychologie*, Halle, 1757, §499, p. 45.

La question que j'examinerai ici est un peu différente: on ne se demandera pas comment Kant a modifié l'ordre, ni même pourquoi il l'a modifié, mais s'il l'a modifié. Pour aborder cette question, on s'attachera à mettre au jour la diversité des sens du concept de comparaison dans la logique traditionnelle, et la variété de ses fonctions. On examinera pour cela le rôle de la réflexion et de la comparaison dans l'analyse des concepts, dans leur définition logique et dans les différentes formes de leur clarification. En quel sens la réflexion et la comparaison permettent-elles de rendre distinct un concept clair? En quel sens la comparaison permet-elle d'augmenter la clarté extensive et intensive d'un concept clair? En quel sens permet-elle de rendre clair un concept obscur?

### 1. Comparaison, analyse des concepts et définition logique

Kant modifie-t-il dans la Réflexion 2876 l'ordre des actes de l'entendement par rapport à la doctrine traditionnelle? Cette Réflexion se rapporte au §259 de l'*Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, qui traite de l'abstraction, laquelle constitue, avec l'expérience et la combinaison arbitraire, l'une des trois manières de former un concept:

«Nous formons un concept par séparation logique (*conceptus per abstractionem logicam formatus*) lorsque nous confrontons des concepts concordants de choses différentes, et que nous nous représentons de manière distincte uniquement les marques qu'ils ont en commun. À cette fin 1) on prend quelques concepts qui sont distincts et semblables en même temps. Par exemple, un animal rationnel et un animal irrationnel; 2) on décompose chacun de ces concepts; 3) on fait abstraction des marques différentes ou on les laisse dans l'obscurité; 4) on rassemble les autres marques dans un concept, par exemple un animal»<sup>10</sup>.

10 G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, §259, p. 71: «Wir machen einen Begriff durch die logische Absonderung (*conceptus per abstractionem logicam formatus*), wenn wir übereinstimmende Begriffe von verschiedenen Dingen gegen einander halten, und die Merkmale, die sie mit einander gemein haben, allein uns deutlich vorstellen. Zu dem Ende 1) nehme man einige Begriffe, die verschieden sind, und ähnlich zu gleicher Zeit. Z. B. ein vernünftiges Thier und ein unvernünftiges Thier; 2) einen jeden derselben zergliedere man §142; 3) die in ihnen verschiedenen Merkmale abstrahire man, oder man verdunkele sie; 4) die übrigen Merkmale fasse man in einem Begriff zusammen, z.B. ein Thier».

Ce qui est remarquable dans ce §259 de l'*Auszug aus der Vernunftlehre*, glosé par Kant dans la Réflexion 2876, c'est que Meier parle de l'abstraction logique, mais qu'il ne dit rien de la réflexion, ni de la comparaison. Quelques mois avant la publication de son *Précis de logique*, Meier avait fait paraître, en janvier 1752, une grande *Vernunftlehre*<sup>11</sup>. Le §292 de la *Vernunftlehre*, dont le §259 de l'*Auszug* donne la version abrégée, n'en dit pas davantage<sup>12</sup>. Il nous apporte cependant sur les deux premières règles quelques précisions qui pourraient nous être utiles.

La première règle énonce qu'on doit commencer par prendre quelques concepts à la fois distincts et semblables; car de concepts entièrement différents, on ne peut séparer aucun concept. Soit par exemple le rien (*Nichts*) et le quelque chose (*Etwas*); le savant le plus perspicace serait bien embarrassé d'avoir à séparer de ces deux concepts un troisième; car précisément, ces deux concepts n'ont rien en commun; mais j'aurai beau prendre cent fois le concept d'homme, je ne pourrai jamais reconnaître ce qui doit en être écarté pour obtenir un nouveau concept. Il faut donc se représenter des concepts, au moins deux, qui soient à la fois distincts et concordants; et lorsqu'on entreprend cette tâche pour la première fois, on ne saurait prendre pour concepts de départ que des concepts empiriques, peu importe à cet égard qu'ils soient issus de l'expérience externe ou de l'expérience interne. Prenons par exemple les concepts de vice et de vertu, qui nous serviront ici de fil conducteur.

La deuxième règle prescrit de décomposer chacun des concepts de départ pour les rendre distincts. C'est par là que l'abstraction logique des concepts se distingue de cette autre espèce d'abstraction, qui n'est pas logique, et que nous mettons en œuvre par l'expérience, au moyen de l'imagination et de l'esprit sensible (*sinnlicher Witz*) – abstraction que Kant nomme dans une note «séparation vulgaire», et qu'il illustre en empruntant à Meier l'exemple du concept de chien<sup>13</sup>. Nous avons

11 Sur le rapport entre la *Vernunftlehre* et son *Auszug*, cf. Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart, Frommann Verlag, 2000, §20, pp. 113 sqq.

12 G. F. Meier, *Vernunftlehre*, Halle, 1752, §292, p. 426-427.

13 Kant, R 2862, Ak XVI, p. 549. Dans le système de datation proposé par Adickes dans son Introduction au volume XIV des *Gesammelte Schriften*, cette réflexion appartient à la phase  $\beta^1$  (1752-semester d'hiver 1755/56). La première des deux dates correspond à la publication de l'*Auszug* et de la *Vernunftlehre* de Meier, la seconde au premier cours de logique de Kant.



depuis l'enfance le concept abstrait d'un chien. Nous avons vu beaucoup de chiens. Sans rendre distincts les concepts de tous les chiens que nous avons pu voir, nous avons peu à peu remarqué la ressemblance entre les chiens et nous sommes parvenus au concept abstrait d'un chien sans la distinction des concepts; mais pour séparer un concept d'une « manière savante » (*auf eine gelehrte Art*), d'une manière « érudite », c'est-à-dire d'une manière philosophique, on doit rendre les concepts distincts. La distinction des concepts est requise pour qu'on puisse voir les marques dans lesquelles les concepts concordent, et celles par lesquelles ils diffèrent. Ainsi par exemple, l'analyse montre que la vertu est une disposition à agir librement conformément aux lois, le vice une disposition à agir librement contrairement aux lois. Il ne restera plus, au terme du processus abstraitif, qu'à écarter les marques différentes, du vice qu'il est contraire aux lois, de la vertu qu'elle leur est conforme, pour former à partir des marques restantes un nouveau concept, celui de disposition à agir librement ou de disposition morale.

La décomposition des concepts n'est plus une méthode de formation des concepts parmi d'autres, qui viendrait pour ainsi dire se surajouter à elles, comme chez Wolff<sup>14</sup>. Elle intervient au cœur de la méthode d'abstraction, comme elle intervient d'ailleurs au sein de la formation des concepts au moyen de l'expérience (*cf.* §290 de la *Vernunftlehre*). Elle est ce qui rend méthodique et logique une manière de former des concepts, qui pourrait aussi bien se passer d'elle, mais qui se condamnerait alors à rester vulgaire.

Avant même de se présenter comme une modification de l'ordre des actes de l'entendement requis pour produire la forme d'un concept, la Réflexion kantienne apparaît comme une modification de leur nombre, c'est-à-dire comme une simplification de la doctrine : la *Zusammenfassung* des marques communes a disparu de l'activité de l'entendement producteur de concepts. On ne peut donc pas dire, avec Max Liedtke, que l'intention de Kant ait été de rappeler, dans cette Réflexion 2876, « le nombre complet des actes de l'entendement qui, d'après Meier,

14 *Cf.* le début de la doctrine du concept dans la *Deutsche Logik*, qui distingue trois méthodes pour obtenir des concepts : la méthode de décomposition qui permet d'obtenir des concepts individuels (§19), la méthode d'abstraction qui permet d'obtenir des concepts généraux (§26) et la méthode de composition arbitraire (§30).

permettent de produire un concept»<sup>15</sup>; car si telle avait été son intention, Kant aurait mentionné, non pas trois actes de l'entendement, mais quatre. Ce qu'on peut dire, en revanche, c'est que Kant a complété les indications du §259 de l'*Auszug*, en explicitant la part que prend l'attention, sous les espèces de la comparaison et de la réflexion, au processus de formation des concepts; mais à quelle étape de ce processus faut-il situer, d'après Meier, l'intervention de la comparaison et de la réflexion? La comparaison est-elle impliquée dans l'activité de «prendre» (*nehmen*) des concepts distincts et semblables à la fois? La réflexion dans celle de «décomposer» (*zergliedern*) ou de résoudre des concepts?

La réflexion et la comparaison sont en réalité toutes deux impliquées dans la décomposition des concepts mentionnée sous la deuxième règle. Comment en effet doit-on s'y prendre pour rendre un concept distinct? Il faut pour cela mettre en oeuvre cinq opérations, qui sont décrites par Meier au §142 de l'*Auszug aus der Vernunftlehre*: 1) on doit d'abord «développer» (*entwickeln*) la connaissance, si celle-ci n'est pas encore claire en nous; et même si elle l'est déjà, on doit quand même la développer, non pas pour faire jaillir la clarté, mais pour l'augmenter; car le degré de clarté requis pour la connaissance distincte n'est pas celui que comporte la connaissance confuse, auquel viendrait simplement s'ajouter la clarté des marques; nous y reviendrons; 2) on doit ensuite «examiner» (*durchdenken*) la connaissance claire ou en développer les marques successivement (*nach und nach entwickeln*), étant entendu que «plus on développe de marques, et meilleures sont les marques qu'on développe, mieux c'est»; 3) «on considère» (*überlegen*) les marques développées, ou on se les représente ensemble comme une connaissance; car dans le cas contraire, nous ne penserions l'objet que par morceaux; ce qui ne constituerait pas encore une connaissance distincte de l'objet dans son ensemble»; 4) «on se représente les marques développées précisément dans le rapport et dans l'ordre où elles se trouvent dans l'objet. Sinon, la connaissance distincte ne concorderait pas avec l'objet, et tout désordre nous jette dans la confusion»; 5) on doit enfin «obscurcir toutes les autres choses et représentations, qui n'ont pas été intégrées dans la

15 M. Liedtke, «Der Begriff der Reflexion bei Kant», *op. cit.*, p. 210.

considération (*Überlegung*), ou en faire abstraction; de sorte que la connaissance ne devienne pas aussitôt confuse»<sup>16</sup>.

Ces cinq opérations, Kant les nomme dans une Réflexion se rapportant au §142 de l'*Auszug*: «*evolvere; reflectere; comparere; coordinare; abstrahere*»<sup>17</sup>. Cette Réflexion, qui appartient à la strate la plus ancienne des notes de Kant sur la logique, ne nous donne encore aucune information sur l'ordre des actes logiques de l'entendement tel que Kant le conçoit; mais elle nous donne une indication assez précieuse sur l'ordre des actes de l'entendement chez Meier tel que Kant le comprend; et il semble qu'il le comprenne assez bien; car «examiner» (*durchdenken*) la connaissance claire, c'est-à-dire en développer successivement les marques, c'est précisément ce que Meier appelle «réfléchir» (*reflektiren*). Le §173 de la *Vernunftlehre* nous donne sur ce point une précision terminologique importante: «On doit examiner (*durchdenken*) la connaissance claire, ou la méditer (*nachdenken*) ou y réfléchir (*reflektiren*)». La réflexion est définie comme une espèce d'attention; car la distinction est la clarté des marques; mais toute clarté est le fait de l'attention, donc la clarté des marques ne peut-être que le fait de l'attention, ou d'une espèce particulière d'attention, qui consiste pour celle-ci à se déployer selon la dimension temporelle de la succession sur les différentes parties de la connaissance. Si nous voulons avoir une représentation distincte de notre âme, nous devons

16 Ces règles de décomposition des concepts reprennent celles énoncées par Wolff, *Deutsche Logik*, §19, tout en apportant quelques modifications: «Nous obtenons un concept distinct lorsque la chose (*Sache*) que nous nous représentons ne comprend pas trop de choses (*Dinge*) différentes, mais que celles que nous y rencontrons se laissent facilement différencier les unes des autres et qu'enfin, tout ce qui peut-être différencié d'une manière ou d'une autre, nous le considérons d'abord séparément (*besonders betrachten*), nous le confrontons ensuite (*eines gegen das andere halten*) et que nous veillons soigneusement (*sorgfältig art geben*) à l'ordre (*Ordnung*) et la connexion (*Verknüpfung*)». Seule la règle d'abstraction n'est pas mentionnée ici. En outre, chez Wolff, c'est la conservation de l'ordre et de la connexion qui constitue le coeur de la méthode, cf: sur ce point la remarque de H. W. Arndt (Wolff, GW I/1, *Deutsche Logik*, Remarque, p. 260). Enfin, les deux conseils donnés au préalable sur le nombre et la nature des marques divergent par rapport aux deux conseils donnés par Meier.

17 Kant, R 2404, Ak XVI, p. 348. Cette réflexion appartient à la phase  $\beta^1$  (1752- semestre d'hiver1755/56).

penser successivement qu'elle a son siège en nous, qu'elle pense, qu'elle désire, qu'elle hait, etc.

Soit; mais s'agissant de la vertu, on ne s'était pas contenté de dire qu'elle consiste en une « disposition à agir librement »; c'eût été pourtant en donner un concept distinct; mais un tel concept de la vertu ne nous aurait pas permis de séparer celui de disposition morale, puisque le vice est lui aussi une disposition à agir librement. Si nous n'avions réfléchi que ces seules marques, nous eussions pour ainsi dire taillé trop large. Nous n'aurions pas formé le concept de disposition morale, nous nous le serions donné dès le départ. Si nécessaire qu'elle soit à la formation des concepts, la distinction des concepts ne suffit pas encore. D'où l'importance de la précision apportée dans l'énoncé de la deuxième règle de l'analyse des concepts. Dans l'exercice de la réflexion, deux conseils doivent être suivis, qui permettent de conférer à la connaissance un degré supérieur de distinction; car il y a distinction et distinction. On essaiera d'abord de mettre au jour dans la réflexion le plus grand nombre de marques possible; ce qui permettra d'atteindre à la distinction extensive ou élargie du concept, qui permettra à son tour de choisir les meilleures marques. Tandis que si l'on se contente d'un petit nombre de marques, comme Wolff précisément le préconise au §19 de la *Deutsche Logik*, le choix sera, sinon impossible, du moins très difficile. On essaiera en outre de développer dans la réflexion les meilleures marques; mais quelles sont les marques les meilleures? Quelles sont celles qui doivent être développées en priorité dans la réflexion pour produire un genre supérieur de distinction?

Le §173 de la *Vernunftlehre* nous donne la réponse suivante :

« On développera de préférence les marques immédiates, affirmatives, importantes et fécondes, suffisantes, nécessaires, les marques internes, et parmi celles-ci, de préférence l'essence [*essentia*], les parties essentielles [*essentialia* ou marques internes nécessaires qui sont la raison des autres marques] et les propriétés [*attributa* ou marques internes nécessaires qui découlent nécessairement de l'essence] ».

Pour mettre un peu d'ordre dans cette liste, où Hegel ne verra qu'un « ramassage fait au hasard » (*ein Auflesen nach Zufall*) de déterminités de la pensée sans rapport avec la détermination du concept comme telle<sup>18</sup>, on

18 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, *La science de la logique*, tr. fr. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 412.

pourra se référer au §499 de la *Psychologie empirique*. Meier précisera en effet que les marques peuvent être considérées d'une double manière: ou bien comme principes de conscience et de clarté de la connaissance, et elles se comportent alors comme des lumières qui illuminent un lieu, ou bien comme représentations de déterminations qu'on rencontre dans les objets de la connaissance, et par lesquels ils se distinguent les uns des autres. En tant que principes de conscience, les marques peuvent, comme tout principe en général (cf. les analyses du principe dans l'*Ontologie*), être divisées en quatre espèces: elles sont médiates ou immédiates, suffisantes ou insuffisantes, importantes ou insignifiantes, fécondes ou infécondes. En tant que «parties distinctives» et déterminations d'objets, elles sont aussi nombreuses qu'il y a de déterminations des choses possibles en général; mais comme les déterminations des choses possibles en général peuvent se ramener à trois espèces, d'après le §49 de l'*Ontologie*, on peut diviser les marques comme parties différentielles d'une triple manière: elles sont absolument nécessaires et invariables (l'essence, les parties essentielles et les propriétés) ou contingentes et variables (déterminations contingentes et relations), propres ou communes, affirmatives ou négatives.

Intéressant pour ce qu'il nous dit des marques qui doivent être développées en priorité dans la réflexion, le texte du §173 de la *Vernunftlehre* l'est aussi pour ce qu'il ne nous dit pas; car si longue et détaillée que soit cette liste, elle est encore incomplète: Meier ne mentionne pas les marques propres, dont il nous dit pourtant dans la *Psychologie empirique* qu'elles sont meilleures que les marques communes. Au fond, tout se passe comme si dans la formation des concepts, la réflexion ne pouvait s'en tenir aux seules marques considérées comme meilleures en général: «Si l'on veut se représenter de la vertu seulement ce qu'elle a de commun avec le vice, par exemple qu'elle est une disposition, saura-t-on ce que c'est que la vertu?»<sup>19</sup>; mais si l'on ne retient de la vertu que la conformité à la loi, comment s'y prendra-t-on pour séparer le concept de disposition morale? La réflexion à l'œuvre dans l'analyse des concepts devra faire preuve de jugement dans l'application de la règle, si elle veut pouvoir retenir en elle les marques communes, qui nous découvrent les concordances des choses. Le concept de réflexion n'est peut-être pas si étroit qu'on a bien voulu le dire: sans doute, la

19 G. F. Meier, *Metaphysik*, tome III, *Die Psychologie*, Halle, 1757, §500, p. 47.

réflexion consiste à diriger l'attention successivement sur les marques de la connaissance; et les marques sont bien d'un certain point de vue des différences du concept, ses «parties distinctives»; mais on ne nous dit pas que la réflexion n'ait à s'occuper que des marques propres, qui nous découvrent la différence des choses; et on ne nous dit même pas même qu'elle ait à le faire en priorité.

Mais poursuivons l'examen des règles de l'analyse des concepts; et venons-en à la troisième règle. Kant a-t-il raison d'identifier l'opération qui suit la réflexion à la comparaison? C'est moins évident; car «considérer» (*überlegen*) les marques développées, c'est-à-dire se les représenter ensemble comme une connaissance, Meier ne l'appelle justement pas «comparer» (*vergleichen*). Le §173 de la *Vernunftlehre* parle de «rapprocher» (*zusammenhalten*) les marques, de les «considérer» (*überlegen*), les «collecter» (*zusammensameln*), les «relier» (*verbinden*), non de les «comparer» (*vergleichen*): «Après que l'on a mis au jour par réflexion (*Nachdenken*) de nombreuses marques claires, on doit ensuite les rapprocher (*zusammenhalten*), les envisager (*betrachten*) prises ensemble comme un tout et les considérer (*überlegen*)»; et Meier d'ajouter: «Par conséquent, comme dans la réflexion (*Nachdenken*) nous nous représentons clairement ces marques successivement, nous devons les recueillir (*zusammensameln*) dans la considération (*Überlegung*), les relier (*verbinden*) entre elles, et diriger notre attention sur elles prises toutes ensemble». Aurions-nous en effet un concept distinct de notre âme, si nous pensions aujourd'hui qu'elle a son siège en nous, demain qu'elle pense, après-demain qu'elle désire? Le §515 de la *Métaphysique* ne parlera pas non plus de comparaison pour désigner cela. Il utilisera le terme «*Überdenken*» comme pendant du «*Nachdenken*»: «Par la réflexion (*Nachdenken*), nous décomposons et divisons le tout dans notre esprit, et par l'*Überdenken*, nous recomposons (*zusammensetzen*) les parties et nous en faisons une représentation tout entière»<sup>20</sup>.

La traduction kantienne pourrait-elle du moins s'autoriser de Baumgarten? C'est très vraisemblable, puisque chez Baumgarten, «*Überlegung*» ne traduit pas «*comparatio*», mais «*reflexio*», comme l'indique la première phrase du §626 de la *Métaphysique*: «L'attention dirigée successivement sur les parties du tout de la perception est la réflexion (*Überlegung*). L'attention à toute la perception, après réflexion,

20 G. F. Meier, *Die Psychologie*, §515, p. 70.

est la comparaison (*Vergleichung, Zusammenhalten*)<sup>21</sup>. De ce point de vue, Kant qui utilise dans la Réflexion 2876 «*Überlegung*» comme équivalent de «*reflexio*» suit l'usage de Baumgarten<sup>22</sup>. En outre, dans la deuxième phrase du passage, Baumgarten emploie bien «comparaison» comme équivalent de «rapprochement». La comparaison, indifféremment nommée par Baumgarten *Vergleichung, Zusammenhalten* ou *comparatio*, désigne bien l'attention en tant qu'elle se dirige après-coup sur le tout de la perception. Reste que le texte de la *Vernunftlehre* n'emploie jamais, pour désigner cette espèce d'attention, le terme *Vergleichung*, et qu'il n'a pas vraiment de raisons de le faire. On se souviendra en effet que les notes de Baumgarten donnant la traduction allemande de certains termes techniques sont un ajout de la quatrième édition de la *Métaphysique* – la dernière qui parut du vivant de Baumgarten, celle aussi qui fut utilisée par Kant dans ses cours de métaphysique, mais qui date de 1757.

Ces analyses de la «considération» ne permettent donc pas de justifier l'équivalence établie par Kant entre «*überlegen*» et «*comparere*». On trouve cependant une analyse plus fouillée de ces actes dans l'esthétique, publiée quelques années plus tôt sous le titre *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*<sup>23</sup>, et rédigée à partir du manuscrit, communiqué à son élève par Baumgarten, de ce qui allait devenir l'*Esthétique* (1750); et c'est conformément aux règles énoncées dans la deuxième partie de l'*Esthétique* qu'il convient, selon les indications du §173 de la *Vernunftlehre*, de réfléchir (*nachdenken*) sur une connaissance, et d'en considérer (*überlegen*) les marques, pour rendre cette connaissance distincte. La doctrine de la formation des concepts présuppose donc l'esthétique. Plus précisément, elle présuppose cette partie de l'esthétique théorique qui traite de la belle connaissance en particulier du point de vue de son objet ou, ce qui revient au même, du point de vue de la faculté de connaître par laquelle est produite la connaissance. La logique présuppose l'esthétique, non seulement parce que, comme le rappelle

21 A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §626, p. 219: «*Attentio in totius perceptionis partes successive directa est reflexio (Überlegung). Attentio ad totam perceptionem post reflexionem est comparatio (Vergleichung, das Zusammenhalten)*».

22 Kant, R 2876, Ak XVI, p. 556: «*Reflexio: Überlegung des Zusammenhangs zur Einheit des Begriffs*».

23 G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, tome 2, 1749, §283 sqq.

le §5 des *Anfangsgründe*, « nos premiers concepts sont sensibles et la *Vernunftlehre* montre comment nous les rendons distincts », mais parce que pour rendre distincts les concepts sensibles, les facultés inférieures de connaître sont elles-mêmes mobilisées et qu'elles doivent donc être perfectionnées, selon les règles de l'esthétique. Le perfectionnement des facultés inférieures de connaître n'est pas seulement requis pour parfaire les belles connaissances qui en sont les produits. Il concourt également à la perfection de la connaissance rationnelle et distincte, et à la formation des concepts.

Ce qui soulève tout de même une difficulté au regard de la détermination de la logique générale comme logique *pure*. La réflexion et la comparaison sont des espèces de l'attention, elle-même comprise comme la faculté de se représenter certaines représentations plus clairement que d'autres. Au §283 des *Anfangsgründe*, Meier écrit en effet : « Nous apercevons que toutes les autres facultés inférieures de connaître, en dehors de l'abstraction, ne sont rien d'autre que des espèces particulières de l'attention ». On ne retient généralement de ce passage que l'indication finale faisant de l'attention la faculté générique, dont la réflexion et la comparaison sont des espèces particulières<sup>24</sup> ; mais si l'on considère que ce qui est dit ici vaut pour la réflexion et la comparaison, il faut alors admettre que celles-ci se rangent dans la classe des facultés inférieures de connaître. Elles relèvent donc d'une logique appliquée, qui considère l'entendement dans sa combinaison avec les autres facultés de l'esprit qui concourent à ses actions et le font dévier de sa direction : « Dans la logique pure, nous séparons l'entendement des autres facultés de l'esprit et nous considérons uniquement ce qu'il fait par lui-même »<sup>25</sup>. Elles relèvent d'une logique appliquée comprise comme représentation des règles de l'usage nécessaire de l'entendement *in concreto*, c'est-à-dire sous les conditions contingentes du sujet qui ne sont données qu'empiriquement – logique appliquée dont Kant dit dans l'Introduction à la *Logique transcendantale* qu'« elle traite de l'attention, de ses obstacles et de ses effets » (B79).

Si le renvoi à l'esthétique ne va pas sans poser de problème dans la perspective d'une logique pure, il nous apporte cependant quelques

24 Cf. notamment M. Liedtke, *op. cit.*, p. 210.

25 Kant, *Logik*, Ak IX, p. 18 ; tr. fr. Vrin, p. 17.



précisions sur la réflexion, la comparaison et la nature de l'ordre établi entre elles. Comment Meier caractérise-t-il la réflexion dans ce texte ?

« La première espèce d'attention est la réflexion (*die Reflexion*) ou, comme on peut aussi l'appeler, la méditation (*das Nachdenken*) ou l'examen (*das Durchdenken*) d'une chose. Nous réfléchissons (*nachdenken*) sur une chose lorsque nous dirigeons successivement notre attention sur les différentes parties d'un seul et même tout »<sup>26</sup>.

Soit par exemple la description de l'amour qu'on trouve chez Térence, dans la bouche de Parménon, l'esclave de Phèdre :

« Ce qui n'a en soi ni raison ni mesure, on ne saurait y appliquer les règles de la raison. Il y a dans l'amour toutes sortes de maux : injures, soupçons, brouilleries, trêves, puis encore des querelles, suivies de nouveaux accommodements. Prétendrait-on rendre stable à force de prudence ce qui est l'incertitude même ? On n'y réussirait pas plus que si l'on voulait extravaguer avec sagesse. A l'heure qu'il est, parce que vous avez du dépit vous vous dites : –Moi, j'irais la retrouver ! Elle qui pour lui ! Elle qui me ! Elle qui n'a pas ! Laisse-moi faire : j'aimerais mieux mourir. Elle saura quel homme je suis ! » Vaines paroles ! Il suffira, je gage, d'une petite larme hypocrite, qu'elle aura eu grand peine à faire sortir de force et en se frottant les yeux tant qu'elle aura pu, d'une petite larme, dis-je, pour éteindre ce courroux ; et vous serez le premier à vous donner tort, le premier à lui demander qu'elle vous inflige un supplice »<sup>27</sup>.

Toute cette représentation de l'amour n'est possible que si l'on fixe son attention successivement sur ce qu'il y a de divers (*das Verschiedene*) et de multiple (*das Mannifaltige*) dans l'amour. Porter son attention successivement sur les injures, les soupçons, les brouilleries, les trêves, puis encore les querelles, suivies de nouveaux accommodements, c'est réfléchir à l'amour.

Comment Meier caractérise-t-il la considération dans ce texte ? *L'Esthétique* donne raison à Kant, comme interprète de Meier, en introduisant le terme « *comparatio* » comme équivalent latin de la « considération » (*Überlegung*), pour désigner l'attention en tant qu'elle se dirige sur le tout de la représentation. La deuxième espèce d'attention, Meier l'appelle en effet ici

26 G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, §301.

27 Térence, *L'Eunuque*, acte I, scène 1 ; tr. fr. par V. Bétolaud, in *Les comédies de Térence*, Paris, Garnier, 1863, p. 301 ; cité par G. F. Meier, in *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, §301, p. 99.

« la considération (*Überlegung*), le rapprochement (*Zusammenhalten*) des idées (*comparatio*), lorsque, après la réflexion, nous portons notre attention d'un seul coup sur différentes parties découvertes du tout, ou lorsque nous nous représentons clairement le tout avec toutes ses parties en même temps »<sup>28</sup>.

Iris est une femme élégante; elle veut mettre une parure précieuse. Elle passe plusieurs heures à observer et à choisir une à une toutes les parties de sa parure, de la tête aux pieds. Jusqu'ici, Iris réfléchit à son apparence; mais ayant fini de s'habiller, voilà qu'elle se regarde tout entière dans le miroir, elle fait attention à toute son apparence; ici commence la considération (*Überlegung*). La considération représente la plus grande perfection de l'attention; elle en est le couronnement; ce qui signifie qu'Iris ne pourrait pas considérer son image dans le miroir, si elle n'avait pas passé plusieurs heures à réfléchir préalablement à son apparence; car la considération présuppose toujours la réflexion: « Plus parfaites sont l'attention et la réflexion, plus parfaite est la considération » (§309).

Quelle est la nature de l'ordre ainsi établi entre la réflexion et la comparaison? On a pu écrire que, chez Kant en tout cas, cet ordre est davantage celui de l'accomplissement factuel des actes que celui des conditions qui déterminent leur structure interne<sup>29</sup>; mais cet ordre est-il purement factuel? Au §283 des *Premiers principes*, Meier caractérise cet ordre d'une quadruple manière. Il s'agit d'abord de l'ordre naturel selon lequel s'exercent les facultés de connaître et selon lequel elles peuvent être perfectionnées. Les facultés inférieures de connaître doivent être développées avant les facultés supérieures, l'entendement et la raison; mais toutes les facultés inférieures de connaître, en dehors de l'abstraction, ne sont rien d'autre que des espèces de l'attention. Le perfectionnement des facultés inférieures de connaître ne peut donc se faire que selon les règles qui président à celui de l'attention: « nous voulons suivre la nature », écrit Meier, ce qui signifie que l'esthétique heuristique devra traiter d'abord de l'attention et des manières de la parfaire. Il s'agit en outre d'un ordre génétique, dont nous sommes instruits par l'expérience; c'est l'ordre dans lequel nos facultés se

28 G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, §308.

29 Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 1977, p. 231; tr. fr. par E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, p. 214.

développent depuis notre naissance; car «l'expérience nous apprend que, depuis la naissance, les pouvoirs de notre âme ne se développent pas tous en même temps et d'un seul coup, mais que la nature suit un certain ordre». D'où la possibilité de distinguer les âges de la vie à partir des différentes espèces de l'attention naturelle: dans l'enfance et dans la première jeunesse, on ne trouve que l'attention, la réflexion (*Reflexion*) est imperceptible, et de la considération (*Überlegung*), on ne trouve aucune trace; dans la jeunesse et à l'âge adulte, la réflexion naturelle (*natürliche Nachdenken*) se manifeste dans toute sa vigueur; et la considération naturelle est le privilège de l'âge mûr<sup>30</sup>. Cet ordre est aussi méréologique, puisque les facultés qui viennent en premier «peuvent être considérées comme les parties de celles qui viennent ensuite»: la comparaison ne s'oppose pas tant à la réflexion qu'elle ne la comprend comme une de ses parties. Enfin, c'est un ordre pédagogique; car celui qui veut parfaire l'ensemble de sa faculté de connaître sensible saura par où commencer sa propre éducation :

«Cet ordre a aussi l'avantage d'apprendre à celui qui veut parfaire la totalité de sa faculté de connaître sensible où il doit commencer et quelle faculté il doit parfaire plutôt qu'une autre».

Ainsi donc, la réflexion et la comparaison interviennent, dans cet ordre naturel, dans la formation des concepts par abstraction en tant qu'elles produisent la distinction, et qu'elles la portent à ce degré de raffinement en quoi consiste la distinction complète (*cognitio complete distincta*); car le concept de vertu, dont nous étions parti pour former le concept général de «disposition morale», n'avait pas seulement été rendu distinct par l'analyse. En définissant la vertu comme «disposition à agir librement conformément aux lois», Meier en avait donné un concept *complètement* distinct; c'est-à-dire que dans l'analyse du concept, il s'était laissé guider par l'exigence de mettre en évidence dans le concept autant de marques qui, prises toutes ensemble, ne se retrouvent pas ailleurs. Sans doute, certaines des marques de la vertu se retrouvent dans le concept du vice; il y a des marques communes; mais prises toutes ensemble, ces quatre marques ne se rencontrent qu'en elle; elles

30 G.F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, tome II, §311, p. 113.

en rendent complètement distinct le concept<sup>31</sup>; ce qui est d'ailleurs conforme à la doctrine de Baumgarten :

« Plus je fais attention à une chose, réfléchissant et comparant, plus sa connaissance est distincte quant à l'extension. Plus je fais attention aux marques elles-mêmes d'une chose distinctement connue, réfléchissant et comparant, et plus je fais abstraction de celles qui ne sont pas comparées, plus sa connaissance est pure »<sup>32</sup>.

En faisant de la comparaison un préalable à la réflexion, Kant semble donc bien renverser l'ordre immuable que la nature a établi entre elles. Est-ce là cependant le seul sens du concept de comparaison ? La comparaison consiste-t-elle uniquement à réunir les parties entre elles et le tout avec ses parties ? Meier n'hérite-t-il pas de Baumgarten d'un concept plus riche de comparaison ?

## 2. Comparaison, vivacité de la connaissance et explication esthétique

La comparaison n'intervient pas seulement dans l'analyse des concepts ; elle n'a pas pour seule fonction de rendre ceux-ci distincts. Elle joue un rôle décisif dans leur clarification : elle permet de rendre une connaissance claire, elle permet même de lui procurer ce degré supérieur de clarté nommé vivacité de la connaissance ; et nous avons vu que dans l'analyse des concepts, avant même de réfléchir et de comparer, il fallait développer la connaissance pour la rendre claire ; et que si celle-ci était déjà claire, il fallait quand même la développer, non pas pour faire jaillir la clarté, mais pour l'augmenter. Ce surcroît de clarté peut désigner deux choses pour un disciple de Baumgarten : ou bien la clarté extensive de la connaissance, c'est-à-dire sa « vivacité » (*Lebhaftigkeit*), qui réside dans le nombre de marques développées ; ou bien la clarté intensive de la

31 On distinguera ici la « connaissance complètement distincte » de la vertu (*cognitio complete distincta*) de sa connaissance adéquate (*vollständige Erkenntnis- cognitio adequata*) qui consisterait à pousser plus loin l'analyse, et à définir la disposition elle-même comme « facilité ou aisance (*Leichtigkeit*) à agir acquise par l'exercice ». (Cf. *Auszug aus der Vernunftlehre*, §147, p. 39 ; *Vernunftlehre*, §179, p. 235)

32 Baumgarten *Metaphysica*, §635 : « Quo magis ad rem attendo reflectens & comparans, hoc sit eius intellectio extensive distinctior. Quo magis ad intellecti notas iterum attendo, reflectens & comparans, quoque magis a non comparatis abstraho, hoc intellectio producitur purior ».

connaissance, c'est-à-dire sa « force » (*Stärke*), qui réside dans la grandeur (*Grösse*) et la clarté des marques; mais comme la clarté des marques est la distinction, il ne reste que deux moyens d'augmenter la clarté d'une connaissance tout en la laissant provisoirement à sa confusion: lui procurer la vivacité en jouant sur le nombre des marques; ou lui conférer cette part de clarté intensive et proprement logique qui réside, non pas dans le nombre des marques, ni même dans leur clarté, mais dans leur grandeur. Comment la comparaison peut-elle contribuer à rendre une connaissance plus claire?

Nous nous limiterons ici à l'examen de la clarté extensive. Une des fonctions de la comparaison consiste à utiliser une représentation pour en rendre une autre plus claire, et même plus vive, c'est-à-dire qu'elle consiste à l'utiliser comme un argument éclairant ou illustratif. Ainsi, Baumgarten définit dans *l'Esthétique* la comparaison au sens large comme une figure illustrative, et même comme la figure illustrative fondamentale d'où procèdent toutes les autres. Qu'est-ce qu'un argument éclairant? Dans les logiques rhétoriques du XVIII<sup>e</sup> siècle, on distingue généralement quatre types d'arguments: les *argumenta logica, rhetorica, ethica* et *pathetica*; et l'on subdivise les premiers en *argumenta explicantia, probantia, illustrantia* et *applicantia*.<sup>33</sup> On assiste également à certaines tentatives pour ramener ces types d'arguments à un petit nombre d'arguments fondamentaux. Dans son premier manuel de rhétorique, le *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst* (1729), Gottsched distingue quatre types de propositions subordonnées: celles qui permettent d'expliquer (*erklären*) la proposition principale, celles qui permettent de l'éclaircir (*erläutern*), celles qui permettent de la prouver (*beweisen*) et celles qui permettent de toucher l'auditoire (*rühren*), en

33 Cf. sur ce point Klaus Petrus, *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997, p. 62, note 90. L'auteur renvoie notamment à Friedrich Andreas Hallbauer, *Anweisung zur verbesserten Teutschen Oratorie*, Jena, 1725, §7, p. 260 qui critique cette division et propose de lui substituer la dichotomie entre *argumenta probantia* et *illustrantia*. Cf. aussi Johann Andreas Fabricius, *Philosophische Oratorie*, Leipzig, 1724, chap. 2, §3, p. 49 qui mentionne la division des arguments en *realia* et *personalia*, des *realia* en *docentia* et *persuadentia*, des *personalia* en *conciliantia* et *commoventia*, des *docentia* en *explicantia, probantia, illustrantia* et *applicantia*; et qui propose de lui substituer la division en *argumenta probantia, illustrantia* et *pathetica*.

suscitant chez lui une émotion<sup>34</sup>. Les explications ne sont utiles que si la proposition principale n'est pas claire et distincte par elle-même. Elles peuvent être historiques, si elles fournissent des informations sur les circonstances permettant d'éclairer un événement, ou philosophiques, lorsqu'elles décrivent les termes et les choses obscures ; celles-ci constituent des « descriptions logiques », qui obéissent aux règles de la *Vernunftlehre*. Quant aux éclaircissements, ils contribuent également à la distinction de la proposition principale, mais d'une manière très différente : il s'agit d'exemples, de comparaisons (*Gleichnissen*), d'antithèses, de témoignages de personnes illustres, de proverbes, etc

Cette doctrine rhétorique des arguments d'origine luthérienne est reprise par Meier au §125 des *Anfangsgründe*, qui définit un argument comme une représentation en tant qu'elle est suivie de certains effets dans l'âme, ou en tant qu'elle est douée d'une certaine force ; et il distingue quatre espèces d'arguments esthétiques : les arguments probants (*beweisende Argumente* ou *argumenta probantia*) qui rendent une représentation certaine ; les arguments touchants (*bewegende Argumente* ou *argumenta moventia*) qui, agissant sur la faculté de désirer, confèrent une vie à la connaissance ; les arguments explicatifs (*erläuternde Argumente* ou *argumenta explicantia*) qui rendent une connaissance plus claire ; et les arguments qui combinent deux des fonctions précédentes, ou toutes les trois ; mais parmi les arguments explicatifs, ceux qui rendent une connaissance, non seulement plus claire, mais plus vive, et qui sont les meilleurs, il les appelle « arguments éclairants », « illustratifs » ou encore « dépicatifs » (*erleuchtende Argumente* ou *argumenta illustrantia, pingentia*).

Or il y a trois manières de produire un argument éclairant, trois manières d'augmenter la vivacité d'une connaissance, et trois sens de la comparaison au sens large. Pour produire et cultiver la vivacité des idées, on peut d'abord s'attacher à penser les concepts inférieurs, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas du tout abstraits, ou bien ceux qui le sont dans un moindre degré ; ce qui peut se faire d'une double manière, d'après le §127 des *Anfangsgründe* : ou bien en substituant des concepts inférieurs

34 J. Ch. Gottsched, *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, Hannover, 1729, chap. 2, §2, p. 15. Sur les sources luthériennes de cette distinction, cf. Andres Strassberger, *Johann Christoph Gottsched und die philosophische Predikt*, Siebeck, Tübingen, 2010, p. 184 sqq.

aux concepts supérieurs, ou bien en reliant le concept supérieur au concept inférieur qu'il comprend sous lui, et en se les représentant simultanément. D'où un premier sens de la comparaison, comprise comme liaison du plus grand et du plus petit; mais la substitution est elle-même une espèce de comparaison, puisque la substitution ne peut exercer sa fonction d'éclaircissement d'une connaissance que si elle est capable d'éveiller en nous la représentation de ce à quoi un nouveau concept est substitué. La substitution des idées n'est pas confusion (*Vertauschung*) des idées; elle est une liaison cachée ou cryptée, qui demande à être décodée ou exposée. Elle constitue de ce fait une comparaison à part entière, comme c'est aussi le cas chez Baumgarten: la «*substitutio*» est au même titre que la «*coniunctio*» un «argument illustratif par comparaison» (*argumentum illustrans a comparatione*), que certains appellent argument par médiation (*a meditatione*), mais que Baumgarten préfère appeler une figure (*figuram*), une comparaison (*comparationem*) ou une liaison (*collationem*) au sens large<sup>35</sup>.

Une deuxième manière d'augmenter la vivacité d'une connaissance est la comparaison comprise comme assimilation (*assimilatio*), ou comparaison du semblable avec le semblable. Toutes les choses en effet qui concordent ou conviennent entre elles (*übereinstimmen*), soit parce qu'elles sont semblables, ou parce qu'elles sont égales, ou parce qu'elles sont les deux à la fois, contiennent des marques homogènes. D'où il suit que si l'on en connaît une clairement, on connaîtra aussi les propriétés et les dimensions de l'autre, et l'on aura de celle-ci une connaissance plus claire; mais lorsqu'on se représente simultanément deux choses convenant entre elles, on ne pense pas seulement chacune d'elles, mais aussi leur similitude, leur égalité, leur convenance, leurs rapports. C'est dire que notre connaissance ne devient pas seulement plus claire, mais plus vive, puisque le nombre de marques s'en trouve augmenté. On peut donc augmenter la vivacité d'une connaissance en se représentant des choses qui sont ou bien égales ou bien semblables ou bien concordantes; ce qui peut se faire d'une double manière, d'après le §133 des *Anfangsgründe*. On peut d'abord penser en même temps la chose même et celle qui convient avec elle; et la liaison du semblable avec le semblable s'appelle alors «comparaison» (*Gleichnis*) ou «argument illustratif par similitude» (*argumentum illustrans a simili*). Une comparaison

35 Cf. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt, 1750, §734.

peut être plus ou moins longue. On trouve chez Horace beaucoup de comparaisons brèves : «Toi en effet qui me commandes, malheureux tu obéis à d'autres, déclare l'esclave d'Horace à son maître à l'occasion des Saturnales; et tu es même comme un pantin qui se meut par des fils étrangers»<sup>36</sup>. Virgile préfère quant à lui développer ses comparaisons, ou orner admirablement celles qu'il trouve dans Homère :

«Et comme un fort sanglier, par la morsure des chiens chassé de ses hautes montagnes – le Vésulus couvert de pins l'a protégé longtemps, longtemps aussi, peut-être, les marais laurentes, nourri dans leurs champs de roseaux – lorsqu'on est arrivé dans l'enceinte des filets, s'est ramassé sur lui-même, a poussé un grondement farouche, hérissé ses épaules, personne n'a plus le courage soit de se colérer, soit d'approcher plus près, mais ils le pressent de leurs javelots et de leurs cris qu'ils poussent de loin sans s'exposer. De même, parmi ceux dont Mézence a suscité la juste haine, personne n'est tenté de courir sur lui fer au poing, ils le harcèlent à distance de leurs traits, de leurs bruyantes clameurs»<sup>37</sup>;

mais on peut produire un argument éclairant de manière beaucoup plus ramassée, en substituant à la chose que l'on veut éclaircir une autre qui est avec elle dans un rapport de similitude, de convenance ou d'égalité. D'où un deuxième sens de l'assimilation, comprise non plus comme réunion du semblable, mais comme substitution du semblable; et cette substitution des idées, où l'on n'a de la chose représentée qu'une «idée indirecte et impropre», n'est rien d'autre que ce qu'on appelle métaphore.

Enfin, on peut augmenter la vivacité d'une connaissance grâce à la comparaison comprise comme antithèse, en l'opposant à une autre. Des choses opposées sont en effet différentes parce que ce que l'on affirme de l'une, on doit le nier de l'autre. D'où il suit que toutes les choses opposées sont ou bien dissemblables, ou bien inégales, ou bien les deux à la fois. Toutes les différences, dissemblances, inégalités sont des rapports. Lorsqu'on pense simultanément deux choses opposées, on ne pense pas seulement chacune d'elles pour elle-même, mais chacune d'elles avec ses rapports. On peut donc éclaircir ou illustrer esthétiquement une idée en pensant une chose et son contraire; ce qui peut se produire d'une double manière, d'après le §134 des *Anfangsgründe*. On peut d'abord penser la chose même et, à côté d'elle et en même temps qu'elle, son contraire;

36 Horace, *Satires*, Livre II, Satire VII, vers 55-56.

37 Virgile, *Enéide*, Livre X, vers 723 sqq; tr. fr. p. 321.



ce qui donne lieu à un premier type de comparaison selon la différence, nommé « éclaircissement du contraire » (*Erleuterung vom Gegentheile*) ou « antithèse » (*argumentum illustrans a contrario et opposito, antitheton*). Lorsque Haller veut faire comprendre à Doris, avec toute la vivacité dont il est capable, que sans doute, elle pourrait avoir cent amants bien plus nobles que lui, mais qu'il l'a met au défit d'en trouver un qui saura l'aimer autant que lui, voici ce qu'il lui dit :

« Tel prônera ses aïeux ; tel autre brillera d'un lustre acheté ; tel enfin peindra délicatement sa flamme ; chacun vantera quelque chose : pour moi, je n'ai à t'offrir que ce cœur que le ciel m'a donné. Ne te fie pas aux amants ; souvent ils ont beaucoup de feu dans leurs paroles, et peu de sentiment dans le cœur. L'un aime l'éclat qui t'environne ; l'autre t'aime parce que tout le monde t'aime ; un autre ne cherche en toi que son plaisir. Pour moi j'aime, comme on aimait avant que la bouche sût feindre des soupirs imposteurs, avant que les serments de fidélité devinssent un art. Mes yeux ne sont tournés que sur toi ; de tout ce qu'on estime en toi je ne demande que ta faveur »<sup>38</sup>.

On peut en outre, au lieu de la chose même, penser son contraire, mais de telle manière que la pensée du contraire éveille en nous nécessairement celle de la chose ; d'où l'espèce substitutive correspondante de l'antithèse, nommée « renversement des concepts » (*Vertauschung*), « simulation » (*Verstellung*) ou « ironie ». L'esclave d'Horace se moque ainsi de son maître adultère, qui a risqué d'abandonner sa vie et sa réputation à un mari offensé :

« As-tu échappé au danger, tu profiteras, je pense, de la leçon pour t'en garder à l'avenir ? Non, tu iras chercher une occasion nouvelle de terreurs et de perte. Esclave, toujours esclave ! Voit-on la bête sauvage, échappée à sa chaîne, la venir reprendre ? »<sup>39</sup>.

La comparaison est donc une figure illustrative qui permet, par liaison ou par substitution, d'augmenter la vivacité d'une connaissance. Cependant, la vivacité n'est que la clarté extensive de la connaissance ; c'est une perfection esthétique qui sans doute peut appartenir à la connaissance savante, mais seulement en tant que celle-ci n'est pas exclusivement logique. La vivacité peut se trouver dans un concept

38 Albrecht von Haller, *Versuch von Schweizerischen Gedichten*, 2<sup>e</sup> éd., Bern, 1734 ; tr. fr. par Tschärner, *Poésies de M. Haller*, Berne, 1760, p. 108.

39 Horace, *Satires*, Livre II, Satyre VII, vers 68-71.

savant, mais en en tant qu'il constitue, par-dessus le marché, une belle connaissance. On pourrait donc se demander si c'était bien là le surcroît de clarté que réclamait Meier pour la connaissance claire, avant que celle-ci ne soit prise en charge par la réflexion et la comparaison comme liaison du tout et des parties, afin d'être analysée et rendue suffisamment distincte. Cette clarté extensive est-elle effectivement requise pour la distinction des concepts? Après tout, une connaissance peut-être très vive et parfaitement confuse.

Il convient ici de souligner que l'originalité de Meier est précisément de ne pas opposer la vivacité du concept et ses perfections proprement logiques. La vivacité de la connaissance n'est nullement incompatible avec sa distinction, tant s'en faut. D'abord, parce que le développement des concepts distincts présuppose la formation des concepts esthétiques, comme l'a justement remarqué Uwe Möller dans son étude sur la tradition rhétorique et la poétique au début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. En outre, Meier combat l'idée selon laquelle les belles pensées se caractériseraient par un néant de distinction, comme si l'on n'y trouvait que de la confusion. Il défend au contraire l'idée que la vivacité des représentations engendre la distinction, même si c'est de manière indirecte, comme on le voit au §121 des *Premiers principes*. Un concept en effet est distinct lorsqu'il contient des marques et des parties claires. Si un objet de pensée contient beaucoup de parties, dont chacune est pensée vivement (*lebhaft*), il en résulte un concept distinct. L'entendement est la faculté de «faire des concepts distincts» (il faudrait distinguer ici avec Kant former un concept distinct et rendre un concept distinct), et on l'appelle «bel entendement» pour autant qu'il produit des concepts distincts composés de nombreuses marques vives<sup>41</sup>. D'où il suit que la distinction des concepts est parfois une conséquence nécessaire de la vivacité esthétique

40 Uwe Möller, *Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. Studien zur Gottsched, Breitinger und G. Fr. Meier*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1983, en particulier p. 52 et 96.

41 Sur le bel entendement, cf. aussi G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 1748, §219, p. 515 : «Parce qu'il est absolument nécessaire, dans la belle pensée, en tant qu'on y représente en les peignant les parties d'un tout, de rendre distinct le concept du tout, une tête spirituelle doit nécessairement posséder une faculté de faire des concepts distincts, qui sont composés de nombreuses marques vives (*lebhaft*). On appelle cette faculté le bel entendement (*intellectus pulcher*)».

– distinction à laquelle celui qui veut penser de la belle manière ne peut ni ne doit faire obstacle : il doit bien plutôt l'employer comme un moyen pour dépeindre les parties d'un tout. Le concept de la Renommée formé par Virgile au livre IV de l'*Énéide* est un concept distinct :

« La Renommée, un mal plus que tout autre prompt, il prend vigueur par le mouvement et en allant acquiert des forces ; petites d'abord par crainte, bientôt elle s'élève dans les airs, ses pas foulent le sol, sa tête se cache dans les nues. La Terre, sa mère, irritée par le courroux des dieux l'enfanta, dit-on, comme la dernière sœur de Césus et d'Encelade, forte de la rapidité de ses pieds, de ses ailes, monstre horribles, démesuré : autant il a de plumes sur le corps, autant d'yeux vigilants – ô prodige – sous chacune, et autant de langues, autant de bouches qui parlent, autant d'oreilles qui se dressent. La nuit, elle vole entre ciel et terre à travers l'ombre, stridente, et jamais à l'invite du doux sommeil n'incline ses yeux ; pendant le jour, elle se poste pour guetter ou sur le faite d'un toit ou sur de hautes tours, elle sème l'effroi dans les grandes cités, aussi acharnée à tenir ce qu'elle imagine ou déforme que messagère de la vérité »<sup>42</sup>.

Reste que Kant prend sur ce point ses distances avec Meier ; et que la comparaison sensible qui confère sa vivacité au concept ne peut être considérée par lui comme un acte logique de l'entendement. Kant refuse cette relation entre la vivacité, en tant que perfection esthétique de la connaissance et la distinction, perfection logique :

« Plus profonde est la distinction d'une connaissance, plus s'estompe en elle la vivacité ; plus vive est une connaissance, plus elle est superficielle. On obtient la vivacité d'une connaissance à l'aide d'une grande liaison (*Verbindung*) ; mais on obtient la distinction d'une connaissance lorsqu'on cherche à la produire au moyen d'une grande séparation (*Absonderung*). On rend vivante une connaissance par des marques coordonnées, mais on la rend profondément distincte par des marques subordonnées. La distinction extensive est liée à la vivacité de la connaissance, mais la distinction en profondeur d'une connaissance est liée à sa sécheresse, son aridité (*Trockenheit*) »<sup>43</sup>.

Comment le poète fait-il pour décrire le Printemps ? Il choisit de le représenter avec vivacité par un ensemble de marques coordonnées ; il évoque les fleurs qui éclosent, le vert des forêts, les troupeaux sautillants,

42 Virgile, *Énéide*, Livre IV, vers 173 sqq ; tr. fr. par Jacques Perret, Gallimard, 1991, p. 136-137 ; cité par G. F. Meier, *op. cit.*, §121, p. 261-262.

43 Kant, *Logik Blomberg*, Ak XXIV, p. 126

les rayons du soleil, le beau temps charmant, la renaissance de toute la nature. Dans toute l'éloquence et la poésie, on essaie de fournir les marques coordonnées qu'on aperçoit immédiatement dans les choses, pour procurer au concept sa vivacité. Le philosophe se représente la chose dans une profonde distinction. Il ne relève de la chose qu'une seule marque; il en écarte les autres, car il cherche les marques des marques et les raisons des marques qu'il pense dans les choses; c'est sa raison qui est ici à l'oeuvre. La forme de la connaissance est donc tout à fait différente, selon qu'on se représente la chose au moyen de marques subordonnées, ou selon qu'on se la représente au moyen de marques coordonnées. L'esthétique s'occupe seulement de peindre les choses et de les rendre distinctes au moyen des marques coordonnées; mais la raison remonte d'une marque à l'autre, en écartant de nombreuses marques coordonnées, conférant ainsi une certaine sécheresse à la connaissance. Le poète et l'orateur connaissent beaucoup de peu de choses; mais le philosophe considère beaucoup de choses, et il connaît peu de beaucoup de choses. Ses connaissances sont donc générales, elles ne portent pas simplement sur des objets individuels, mais sur leurs espèces. Sans doute, il ne se représente que quelques marques, mais c'est dans une profonde distinction qu'il se les représente.

Ainsi donc, la comparaison comme argument illustratif permettant d'éclaircir la connaissance, et de lui procurer un degré supérieur de clarté extensive, intervient bien chez Meier préalablement à la réflexion et la comparaison qui la prennent en charge pour la rendre distincte. Pour rendre un concept distinct, il ne suffit pas qu'il soit clair; il faut qu'il le soit à un degré supérieur, que seules les différentes formes de comparaison sont capables de lui conférer; mais ces différents concepts de comparaison ne jouent plus aucun rôle dans l'origine logique des concepts telle que Kant la conçoit. Kant ne renverse l'ordre entre comparaison et réflexion que parce qu'il exclut de la logique toute perfection sensible de la connaissance. La vivacité des connaissances obtenue par comparaison n'engendre plus, fût-ce indirectement, la distinction requise pour la formation des concepts par séparation logique: Virgile n'est pas un philosophe.

### 3. Comparaison et clarification des concepts

La comparaison, nous venons de le voir, n'intervient pas seulement comme un moment nécessaire consécutif à la réflexion dans la décomposition des concepts; mais elle n'intervient pas non plus seulement dans l'éclaircissement des concepts pour en augmenter la clarté extensive. Elle intervient déjà au niveau de la clarification des concepts, préalablement à leur décomposition, et avant tout éclaircissement. Avant même de réfléchir et de comparer pour rendre distinct le concept clair, il a déjà fallu comparer et abstraire pour clarifier le concept obscur. Comment en effet développons-nous une connaissance pour la rendre claire? Il faut pour cela suivre les trois règles de développement de la connaissance (*evolutio, explanatio cognitionis*) énoncées au §131 de l'*Auszug*: 1) on doit d'abord « diriger son attention sur la chose dont on veut avoir une connaissance claire »; 2) on doit ensuite la « comparer (*vergleichen*) avec d'autres choses qui sont distinctes d'elle, afin d'en reconnaître les marques »; 3) enfin, on doit « faire abstraction de toutes les autres choses, ou les maintenir dans l'obscurité, tandis que l'on fait attention à l'objet ».

Or non seulement la comparaison requise pour clarifier une connaissance précède ici la réflexion et la considération mises en oeuvre dans sa décomposition, mais elle intervient dans la clarification de la connaissance avec une fonction sensiblement différente de celle qu'exercent la *comparatio*, le rapprochement (*Zusammenhaltung*) ou la considération (*Überlegung*). Comment en effet doit-on s'y prendre pour comparer la chose dont on veut avoir une claire connaissance avec d'autres choses distinctes d'elle? Le §162 de la *Vernunftlehre* est sur ce point très clair:

« On doit comparer (*vergleichen*) la chose qu'on veut connaître clairement avec d'autres. En confrontant (*Gegeneinanderhaltung*) des choses différentes, on découvre leurs différences, et par conséquent leurs marques plus tôt et plus facilement, si bien que leur connaissance se clarifie plus facilement et plus vite. Plus le nombre de choses (*Dingen*) avec lesquelles on compare (*vergleicht*) une chose (*Sache*) est grand, et plus elles sont différentes, plus la connaissance de celle-ci se clarifie facilement et rapidement. On observe aussi cette règle dans la vie courante. Nous ne prendrons qu'un exemple. Si quelqu'un apprend l'art pharmaceutique, il doit s'efforcer d'acquérir un concept clair de chaque herbe, de chaque racine, etc. qui ont leur place dans une pharmacie. Il les goûte, les sent et les observe. En confrontant l'odeur, le goût,

l'aspect différents des herbes, des racines, etc. on obtient bientôt une connaissance claire de ces choses»<sup>44</sup>.

La comparaison (*Vergleichung*), nommée aussi confrontation (*Gegeneinanderhaltung*), désigne bien chez Meier l'activité méthodique consistant à découvrir des différences, c'est-à-dire des marques, non pas en tant que principes de conscience, mais en tant que «parties distinctives» (*Unterscheidungsteile*) des objets de connaissance: non pas de se les représenter ensemble, mais de les mettre au jour. La comparaison s'apparente ici à la réflexion. Toutes deux sont des modalités du développement, ou de l'évolution: développement du concept ou de la connaissance prodiguant la clarté dans un cas, développement des marques dispensant la distinction dans l'autre. Réfléchir, c'est comparer des marques; mais on compare les choses avant de comparer les marques de leurs concepts.

D'ailleurs, c'est bien ainsi que Kant comprend la fonction clarifiante de la comparaison chez Meier, en dépit des aménagements qu'il introduit dans l'exposé des règles de l'attention. Dans une note au §131 de l'*Auszug*, Kant énonce en effet quatre règles de l'attention, dont les deux premières se contentent d'expliciter ce que signifie «diriger son attention sur quelque chose»:

«Règles de l'attention. 1. Fixer l'attention sur la chose, et sur elle seule. Abstraire. 2. Fixer longuement l'attention sur la chose, et sur elle seule. Un fantôme dans la nuit. 3. Avec autant de sens ou de facultés de connaissance qu'il est possible. Par exemple, en botanique, voir, goûter, sentir. L'eau. 4. Comparaison avec d'autres. Par exemple la couleur verte. Est d'une force moyenne. On peut la faire avec du jaune et du bleu. Reconnaître d'anciennes écritures runiques»<sup>45</sup>.

44 G. F. Meier, *Vernunftlehre*, §162, p. 203.

45 Kant, R 2344, Ak XVI, p. 325. Cette réflexion appartient à la phase  $\beta$  (1752-semester d'hiver 1755/56). Sur le fantôme dans la nuit, cf. Meier, *Vernunftlehre*, §162: «On a l'habitude de conseiller aux gens qui voient toujours des fantômes, dès qu'ils aperçoivent quelque chose dans l'obscurité, de regarder la chose fixement et de s'en approcher; ce qui ne signifie rien d'autre que diriger son attention à un degré supérieur sur un objet visible de notre connaissance». On pourra rapprocher ce passage de celui de Wolff, *Psychologia empirica*, §253 qui prend l'exemple du cheval ombrageux qu'on accoutume à voir de près et à souffrir les objets qui l'effraient le plus en le forçant de s'en approcher et en l'y tenant quelque temps attaché. Quant à la dernière phrase un peu énigmatique sur les anciennes écritures runiques,

Kant s'écarte ici sensiblement de l'exposé de Meier ; il ne le suit pas à la lettre, puisque l'abstraction n'intervient plus au terme du processus de développement de la connaissance, mais au début. La comparaison est toujours déjà grevée d'abstraction : fixer son attention sur la chose qu'on veut connaître clairement, c'est déjà faire abstraction du reste. S'ensuit-il que Kant modifie l'ordre des actes de l'entendement ? Non, car cette intrication de l'attention et de l'abstraction est conforme à ce que Meier dit de l'abstraction dans d'autres passages. Si l'abstraction suit la réflexion et la comparaison dans la formation des concepts par séparation logique, elle est aussi condition d'une réflexion plus parfaite. Autrement dit, sans l'abstraction, on pourrait toujours réfléchir, mais on ne pourrait pas réfléchir avec l'intensité requise pour la formation d'un concept savant :

« Cette séparation favorise considérablement la réflexion (*Nachdenken*) et lui est indispensable ; car puisque l'attention en général est affaiblie lorsque nous faisons attention à beaucoup de choses en même temps, nous devons, si nous voulons faire attention à chacune en particulier, faire en même temps abstraction de celles qui restent »<sup>46</sup>.

Ce n'est donc plus la réflexion qui conditionne ici l'exercice de l'abstraction ; c'est l'abstraction qui conditionne l'intensité de la réflexion. La présentation simplement chronologique de ces opérations n'est pas plus plausible chez Meier qu'elle ne l'est chez Kant<sup>47</sup>.

Mais quelle est la faculté qui est mobilisée ici, et qui consiste à confronter des choses pour découvrir leurs différences ? Cette faculté porte un nom, Meier l'appelle dans l'Esthétique le « discernement » (*Scharfsinnigkeit*) :

on peut peut-être y voir une allusion de Kant au §173 de la *Vernunftlehre*, qui mentionne le rôle de la comparaison dans la reconnaissance d'écritures illisibles ou de marques quasiment effacées sur une vieille pièce de monnaie.

46 G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, §324, p. 135.

47 Sur la solidarité et la contemporanéité des opérations chez Kant, cf. B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993, p. 137 : « Réflexion et abstraction sont par conséquent non pas des opérations postérieures à et dépendantes de la comparaison, mais des opérations solidaires et contemporaines de cette dernière. C'est, en effet, en vertu seulement de sa conjonction avec les deux autres opérations que la comparaison est d'emblée orientée vers le général, c'est-à-dire le concept ».

«Toute l'affaire du discernement, écrit-il, consiste à découvrir la différence. Deux choses sont différentes l'une de l'autre, si l'on rencontre dans l'une une marque, un prédicat qui ne se trouve pas dans l'autre. L'usage de notre discernement ne peut donc consister qu'à confronter (*gegeneinanderhalten*) deux choses entre elles par la pensée et à observer dans l'une quelque chose qu'on ne rencontre pas dans l'autre»<sup>48</sup>.

Deux choses peuvent différer ou bien intérieurement, ou bien extérieurement, eu égard à leurs rapports. Dans le premier cas, elles sont ou dissemblables (*unähnlich*), ou inégales (*ungleich*), ou les deux en même temps. Pour découvrir la dissemblance entre deux choses, le discernement doit apercevoir dans l'une une détermination qu'on ne rencontre pas dans l'autre, qu'il s'agisse de l'essence, d'une partie essentielle, d'un attribut ou d'une détermination contingente. Plus on rencontre de déterminations différentes, plus la dissemblance découverte par le discernement est grande. Pour découvrir une inégalité, le discernement doit apercevoir dans l'un une grandeur qui ne se trouve pas chez l'autre. L'inégalité comprend aussi la différence de grandeur, l'inégalité esthétique et la disproportion, c'est-à-dire la différence des rapports de grandeurs.

Or le discernement (*acumen*, *Scharfsinnigkeit*) présuppose l'esprit (*ingenium*, *Witz*) qui compare lui aussi, mais pour trouver des concordances. Le §421 des *Anfangsgründe* est sur ce point très clair :

«Lorsqu'on veut donc faire usage du discernement, les sens et l'imagination doivent nous procurer la représentation de choses différentes, l'esprit doit les comparer entre elles (*gegen einander halten*), et c'est alors seulement que le discernement peut observer leurs différences. Cette faculté présuppose donc déjà une attention améliorée, des sens, une imagination et un esprit améliorés»<sup>49</sup>.

Meier appelle «esprit» la faculté ou la disposition à apercevoir les concordances (*Übereinstimmungen*) des choses et de leurs représentations. Définissant ainsi le *Witz*, il donne congé à une définition traditionnelle qu'il juge trop étroite : «La plupart, écrit-il, fixent sans nécessité des limites trop étroites à l'esprit. Ils l'expliquent comme la capacité d'apercevoir les similitudes des choses»<sup>50</sup>. On sait que la distinction

48 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §425, p. 406.

49 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §421, p. 395.

50 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §400, p. 329.



entre *acumen* et *ingenium* trouve son origine historique dans l'opposition baconienne – majeure et radicale, entre deux sortes d'esprits relativement à la philosophie et aux sciences: ceux qui ont de la fermeté et de la pénétration (*ingenia constantia et acuta*) et ceux qui ont de l'élévation et du raisonnement (*ingenia sublimia et discursiva*); et Bacon disait de ceux-ci qu'ils retiennent et rapprochent les « similitudes » (*similitudines*) les plus imperceptibles et les plus universelles, tandis que ceux-là peuvent soutenir leur examen, s'attarder, s'installer dans les différences les plus subtiles. Les similitudes n'étaient d'ailleurs l'objet des esprits sublimes que dans le meilleur des cas: « Chaque espèce d'esprit tombe facilement dans l'excès, en cherchant à saisir qui les degrés des choses, qui des ombres »<sup>51</sup>. On retrouve cette conception chez Wolff, qui faisait du *Witz* la « facilité à percevoir la similitude » des choses, avec cette précision toutefois qu'« il est clair que l'esprit découle du discernement, d'une bonne imagination et d'une bonne mémoire »<sup>52</sup>. Gottsched emprunte à la psychologie empirique de Wolff cette conception de l'esprit et de ses rapports avec le discernement, qu'il intègre à sa poétique :

« L'esprit est un pouvoir de l'esprit de percevoir aisément la similitude des choses, et donc d'établir entre elles une comparaison. Ce pouvoir présuppose le discernement, qui désigne une faculté de l'âme de

51 Sur les sources de la distinction entre *ingenium* et *acumen*, cf. A. Bäumlér, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhundert*, 1923; tr. fr. par O. Cossé, *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, note 1, p. 147. L'auteur renvoie à l'aphorisme 55 du *Nouvel Organon* de Bacon. Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, Livre I, §55, in *The Works of Francis Bacon*, tome 1, Boston, 1861, p. 260; tr. fr. par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, Puf, 1986, p. 118). Locke reprend cette distinction et la développe dans l'*Essai sur l'entendement humain*, Livre II, chap. 11, §2 en opposant *wit* et *judgment*: « Car au lieu que ce qu'on appelle esprit (*Wit*), consiste pour l'ordinaire à assembler des idées, et à joindre promptement, et avec une agréable variété, celles en qui on peut observer quelque ressemblance ou quelque rapport (*resemblance or congruity*), pour en faire de belles peintures qui divertissent et frappent agréablement l'imagination; au contraire, le jugement consiste à distinguer exactement une idée d'avec une autre, si l'on peut y trouver la moindre différence, afin d'éviter qu'une similitude (*Similitude*), ou quelque affinité (*affinity*), ne nous donne le change, en nous faisant prendre une chose pour l'autre ».

52 Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Leipzig, 1733, §858, p. 532.

percevoir beaucoup dans une chose, qu'un autre, ayant indifféremment un sens obtus ou un entendement idiot, n'aurait pas observé. Plus grand est le discernement chez une jeune personne, plus sa tête pour ainsi dire est éveillée; et plus son esprit peut se développer, plus ses idées seront ingénieuses; car là où l'on a remarqué de nombreuses propriétés des choses, où l'on a fait attention à tous les détails d'une personne, d'une action, d'un événement, etc., on peut plus facilement apercevoir les similitudes de cette personne, de cette action, de cet événement, de cette chose avec d'autres»<sup>53</sup>.

Par rapport à la conception traditionnelle de l'esprit qui se trouve exprimée ici, l'originalité de Meier s'atteste d'une double manière. D'abord, l'esprit n'est plus simplement facilité à percevoir (*wahrnehmen*) ou faculté de percevoir facilement les similitudes des choses, mais celle d'apercevoir (*gewahr werden*) leurs concordances. Sous ce dernier concept, il faut ranger non seulement les similitudes, mais aussi les proportions et les égalités des grandeurs: le nombre, la quantité, la figure, le degré, la valeur, l'ancienneté, la nouveauté, la vitesse, la quantité des parties, toutes les grandeurs esthétiques: grandeur naturelle, grandeur morale ou dignité esthétique, etc. Les jeux de l'esprit sont donc des concordances, mais aussi les concepts généraux: «Tout savant sait que tous les concepts abstraits, tous les concepts généraux, tous les genres et les espèces des choses ne sont rien d'autre que les concordances des choses. D'où il suit que sans esprit, on ne peut former de concepts abstraits»; et comme toute l'érudition repose sur des concepts abstraits, il est clair que le perfectionnement de l'esprit n'est pas seulement nécessaire aux beaux

53 Gottsched, *Versuch einer kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, 1737, §11, p. 99: «Dieser Witz ist eine Gemüths kraft, welche die Ähnlichkeit der Dinge leicht wahrnehmen, und also eine Vergleichung zwischen ihnen anstellen kann. Sie setzt die Scharfsinnigkeit zum Grunde, welche ein Vermögen der Seelen anzeigt, viel an einem Dinge wahrzunehmen, welches ein anderer, der gleichsam einen stumpfen Sinn oder blöden Verstand hat, nicht würde beobachtet haben. Je grösser nun die Scharfsinnigkeit bei einem jungen Menschen ist, je aufgeweckter sein Kopf ist, wie man zu reden pflegt; desto grösser kann auch sein Witz werden, desto sinnreicher werden seine Gedanken sein. Denn wo man viele Eigenschaften der Dinge angemerkt hat, auf alle Kleinigkeiten bei einer Person, Handlung, Begebenheit u.s.w. Acht gegeben: Da kann man desto leichter die Ähnlichkeit einer solchen Person, Handlung, Begebenheit oder Sache mit andern dergleichen Dingen wahrnehmen». Nous traduisons «sinnreich» par «ingénieux» en suivant une remarque d'A. Bäumlér, selon laquelle l'allemand «*sinnreich*» est une traduction du français «ingénieux».

esprits, mais aussi à tous les savants<sup>54</sup>. En outre, c'est le discernement qui présuppose l'esprit, non l'inverse. Le discernement empêche même l'usage soutenu de l'esprit, qui constitue pour celui-ci sa troisième perfection, comme l'indique le §404 des *Premiers Principes*. À celui qui veut conserver longtemps de l'esprit, Meier conseille de faire un usage mesuré du discernement; car celui qui use de cette faculté trop souvent et trop intensément, pense le plus souvent et le plus intensément les différences des choses. Il en oublie les concordances, son esprit tombe dans un repos inerte, qui entraîne naturellement la mort de l'esprit. D'où il suit que toutes les sciences supérieures, lorsqu'elles sont recherchées de manière savante, étouffent l'esprit :

« Un poète qui devient grand métaphysicien et algébriste survit à sa muse; ce qui montre à quel point il est nocif pour l'amour de l'esprit de traiter les sciences supérieures de manière complètement aride, d'après la méthode mathématique »<sup>55</sup>.

Kant n'avait donc pas besoin de raisons transcendantales pour renverser l'ordre entre l'esprit et le discernement dans sa critique de Baumgarten; car Meier s'était déjà chargé de le faire. Il s'agissait pour lui de prendre ses distances avec les excès du rationalisme de Wolff, et l'engouement pour la méthode mathématique dans les sciences supérieures, qui menaçait d'étouffer l'esprit: il doit encore y avoir de l'esprit dans les sciences supérieures. D'où l'éloge des Français et la critique de l'Esprit allemand: « Nous autres Allemands traînons notre Esprit (*Geist*) à travers toutes les sciences avec une aridité toute dogmatique; et il n'est pas étonnant qu'un esprit (*Witz*) brillant soit chose si rare en Allemagne »<sup>56</sup>. Il s'agissait d'autre part de reconnaître que l'esprit n'est pas le domaine réservé des belles pensées, que les peintres

54 Sur le rôle de l'esprit dans la formation des concepts, cf. Alfred Bäumler, *op. cit.*, p. 140: « En comparant, nous observons les similitudes et les différences des choses. Or, puisque la ressemblance des individus constitue l'espèce, et celles des espèces le genre, l'attentio et la reflexio conduisent aux concepts. Mais l'observation des ressemblances et des différences est l'affaire de l'ingenium et de l'acumen respectivement. La formation des concepts repose donc sur une activité préalable du Witz. Il se révèle ainsi que le Witz, à travers la notion de ressemblance, a partie liée avec la logique et l'ontologie ».

55 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §404, p. 345.

56 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §404, p. 346.

et les poètes n'ont pas le monopole de l'esprit. D'où les prolongements donnés à la critique de la doctrine de l'art comme imitation de la nature, engagée quelques années auparavant dans la polémique avec Gottsched et les suisses. L'imitation de la nature n'est pas seulement le fait des belles pensées. Toute pensée est imitation de la nature: «Ceux qui expliquent la peinture et la poésie par l'imitation de la nature se trompent», dit Meier; non pas parce que la peinture et la poésie ne sont pas imitation de la nature; mais parce que toute pensée l'est. Toute pensée est le fait de l'esprit; et même toute vérité, puisque la vérité n'est que concordance: concordance de la chose avec les premiers principes de la connaissance humaine dans le cas des vérités métaphysiques, concordance de la pensée avec les choses-même dans le cas des vérités logiques, et concordance du signe extérieur de la pensée avec ce qui est tenu pour vrai dans le cas des vérités morales.

On voit aussi par là que certaines critiques qui ont été adressées à la doctrine traditionnelle de la conceptualisation ne lui ont pas toujours rendu justice; et qu'elles demanderaient à être nuancées. Dans *Substance et fonction*, Cassirer reprochait à la logique de s'être exclusivement laissé guider par le concept de similitude<sup>57</sup>. Selon Cassirer, le véritable défaut de la théorie traditionnelle de l'abstraction a consisté à mettre exclusivement l'accent sur le principe de similitude, à ne retenir que lui de la foule des principes susceptibles d'être convoqués pour fonder un ordre logique; c'était oublier qu'il existe une grande diversité de points de vue susceptibles d'être exploités pour mettre en série des contenus, et les rendre justiciables du concept. La critique néo-kantienne de la logique traditionnelle ne faisait ici que reconduire, en la retournant contre elle, la critique que celle-ci avait adressée à la rhétorique rationnelle: «Qu'elle serait mauvaise, et même presque ridicule, une idée spirituelle, si elle n'était rien d'autre que la représentation d'une simple similitude!»<sup>58</sup>

57 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*; tr. fr. par Pierre Caussat, *Substance et fonction*, Paris, Minuit, 1977, p. 27 *sqq.* Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article: V. Gérard, «Sur la production des concepts en mathématiques», in *Gazette des mathématiciens*, n°129, 2011, p. 75-90.

58 G. F. Meier, *Anfangsgründe*, §400, p. 329.

**Bibliographie**

- Bacon Francis, *Novum Organum*, in *The Works of Francis Bacon*, t. 1, Boston, 1861; tr. fr. par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, *Le Nouvel Organum*, Paris, Puf, 1986.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, 7<sup>e</sup> éd., Halle, 1779.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Aesthetica*, Frankfurt, 1750.
- Bäumler Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, Halle, 1923; tr. fr. par O. Cossé, *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du xviii<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.
- Cassirer Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, GW VI, Hamburg, Meiner, 2000; tr. fr. par Pierre Caussat, *Substance et fonction*, Paris, Minuit, 1977.
- Fabricius Johann Andreas, *Philosophische Oratorie*, Leipzig, 1724.
- Gérard Vincent, « Sur la production des concepts en mathématiques », in *Gazette des mathématiciens*, n°129, 2011, p. 75-90.
- Gottsched Johann Christoph, *Grundriss zu einer vernunftmässigen Redekunst*, Hannover, 1729.
- Gottsched Johann Christoph, *Versuch einer kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, Leipzig, 1737.
- Hallbauer Friedrich Andreas, *Anweisung zur verbesserten Teutschen Oratorie*, Jena, 1725.
- von Haller Albrecht, *Versuch von Schweizerischen Gedichten*, 2<sup>e</sup> éd., Bern, 1734; tr. fr. par Tscherner, *Poésies de M. Haller*, Berne, 1760.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*; tr. fr. par B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La science de la logique*, Paris, Vrin, 1986.
- Heidegger Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 1977; tr. fr. par E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
- Horace, *Satires*, tr. fr. d'après les principes de M. M. De Port-Royal, par un ancien professeur, Paris, 1829.
- Kant Immanuel, *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preusslichen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 sqq.
- Kant Immanuel, *Logik*, Ak IX; tr. fr. par L. Guillermit, *Logique*, Paris, Vrin, 1989.
- Kant Immanuel, *Reflexionen zur Anthropologie*, Ak XV/1.

- Kant Immanuel, *Logik*, Ak XVI.
- Kant Immanuel, *Vorlesungen über Logik*, Ak XXIV.
- Liedtke Max, «Der Begriff der Reflexion bei Kant», in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n°48, 1966, p. 207-216.
- Locke John, *An Essay concerning Human Understanding*, tr. fr. M. Coste, Amsterdam et Leipzig, 1755 ; rééd. par E. Naert, Paris, Vrin, 1983.
- Longuenesse Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993.
- Meier Georg Friedrich, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 3 volumes, 1748-1750.
- Meier Georg Friedrich, *Vernunftlehre*, Halle, 1752.
- Meier Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752.
- Meier Georg Friedrich, *Metaphysik*, t. III, *Die Psychologie*, Halle, 1757.
- Möller Uwe, *Rhetorische Überlieferung und Dichtungstheorie im frühen 18. Jahrhundert. Studien zur Gottsched, Breitinger und G. Fr. Meier*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1983.
- Petrus Klaus, *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997.
- Pozzo Riccardo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart, Frommann Verlag, 2000.
- Schwarz Gerhard, «Der Vorrang des Erkenntnisganzen in Georg Friedrich Meiers Theorie des Systems», in V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher, *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 5, Walter De Gruyter, Berlin, 2001, p. 85-93.
- Strassberger Andres, *Johann Christoph Gottsched und die philosophische Predikt*, Tübingen, Siebeck, 2010.
- Térence, *L'Eunuque*, tr. fr. par V. Bétolaud, in *Les comédies de Térence*, Paris, Garnier, 1863.
- Virgile, *Enéide*, tr. fr. par Jacques Perret, Gallimard, 1991.
- Wolff Christian, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Leipzig, 1733.