

« L'oeil ne se voit pas voir » Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi

Stefanie Buchenau

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032218ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Buchenau, S. (2015). « L'oeil ne se voit pas voir » : Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi. *Philosophiques*, 42(1), 73–88.
<https://doi.org/10.7202/1032218ar>

Résumé de l'article

Johann Georg Sulzer participe d'une tradition allemande et wolffienne qui conjugue réflexion épistémologique et esthétique. L'originalité de Sulzer au sein de cette tradition consiste à développer un nouveau modèle de la connaissance comme contemplation (*gewei'n*, *speculatio*). Selon ce modèle spéculatif qui emprunte des éléments à l'esthétique de Du Bos, la distance et l'extériorité du spectateur par rapport à son objet est loin d'être le réquisit d'une bonne vision. Celle-ci dépend tout au contraire de l'appartenance du spectateur au monde qu'il contemple, de sa réceptivité, de sa sensibilité et de son humanité. Car l'âme ne peut déployer son activité de pensée qu'à condition de s'attacher d'abord à son objet : un tel attachement est la condition de son détachement. La mise en place de ce nouveau modèle spéculatif répond à l'injonction de Mérian qui est de repenser la conscience ou l'aperception à partir d'un sentiment *a posteriori*. Car « l'oeil ne se voit pas voir » (Mérian), et l'aperception primitive, cet acte par lequel l'esprit se pense, lui échappe. Il éprouve néanmoins des sentiments — de plaisir et de déplaisir — qui le contraignent à faire retour sur lui-même et sur son état d'être affecté ; des sentiments dont Sulzer considère qu'ils ancrent sa connaissance dans la réalité et lui permettent de la rapporter à soi-même. C'est ainsi qu'au fil des mémoires académiques des années 1750 à 1770, Sulzer élabore une nouvelle conception tripartite des facultés (connaissance, sentiment et méditation), et une distinction entre domaines théorique et pratique qui marquera la philosophie de Kant. Ce débat au sein de l'Académie berlinoise au sujet de la connaissance de soi donne une nouvelle orientation anthropologique à la philosophie allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

« L'œil ne se voit pas voir »

Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi

STEFANIE BUCHENAU

Université Paris 8 Saint-Denis

stefaniebuchenau@hotmail.fr

RÉSUMÉ. — Johann Georg Sulzer participe d'une tradition allemande et wolffienne qui conjugue réflexion épistémologique et esthétique. L'originalité de Sulzer au sein de cette tradition consiste à développer un nouveau modèle de la connaissance comme contemplation ($\kappa\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\acute{\nu}$, *speculatio*). Selon ce modèle spéculatif qui emprunte des éléments à l'esthétique de Du Bos, la distance et l'extériorité du spectateur par rapport à son objet est loin d'être le réquisit d'une bonne vision. Celle-ci dépend tout au contraire de l'appartenance du spectateur au monde qu'il contemple, de sa réceptivité, de sa sensibilité et de son humanité. Car l'âme ne peut déployer son activité de pensée qu'à condition de s'attacher d'abord à son objet: un tel attachement est la condition de son détachement. La mise en place de ce nouveau modèle spéculatif répond à l'injonction de Mérian qui est de repenser la conscience ou l'aperception à partir d'un sentiment a posteriori. Car « l'œil ne se voit pas voir » (Mérian), et l'aperception primitive, cet acte par lequel l'esprit se pense, lui échappe. Il éprouve néanmoins des sentiments — de plaisir et de déplaisir — qui le contraignent à faire retour sur lui-même et sur son état d'être affecté; des sentiments dont Sulzer considère qu'ils ancrent sa connaissance dans la réalité et lui permettent de la rapporter à soi-même. C'est ainsi qu'au fil des mémoires académiques des années 1750 à 1770, Sulzer élabore une nouvelle conception tripartite des facultés (connaissance, sentiment et méditation), et une distinction entre domaines théorique et pratique qui marquera la philosophie de Kant. Ce débat au sein de l'Académie berlinoise au sujet de la connaissance de soi donne une nouvelle orientation anthropologique à la philosophie allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

ABSTRACT. — Johann Georg Sulzer belongs to a German and Wolffian tradition that closely associates theory of knowledge and aesthetics. Sulzer's originality within this tradition consists in introducing a new model of contemplation ($\kappa\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\acute{\nu}$, *speculatio*). This model borrows elements from Du Bos and leads him to revise the traditional paradigms of cognition and self-cognition: more than the spectator's distance and exteriority to her object, good vision requires her involvement and inclusion into the world she contemplates, that is her receptivity, sensibility and humanity. For her soul cannot unfold its activity unless it is attached to its object. Such attachment is the condition of its detachment. Sulzer elaborates his model of speculation in response to issues recently raised by his colleague Merian within the Berlin academy. Merian had emphasized the necessity to rethink consciousness or apperception on the basis of some posteriori feeling. For "the eye does not see itself seeing" (Merian) and the primitive apperception, the act of thinking itself, necessarily escapes the soul's apperception: it nonetheless has feelings — of pleasure and displeasure — which make the soul reflect on itself and its state of affection; For Sulzer, these feelings are what grounds knowledge in reality and establishes a relation

to the self. In his writings from the 1750'ies to the 1770'ies Sulzer develops these insights and elaborates a new division of faculties (knowledge, feeling and contemplation) and of the theoretical vs. practical that will shape Kant's psychology and philosophy. This debate within the Berlin academy confers a new anthropological orientation to the German philosophy of the second 18th century.

À lire certains mémoires et certaines questions de la classe philosophique de l'Académie berlinoise de la seconde moitié du XVIII^e siècle, on est frappé par les continuités méthodologiques et thématiques. Ces mémoires semblent non seulement exprimer des orientations philosophiques, voire un programme méthodologique commun, mais une véritable réflexion collective sur certains grands chantiers philosophiques du moment. Certains de ces sujets, qui servent de fil rouge aux mémoires de Formey, Kästner, Mérian, Sulzer, des années 1750 à 1780, semblent même liés, et leur reformulation au fil du temps, l'émergence de nouveaux leitmotivs, semblent signaler une évolution philosophique collective et le règne de cet « esprit académique » qu'évoquait Maupertuis, le président de l'Académie, dans un discours lu à l'Assemblée publique de 1750 sur les *Devoirs de l'académicien*. Cet esprit collectif serait marqué par la volonté de se prêter un secours mutuel dans l'acquisition d'un certain « sentiment du vrai », une orientation universaliste — Maupertuis relève que cette Académie embrasse dans ses quatre classes un champ plus vaste que les autres; une orientation pratique enfin, associée à une circonspection métaphysique, interdisant la spéculation sur les causes premières¹.

Ma recherche portera ici sur l'académicien Johann Georg Sulzer (1720-1779), et sa contribution au débat sur la connaissance et l'aperception. Sulzer fut déjà très actif au sein de l'Académie dès 1750, avant de se vouer à son projet de dictionnaire dans les années 1770². Au sein de l'Académie berlinoise, le débat sur la connaissance fut relancé en 1749 par son

1. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Des devoirs de l'académicien* (discours lu à l'Assemblée publique du 18 juin 1750), publié dans *Histoire*, 1753/1755, p. 512: « Combien celui qui, aidé des lumières de ceux qui l'ont devancé, & de celles de ses contemporains, réserve toute sa vigueur pour les seules difficultés qu'ils n'ont pas résolues, combien celui-là n'est-il pas plus en l'état de les résoudre? Tous ces secours qu'on trouve dispersés dans les ouvrages & dans le commerce des savants, l'Académicien les trouve rassemblés dans une Académie; & il a le plaisir de les devoir à des confrères & à des amis. Ajoutons-y qui est plus important encore; il acquiert dans nos assemblées cet esprit académique, cette espèce de sentiment du vrai, qui le lui fait découvrir partout où il est, & l'empêche de le chercher là où il n'est pas. Combien différents Auteurs ont hazardés de systèmes dont la discussion académique leur auroit fait connaître le faux! Combien de chimères qu'ils n'auroient osé produire dans une Académie! »

2. Voir, outre les biographies de l'époque et notamment l'éloge de Sulzer, par Formey, de l'Académie, le récent article détaillé d'Elisabeth Décultot, « J.G. Sulzer Leben und Werk » dans la nouvelle édition critique dont elle vient d'éditer le premier volume chez Schwabe en 2014: Johann Georg Sulzer, *Gesammelte Schriften*. Band 1. Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage, p. XIII-LVII.

confrère Johann Bernard Merian ou Jean Bernard Mérian (1723-1807), dont l'influence philosophique reste largement méconnue³. Selon l'hypothèse que j'aimerais développer, la contribution de Sulzer consiste à élaborer un nouveau modèle spéculatif et théorique de la connaissance qui emprunte des éléments de réflexion à l'esthétique de son temps, et notamment à Du Bos. Sulzer poursuit ici la même ambition double propre à la première tradition esthétique allemande : celle de conjuguer la théorie de la connaissance (de la raison et de la sensibilité) à celle du beau et de ses facultés, et notamment du goût. Tandis que Kant, dans une note célèbre de la *Critique de la raison pure*⁴, jugera ambiguë une telle perspective esthétique-épistémologique, Sulzer, lui, reste animé par la conviction que le domaine de l'art peut nous éclairer sur celui de la connaissance. Au sein du wolffianisme, il suit néanmoins une piste originale en centrant sa réflexion sur la figure du spectateur — spectateur du tableau, du monde : pour lui, l'art relève de la contemplation, de la spéculation ou de la vision, au même titre que la connaissance. À l'origine, les deux sens se confondent en effet. Les termes grec « θεωρεῖν » et latins « speculare », « speculatio » signifient « contempler, observer, examiner », et ils s'appliquent tant à la vision de l'œil qu'à celle de l'esprit. C'est un modèle spéculatif aux dimensions multiples que Sulzer, entre 1751 et 1775, développe dans un certain nombre de mémoires académiques dont je suivrai la chronologie dans le plan de mon article. Dans la première section, je montrerai en quel sens cette réflexion sur le spectateur signifie un changement de paradigme au sein de l'esthétique allemande : dans les deux sections suivantes je me tournerai vers le débat plus épistémologique entre Mérian et Sulzer.

I. 1751 — Un nouveau modèle spéculatif

Dès ses *Recherches sur les origines des sentiments agréables et désagréables*, de 1751, Sulzer met en place un nouveau modèle de la spéculation. Son originalité reste masquée par l'usage d'une terminologie wolffienne, par une certaine modestie et par un désir d'inscrire son esthétique dans un projet collectif, la « science esthétique » wolffienne. Selon la présentation qu'en donnera Sulzer plus tard, dans l'entrée « Esthétique » de son dictionnaire, sa contribution consisterait simplement à pallier certains défauts des doctrines respectives de Wolff et de Baumgarten. Il ne ferait qu'achever ce qui était

3. Une exception : l'étude récente d'Udo Thiel, *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, qui réserve un certain espace au débat allemand et wolffien sur la conscience, et note une certaine originalité de l'approche psychophysique sulzerienne, sans toutefois commenter sa dimension esthétique et sans concevoir un possible dialogue entre Mérian et Sulzer, voir p. 358 ff.

4. Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, AA IV, 30. « Die Deutschen sind die einzige, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. »

déjà contenu en germe dans l'*Æsthetica* de Baumgarten et que, par manque de temps et de connaissance des beaux-arts, son auteur n'avait pas pu accomplir. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que se cachent sous la terminologie commune des divergences d'approches cruciales.

Si Wolff et Baumgarten empruntent eux aussi des modèles artistiques pour repenser la sensibilité, et s'ils insistent sur la richesse et la vivacité des images sensibles, ils ne s'appuient tout d'abord pas sur les mêmes modèles de l'art⁵, et ils restent tributaires d'un paradigme créatif, pratique, technique et scientifique du plaisir esthétique⁶. Dans son *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (*Traité sur le plaisir que l'on peut tirer de la connaissance*) auquel se réfèrent les interlocuteurs de Sulzer (notamment en 1749 l'académicien Abraham Gotthelf Kästner⁷), Wolff porte son attention sur le plaisir créatif de la découverte et de l'invention : parmi les exemples qu'il cite figurent la démonstration mathématique, l'invention d'artefacts (l'horloge) et les productions des beaux-arts et des arts libéraux (le poème, la peinture et le bâtiment). Il convient de juger de toutes ces inventions à partir de leur perfection ou finalité (*Absicht*)⁸ — les deux termes sont ici synonymes —, de sorte que le plaisir esthétique est un plaisir pratique et créatif de réinvention : nous nous mettons à la place de l'inventeur pour reconstruire le processus de son invention.

Sulzer, quant à lui, remplace ce paradigme pratique par un autre, contemplatif et théorique. Ce qu'il appelle la « perfection » ou « l'unité dans la variété » ne dépend pas de la possibilité de cerner une intention ou une finalité dans un ouvrage, et de s'identifier avec son auteur. Sulzer abandonne l'idée du spectateur-artiste et acteur dans ce monde ; il se concentre d'abord

5. Aussi Wolff lui-même compare-t-il les images ou fantasmes de la sensibilité à des compositions de membres hétérogènes contre lesquels nous prévenait Horace au seuil de son *Art poétique* : comme faculté poétique de combinaison et de fiction, l'imagination permet en effet de produire des fantasmes, dans lesquels serait « jointe au tronc humain une tête de cerf avec des pieds de cheval et des bras humains » ; d'où la nécessité de former des images ordonnées contenant de la vérité, comme « dans les ouvrages des peintres, des sculpteurs et des poètes » (Wolff, *Psychologia empirica*, § 152). Baumgarten, quant à lui, exploite une vaste tradition rhétorique, poétique et cicéronienne pour affirmer la richesse (*ubertas*, terme cicéronien) des représentations ou discours imagés produites par la sensibilité (ou *aisthesis*) en contraste avec la sécheresse des représentations philosophiques.

6. Je me permets à ce sujet de renvoyer à mon livre récent sur *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, en particulier aux chapitres I et II, p. 15-65.

7. Abraham Gotthelf Kästner, « Réflexions sur l'origine du plaisir, où l'on tâche de prouver l'idée de Descartes, qu'il naît toujours du sentiment de la perfection de nous-mêmes », *Histoire*, 1749/1751, p. 478-488.

8. Voir Christian Wolff, *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (*Traité sur le plaisir que l'on peut tirer de la connaissance*), *Horae subsecivæ Marburgenses, Gesammelte Werke*, II, 34, 1, § 2 ; une traduction allemande intitulée *Von dem Vergnügen, welches man aus der Erkenntnis der Wahrheit schöpfen kann* est contenue dans le volume I, 21, 5 des *Gesammelte Schriften*.

sur le spectateur. Dans cette nouvelle perspective, Sulzer souscrit à la thèse d'origine cartésienne, réhabilitée par Kästner, selon laquelle le plaisir esthétique relève d'un sentiment que l'âme prend à connaître *sa propre perfection* (et non celle d'un autre — l'artiste et inventeur selon Wolff) et qu'il témoigne par là d'un *effort* de l'âme. Il la précise en relevant la dynamique psychophysique sous-jacente à un tel plaisir et l'implication d'une certaine sensibilité : pour que le spectateur puisse déployer l'activité de son âme et y réfléchir, l'objet doit d'abord le frapper.

Cet argument s'inspire d'un autre auteur cartésien, l'abbé Du Bos, dont Sulzer relèvera explicitement la grande contribution à l'esthétique un peu plus tard, dans l'entrée « Esthétique » de son dictionnaire *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*⁹. Il suffit de lire la première section des *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* de Du Bos pour y retrouver les mots-clés de la théorie sulzerienne, y compris la distinction entre spéculation ou méditation et sentiment, sur laquelle Sulzer reviendra en 1763.

Section 1. *De la nécessité d'être occupé pour fuir l'ennui et de l'attrait que les mouvements des passions ont pour les hommes.*

L'âme a ses besoins comme le corps et l'un des plus grands besoins est celui d'avoir l'esprit occupé. L'ennui qui suit bientôt l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles afin de s'épargner la peine d'en être tourmenté.

Il est facile de concevoir comment les travaux du corps, même ceux qui semblent demander le moins d'application, ne laissent pas d'occuper l'âme. Hors de ces occasions, elle ne saurait être occupée qu'en deux manières, ou l'âme se livre aux impressions que les objets extérieurs font sur elle, et c'est ce qu'on appelle sentir ; ou bien, elle s'entretient elle-même par des spéculations sur des matières, soit utiles, soit curieuses, et c'est ce qu'on appelle réfléchir et méditer.

Sulzer emprunte d'abord à Du Bos l'idée d'un intellect contemplatif ou théorique, nuancé par là l'idéal pratique de la *Weltweisheit* comme sagesse à l'usage du monde et infléchissant sensiblement le modèle leibnizo-wolffien de la raison, en le concevant non plus simplement comme une faculté de liaison, mais comme une faculté de contemplation¹⁰. Pour Sulzer, l'âme éprouve un besoin intellectuel qui sous-tend même toutes sortes d'activités humaines

9. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Erster Teil von A bis J., Leipzig, 1773, « Ästhetik », vol. 1, S. 27 : « Unter den Neuern hat du Bos, so viel ich weiß, zuerst versucht, die Theorie der Künste auf einen allgemeinen Grundsatz zu bauen, und aus demselben die Richtigkeit der Regeln zu zeigen. Das Bedürfnis, das jeder Mensch in gewissen Umständen fühlt, seine Gemüthskräfte zu beschäftigen und seinen Empfindungen eine gewisse Thätigkeit zu geben, ist das Fundament seiner Theorie. Er hat sich aber begnügt, einige Hauptregeln auf dieses Fundament zu bauen, und ist im übrigen eben so empirisch verfahren, wie seine Vorgänger. Doch ist sein Werk voller fürtrefflicher Anmerkungen und Regeln. »

10. Voir aussi « L'analyse de la raison » de Sulzer, *Histoire*, 1758/ 1765.

pratiques — la recherche de la gloire de l'ambitieux, celle du pouvoir par le politique — toutes les activités de la *vita activa* qu'Aristote et ses successeurs avait bien pris soin de distinguer du champ théorique et de la *vita contemplativa*.

Que le philosophe s'occupe de ses spéculations, le politique de ses projets; que le petit maître folâtre, ou que l'homme le plus borné cause avec ses voisins, ils n'ont tous qu'un même but, celui de fournir chacun à son esprit une quantité d'idées et de pensées convenables à son goût et à l'étendue de ses connoissances. Ceci doit s'entendre surtout de ces occupations qui demandent l'application de l'esprit. Chaque entreprise est une espèce de problème, dont la solution nous attache, en contentant le besoin primitif de notre nature, et tous les genres de vie sont autant de sciences, qui à la fin se rapportent toutes à la faculté intellectuelle de notre âme¹¹.

Cependant, le plaisir intellectuel de la contemplation est loin de relever d'une simple inaction de l'esprit. Sulzer, dans le sillage de Du Bos, va même jusqu'à qualifier l'inaction négativement d'« ennui¹² » dans la mesure où elle ne saurait satisfaire le besoin de nourriture de l'esprit, l'empêchant au contraire de fixer son attention sur les objets. De ce fait, loin de produire un plaisir, elle produit de la douleur, des « tourments », voire un « chagrin mortel » dans l'âme.

C'est une des situations les plus pénibles et qui cause un chagrin mortel. Il vient visiblement de ce que l'action de l'âme est alors empêchée, quelles qu'en soient les causes. On sent le besoin pressant de la nature, on souhaite ardemment de le contenter, on vole d'un objet à l'autre sans pouvoir s'arrêter. Mes idées refusent pour ainsi dire de se prêter à l'âme; elle se désespère du vide horrible qu'elle voit dans son action sans pouvoir le remplir. Etat affreux, et qui prouve combien il importe à l'homme d'apprendre à s'occuper, pour prévenir ces terribles éclipses de la raison!¹³

L'âme a en effet besoin de « s'amuser continuellement l'esprit ou l'imagination par des objets qui lui fournissent matière à penser; c'est pour ainsi dire la nourriture de l'âme¹⁴ ». C'est pourquoi elle aime contempler les œuvres d'art. Sulzer emprunte ici l'essentiel de son argument à Dubos. À travers les « fantômes de passions » qu'il produit, l'art donne à l'esprit l'occasion de déployer son activité. Une pièce de théâtre ou un tableau — Du Bos cite à titre d'exemple le massacre des Innocents de Le Brun¹⁵ — ne saurait m'emporter ou m'affliger réellement, il ne produit aucune passion réelle ne

11. Sulzer, « Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables », *Histoire*, 1751/1753, p. 70.

12. *Ibid.*, p. 74.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 69.

15. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), éd. Dominique Désirat, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993, section 43.

touchant, affirme Du Bos (après Descartes), que la « superficie de l'âme », qui me permet de m'attacher et de me détacher de l'objet. Tout en supposant une certaine affection de l'esprit, le plaisir esthétique provient en ce sens de ce que je prenne conscience, à travers le déplaisir, de l'activité de mon esprit et de sa maîtrise sur les passions.

C'est en ce sens que le sentiment désagréable finira par produire un sentiment agréable et un plaisir intellectuel. Ce sentiment commence par ce que Sulzer appelle « aisance », par la « tranquillité » et « par une espèce d'équilibre dans l'âme »¹⁶, et « il est aisé de voir que quand l'âme réfléchit sur cet état d'aisance dans lequel elle se trouve, elle en doit avoir un sentiment agréable, surtout si elle se souvient de la peine qu'elle a eu quelquefois lorsque son action étoit empêchée¹⁷ ». Cependant, le plaisir intellectuel est en quelque manière un état extraordinaire de l'âme qui se distingue de cette aisance et

du simple contentement, en ce qu'il a quelque chose de vif et de piquant [...] l'action de l'âme est alors précipitée; elle ne va plus simplement son train, elle voit une multitude de choses, sur lesquelles elle peut travailler avec plus de facilité et de vitesse qu'elle n'a ordinairement dans l'état de simple aisance. Telle doit nécessairement être l'action de l'âme lorsqu'elle se représente un objet, duquel comme d'une source féconde, découle une quantité d'idées particulières qu'elle prévoit, pour ainsi dire, de loin. Elle sent qu'elle aura de l'ouvrage, & de l'ouvrage aisé. Ce pressentiment d'abondance de nourriture, si je puis m'exprimer ainsi, lui fait naître un désir de s'attacher à cet objet, et c'est principalement de ce désir que naît la vivacité du plaisir; car je ne crois pas que sans désir, il y ait aucun sensible degré de plaisir dans le monde¹⁸.

On voit ici que le plaisir propre à l'art que Sulzer prend soin de distinguer de l'aisance et du sentiment agréable réside en sa vivacité qui, elle, dépend de la « matérialité » ou de la complexité, de la composition et de l'arrangement des parties de son objet. Car une trop grande simplicité, uniformité ou hétérogénéité des éléments ne saurait toucher l'esprit.

Supposez un tableau, qui représente un paysage, si vous n'y voyez qu'une vaste campagne sans variété, vous ne direz sûrement pas que c'est un beau paysage; & quelque variété qu'il y ait, si toutes les parties ne sont pas liées ensemble, vous en jugerez de même¹⁹.

Une telle « matérialité » de l'objet est à l'origine de la réceptivité et de l'« intérêt »²⁰ que l'esprit porte à un objet lui permettant d'y exercer son esprit: de relier ses composantes et de cerner une unité dans la diversité.

16. Sulzer, « Recherches », p. 66.

17. *Ibid.*, p. 67.

18. *Idem.*

19. *Ibid.*, p. 82.

20. *Ibid.*, p. 81.

II. 1763 — Contemplation, méditation et sentiment

Se dessine ici le passage d'un paradigme créatif à un paradigme contemplatif qui prévaudra jusqu'à Kant et aura donc des conséquences tout à fait importantes pour l'histoire de l'esthétique. Cependant, les raisons philosophiques profondes motivant un tel changement de paradigme en esthétique ne sont-elles pas tout d'abord d'ordre épistémologique et métaphysique ? La mise en place d'un tel modèle spéculatif permet en effet à Sulzer de repenser la connaissance et l'aperception dans les termes fixés par celui qui est son tout premier interlocuteur à l'académie : Mérian.

Dans deux mémoires intitulés respectivement *Mémoire sur l'aperception de sa propre existence*²¹ et *Mémoire sur l'aperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme*²² publiés deux ans avant les mémoires sulzeriens sur les sentiments, Mérian avait invité son lecteur à revenir à une question ancienne, celle de la connaissance de soi auquel exhorte l'oracle de Delphes :

La matière de l'aperception de soi-même n'est point encore approfondie autant que je me l'imagine soit à cause de sa difficulté, soit parce qu'on la juge trop commune et indigne d'arrêter le métaphysicien qui veut s'élever à des spéculations plus sublimes : Platon en juge différemment croyant qu'il serait ridicule de tourner ses vues sur des objets étrangers tandis qu'on n'a point satisfait à l'inscription de Delphes qui exhorte à se connoître soi même²³.

Selon Mérian, ses contemporains ont accordé peu d'intérêt à cette question. Cette négligence serait due soit à sa prétendue banalité « indigne d'un métaphysicien » — soit, et c'est plus probable, à sa grande difficulté : elle invite à concevoir le *comment* de l'aperception. La difficulté tient à la contradiction inhérente « à la proposition *je m'apperçois appercevoir* ». Elle est contradictoire « car il faudrait pour que cela fut que je fusse en même temps moi-même et un autre », que je puisse me placer dans une position d'extériorité qui m'est impossible au moment même où je pense. Le fait est — note Mérian — que je ne peux connaître les facultés de l'esprit qu'*a posteriori*, une fois que je me « retourne sur mes pas », que je me souviens d'avoir aperçu un objet et que je réfléchis sur l'acte par lequel je l'ai aperçu.

Pour illustrer cette difficulté de l'acte de l'intellection, Mérian se sert de la métaphore visuelle : l'analogie entre l'esprit réfléchissant sur ses propres opérations et l'œil qui voit. Il affirme que, de même que « l'œil ne se voit pas voir, n'étant pas placé derrière soi-même²⁴ », l'esprit ne s'aperçoit pas apercevoir :

21. Johann Bernard Mérian, « Mémoire sur l'aperception de sa propre existence », *Histoire*, 1749/1751, p. 416-441.

22. Mérian, « Mémoire sur l'aperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme », dans *Histoire*, 1749/1751, p. 442-477.

23. Merian, « Mémoire sur l'aperception de sa propre existence », p. 440.

24. *Ibid.*, p. 435.

Dans la physique on a découvert la structure & le mécanisme de l'œil, on connaît la vue, en tant qu'elle se passe dans l'organe corporel, mais de cette modification de l'âme qui est la vue proprement dite, nous ne connaissons rien que son existence, & il en est de même de toutes les opérations des intelligences, en tant qu'intelligences²⁵.

Même Descartes, « ce grand restaurateur des sciences » que Mérian ne « se lasse point d'admirer²⁶ » n'a ni résolu ni même thématisé cette difficulté, n'allant pas jusqu'à questionner ce à quoi renvoie le pronom « je » dans le « je pense » (un « je » exprimant l'égoïté qu'« englutit » le mot latin *cogito*). Ce « je », Descartes l'aurait d'emblée réduit à un « je » abstrait qui manque d'exprimer son individualité et se caractérise par le seul attribut de pensée, censée fonder la communauté avec Dieu. Dans la seconde partie, le *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme*, Mérian applique cette même critique à d'autres auteurs, dont Wolff qui, en fondant le soi sur la distinction²⁷, aurait lui aussi omis ou contourné la question de l'aperception primitive. Dans ce débat avec la tradition rationaliste et dans la volonté de la purger des termes vides de sens (termes parmi lesquels figurent également les perceptions obscures de Leibniz) transparaissent des enjeux multiples²⁸, dont des enjeux physiques qui ne peuvent pas nous retenir ici. Il est néanmoins clair que Mérian introduit une coupure nette avec les perspectives cartésiennes antérieures et repose la question de la conscience ou de la connaissance de soi à nouveaux frais et dans une perspective qui sera déterminante pour la seconde moitié du XVIII^e siècle allemand. Mérian se réfère d'ailleurs explicitement au récent discours de Maupertuis sur les *Devoirs de l'académicien* pour inviter ses confrères à participer à sa recherche.

[...] bien loin de m'imaginer [...] d'avoir conduit (mon sujet) à un point de précision, qui ne laissât rien à désirer, je serois sensiblement flatté, si mon travail méritoit la moindre attention des connoisseurs, & pouvoit donner occasion à des esprits plus pénétrants que le mien d'entrer dans la même carrière, & de la parcourir avec plus de succès²⁹.

Nous avons vu que Sulzer relève ce défi philosophique dès 1751 lorsqu'il met en place un nouveau concept de spéculation. À la différence de Mérian qui restreint son regard aux conditions de la connaissance et de la

25. *Ibid.*, p. 418.

26. *Ibid.*, p. 430.

27. Cf. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 2^{de} éd. Halle, 1750. Reprint dans *Gesammelte Werke*, I. 9, éd. par Hans Werner Arndt, Hildesheim/New York, Olms, 1973, § 729: « wir sind uns alsdenn der Dinge bewusst [...] wenn wir sie voneinander unterscheiden ».

28. Voir par exemple les réflexions de Mérian sur la sensibilité et sa lecture de Condillac et de Leibniz dans le *Parallèle de deux principes de psychologie*, 1757.

29. *Ibid.*, p. 97.

« spéculation » au sens épistémologique du terme, Sulzer adopte une perspective plus large, épistémologique *et esthétique*, sur la question. Pour lui, l'art est un domaine susceptible de nous éclairer sur les difficiles questions épistémologiques et métaphysiques soulevées par Mérian; un domaine, en outre, qui permet de renverser les perspectives de la tradition antérieure, de valoriser l'attachement du spectateur à son objet à titre de condition de son détachement et de la connaissance distincte de soi-même et de son objet; de concevoir enfin un spectateur humain et l'implication de ses facultés proprement humaines et de son corps dans l'acte de connaissance. Pour lui, la contemplation engage un sentiment physique et un corps: « une douleur qui resserre la poitrine, un plaisir [qui] l'élargit au contraire. La circulation du sang et les nerfs des intestins qui sont sensiblement affectés lorsque l'âme éprouve un sentiment tant soit peu fort. »

C'est dans les *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, de 1763³⁰, que Sulzer reprend le fil de cette réflexion et qu'il précise sa nouvelle doctrine des facultés. Tandis qu'en 1751 il avait porté l'accent sur l'unité de la sensibilité et de la raison, et sur le fondement sensible de l'état de contemplation et de connaissance, il s'emploie désormais à différencier les trois activités que Du Bos avait nommées dans l'ouverture de son traité la sensibilité, la réflexion et la méditation. Sulzer opère une distinction entre deux, voire trois états: la connaissance (ou la méditation), le sentiment (ou l'émotion — Sulzer emprunte ce terme à Du Bos), et cet état intermédiaire de va-et-vient entre les deux qu'il appelle en 1763 la contemplation.

En prenant de nouveau appui sur l'analogie entre la vision de l'œil et celle de l'esprit, Sulzer relève que la connaissance distincte de l'esprit lui permettant de percevoir des formes « avec clarté, netteté et précision » est analogue à l'effort qui « consiste en ce que l'on dirige l'axe de l'œil vers le milieu de l'objet » et que par un mouvement de balayement, le regard se fixe successivement sur une multitude de parties de l'objet, de telle sorte qu'un grand nombre d'images viennent se peindre successivement sur le fond de l'œil. Le plaisir accompagnant cet effort (visuel ou intellectuel) est proportionnel à la richesse ou à la complexité de l'objet. Une toute nouvelle tripartition entre connaissance, sentiment et méditation, et une nouvelle doctrine des facultés, résulte de cette analyse.

1. La connaissance

Tout en partageant sa dimension théorique et contemplative, le modèle de la connaissance adopté par Sulzer est aux antipodes de la définition, néoplatonicienne, du connaître comme ascension vers l'un et le divin et éveil à soi-même

30. Sulzer, « Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir », dans *Histoire*, 1763/1770, p. 407-420.

par la libération progressive de l'esclavage des sens³¹. Elle se fonde elle aussi sur l'idée de l'approche de l'Un dans le multiple, mais ce n'est pas la connaissance qui occasionnerait, à travers l'appropriation (θεωρεῖν) de son objet ou l'union avec lui, l'expérience réflexive d'un moi pour un esprit. Selon la nouvelle définition restreinte que propose ici Sulzer, d'inspiration dubossienne, la connaissance n'offre pas un tel accès au moi. Tout au contraire, elle désigne précisément cet état où l'âme dirige l'attention sur un objet hors d'elle-même, où elle ne se sent pas elle-même, où, puisqu'elle est totalement absorbée par son objet, les sensations même perdent leur force au point où « elle s'oublie elle-même » et « ne sent aucun motif qui tende à des actions relatives à sa personnalité » ; où « l'homme devient lui-même un être abstrait qui ne tient à rien dans le monde », à l'instar d'Archimède dont Sulzer rappelle les fameuses distractions « auxquelles tous les philosophes qui se livrent à des profondes méditations sont quelquefois sujets », mais qui « présente tous les symptômes d'un imbécile³² ». De ce point de vue, l'activité de connaissance ressemble à un état de rêve, de sommeil, ou à ces états pathologiques de perte partielle de conscience — qui empêchent l'homme de savoir qui il est, où il est.

2. L'état de sentiment (ou d'émotion)

Le sentiment (ou l'émotion), quant à lui, ne se rapporte pas à l'objet mais au sujet :

J'appelle sentiment, toute perception en tant qu'elle est agréable ou désagréable, où en tant qu'elle produit le désir ou l'aversion. Le sentiment est donc un acte de l'âme qui n'a rien de commun avec l'objet qui le produit, ou qui l'occasionne³³.

Cette faculté se définit non pas par la qualité d'une connaissance, mais par la force du déplaisir ou du plaisir qui l'accompagne. Il n'est pas objectif, mais subjectif, car il ne concerne en rien l'objet mais seulement la manière dont le sujet est affecté par l'objet. Il convient désormais d'isoler le sentiment à titre de faculté, car la réflexion sur son propre état (de peine ou de déplaisir) conditionne l'effort et la capacité de l'esprit à en atteindre une connaissance distincte. Cela revient à réintroduire une dimension réceptive au fondement de la sensibilité, et donc de pleinement réhabiliter la doctrine aristotélicienne dans un schéma leibnizo-wolffien. *D'une simple faculté active, discursive, productrice d'images qu'elle était encore pour les wolffiens, y compris pour Baumgarten, la sensibilité redevient ici une faculté réceptive, et donc « matérielle », corrélative à une raison qui retrouve, elle, du coup, une dimension « formelle ».* Cette manière, pour Sulzer, de concevoir

31. Voir Plotin, *Ennéades*, traité IV, 8.

32. Sulzer, « Observations », p. 410.

33. *Ibid.*

la tripartition des facultés, restera tout à fait déterminante pour Kant et permet d'éclairer sa psychologie³⁴.

3. *L'état de contemplation*

Cet état désigne le passage d'un état à l'autre, de la méditation au sentiment, comme lorsque le géomètre occupé à résoudre un problème après avoir concentré son activité sur son objet et après avoir « fait quelque progrès dans sa découverte, [...] rassemble rapidement les idées qu'il vient de développer, dont l'ensemble lui fait comprendre la justesse de sa solution alors que son âme fait un retour sur elle-même ». Pour que l'esprit puisse passer d'un objet à l'autre et ainsi élargir et approfondir sa connaissance, il faut qu'il y ait une succession entre les deux états — que donc précisément quelque chose l'incommode et le pousse à chercher plus loin — tout comme l'œil gêné par l'éclat de la lumière qui frappe tellement les nerfs de l'œil que la vision se change en tact.

C'est toujours quelque chose qui ressemble à l'éblouissement qui produit ce passage. La cause de ce changement est ordinairement une idée, qui en se présentant, en réveille subitement un grand nombre d'autres; cela nous confond, et alors nous faisons attention à notre état; nous quittons brusquement l'objet que nous avons contemplé, et nous entrons dans l'état du sentiment³⁵.

En 1763, Sulzer s'appuie sur un ensemble d'observations médicales et psychologiques pour dégager la double composante paradoxale de l'activité contemplative: elle témoigne de la passivité et de l'activité de l'âme; l'affection que produit l'impact de la représentation est ce qui renvoie l'esprit à son propre état de peine, elle est ce qui l'incite à déployer une plus grande activité et à passer à de nouveaux objets.

III. 1764 — *S'apercevoir apercevoir*

Sulzer tire un certain nombre de conséquences de son nouveau modèle de la connaissance contemplative, relatives à la nature de l'aperception et du soi qu'il détaille dans un mémoire intitulé « Sur l'aperception, et son influence sur nos jugements³⁶ ». Ce mémoire, publié en 1764, a été lu dix ans plus tôt³⁷. Prolongeant les perspectives critiques esquissées par Mérian, et s'appuyant en même temps sur un certain nombre d'observations médicales³⁸,

34. Voir l'article de Marion Heinz, « Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant », in Frank Grunert, Gideon Stiening (dir.), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, p. 83-100.

35. Sulzer, « Observations », p. 412.

36. Sulzer, « Sur l'aperception, et son influence sur nos jugements », in *Histoire, 1764/1766*, p. 415-434.

37. J'aimerais remercier Daniel Dumouchel pour cette précision chronologique.

38. Dès l'ouverture de ce mémoire, Sulzer présente son entreprise comme un type empirique de science médicale ou une « physique de l'âme »: « [...] [I] ne faut pas s'imaginer [...]

Sulzer y disqualifie la conscience philosophique comme abstraite, appauvrie et incomplète. Pour évoquer cette conscience oubliée de la réalité et des réalités de la vie, il se sert de l'exemple de Démocrite, qui, selon la lettre d'Hippocrate à Damagète, fut jugé fou par la foule rassemblée devant ses portes parce que, « livré tout entier à une philosophie transcendante », il « ne savait ni ce qu'il voulait, ni ce qu'il faisait »³⁹ et riait de tout. Selon Sulzer, une conscience complète intègre dans son champ de réflexion toutes les particularités de l'individu, pris comme une entité composée d'une âme et d'un corps.

Pour étayer son idée de conscience incomplète, Sulzer cite l'exemple d'un homme blessé au cerveau qui souffre d'une perte partielle de conscience, ne pouvant temporairement plus rapporter ce qu'il entend et vit à sa propre personne. Une même conscience partielle peut s'observer d'après lui au moment de l'éveil. Dans ce nouveau modèle anthropologique ou psychophysique de la conscience, le corps intervient à un double titre. Il est tout d'abord impliqué dans le sentiment par lequel ce « je » accessible par le seul sens interne, fait retour sur lui-même, à l'occasion d'un sentiment de déplaisir suivi par un sentiment de plaisir, et par lequel il acquiert une idée de lui-même. Celle-ci, affirme Sulzer, « nous vient par les sens. Parmi les corps qui frappent nos sens, nous en voyons & nous en sentons un, si constamment et si essentiellement lié à notre existence, que nous l'appelons notre corps, ou bien nous-mêmes⁴⁰ ». Enfin, une telle conscience dépend aussi du corps en ce que celui-ci est l'outil permettant d'exécuter les intentions et d'agir dans le monde.

Perspectives

On retrouve de multiples prolongements du questionnement sulzerien sur la nature de la contemplation et le sentiment, d'une part, dans son grand dictionnaire *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, de 1771-1773, notamment dans les entrées concernant la beauté, les beaux-arts et l'esthétique. D'autre part, la formulation de la *Preisfrage* de 1775 fait directement écho

que la théorie philosophique de l'homme soit complète et parfaite. Au contraire, il y manque encore une partie très essentielle & bien plus difficile que [...] [l'étude de l'homme moral]; c'est la théorie métaphysique de l'homme, ou ce que quelques Philosophes appellent la Physique de l'âme. Ces deux sciences ont entr'elles le même rapport que celui qui a lieu entre la Médecine empirique et la Médecine raisonnée. L'une recueille des faits, observe tout ce qui produit quelque altération, quelque changement bon ou mauvais pour la santé, l'autre analyse ces faits, en cherche les liaisons & les causes, & tend à établir un système vrai, qui serve de base aux jugements sur la nature des maladies & sur les moyens de les guérir », p. 415-416.

39. Sulzer, « Sur l'aperception », p. 424. « Voilà donc un grand paradoxe, qu'un homme possédant actuellement & exerçant même sa raison, faisant des raisonnements fort justes, même profonds, peut paraître fou & imbecille. C'étoit exactement le cas du philosophe Démocrite, lorsqu'Hippocrate le vint voir, comme ce grand médecin le rapporte dans sa belle lettre à Damagète. »

40. *Ibid.*, p. 417.

au mémoire sulzérien de 1763, en invitant à développer la réflexion sur les deux facultés primitives que sont la faculté de connaître et celle de sentir. Voici l'intitulé exact de la question :

L'âme possède deux facultés primitives qui forment la base de toutes les opérations ; la faculté de connoître & la faculté de sentir.

En exerçant la première, l'âme est occupé d'un objet qu'elle regarde comme une chose hors d'elle et pour laquelle elle a de la curiosité : son activité paroît alors ne tendre qu'à bien voir. En exerçant l'autre, elle s'occupe de son état, étant affecté en bien et en mal. Alors son activité semble uniquement déterminée à changer d'état, lorsqu'elle se trouve désagréablement affectée, et à jouir lorsqu'elle est agréablement affectée.

Cela supposé, on demande :

Un développement exact des déterminations originaires de ces deux facultés & les lois générales qu'elles suivent.

Un examen approfondi de la dépendance réciproque de ces facultés & de la manière dont l'une influe sur l'autre.

Des principes qui servent à faire voir comment le génie & le car. d'un homme dépendent du degré de force & de vivacité & des progrès de l'une & et l'autre de ces facultés, & de la proportion qui se trouve entre'elles⁴¹.

La question rencontre un certain écho — l'Académie accuse réception d'une quinzaine de mémoires⁴², qui toutefois ne convainquent pas complètement leurs lecteurs. Par conséquent, le jury annonce le report de l'adjudication du prix du 31 mai 1775 au 1^{er} janvier 1776⁴³, et il donne quelques précisions supplémentaires⁴⁴. Parmi les mémoires recueillis figure un traité

41. *Nouveaux mémoires*, 1776, p. 9.

42. Ces mémoires, qui présentent un grand intérêt philosophique, sont conservés aux archives de l'Académie berlinoise. En revanche, les rapports confidentiels des lecteurs sont introuvables dans le classeur de l'Académie pour cette question.

43. Voir Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band 2, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, p. 308. Ces protocoles ont aussi été récemment mis en ligne sur le site de l'académie.

44. «L'Académie a reçu plusieurs pieces sur ce sujet qui renferment de très bonnes choses & dont quelques-unes même présentent à peu près tout ce que les Philosophes ont observé ou découvert sur ces questions. Cependant, le but principal de ce Prix ayant été d'occasioner des recherches neuves & des découvertes propres à reculer les bornes de nos connaissances & que l'Académie jugeant par quelques-unes des Pièces susdites que leurs auteurs seroient capable d'atteindre à ce but, elle a jugé à propos de différer d'un an l'adjudication du Prix, dans l'espérance que ces savans Auteurs se donneront la peine de méditer ultérieurement sur ces Questions proposées & d'envoyer des Additions à leurs mémoires.

Elle les invite en particulier à répandre du jour sur les objets suivants : 1. par rapport à la première question : quelles sont les conditions sous laquelle une perception n'affecte que la faculté de sentir ? & de quel ordre au contraire sont les perceptions qui n'intéressent que la curiosité & n'occupent que la faculté de connoître ? Dans l'un et l'autre cas, on s'apercevra que

de Herder *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, ce traité-clé qui témoigne d'un débat profond avec Sulzer dont il cite l'« excellent » mémoire de 1763 dans ses deux éditions⁴⁵.

Nul doute que Herder saisit tous les fils de la question et ses intuitions fondamentales⁴⁶. Il renoue très directement avec la question anthropologique⁴⁷ de la connaissance de soi telle qu'elle avait été posée par Mérian et élaborée par Sulzer. On peut même considérer que Herder prend cette question de plus haut, en développant cette connaissance plus radicalement à partir d'une « physique de l'âme » qui déduit la psychologie de la physiologie⁴⁸. D'un point de vue herderien, il convient de repenser généalogiquement l'activité et la connaissance de l'âme par lesquelles elle se détache de son objet, s'arrache du dynamisme des forces et s'ouvre au monde, à partir de sa réceptivité. Il faut donc supposer que la connaissance et « les dons les plus divins de l'homme » sont déjà contenus en germe dans ses facultés les plus humbles, dans cette propriété du nerf qu'est la sensibilité, et même dans celle du muscle qu'est l'irritabilité. La forme peu scolaire et l'ouverture très indirecte du mémoire herderien a certainement pu dérouter le jury⁴⁹. Le prix est finalement décerné au mémoire du pasteur de Charlottenburg, Johann August Eberhard, intitulé *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*⁵⁰.

ces conditions dépendent en partie de la perception, ou de l'objet même, & en partie de l'état de l'âme, au moment où elle éprouve la perception. 2. Par rapport à la seconde question, l'Académie souhaite une explication claire & satisfaisante du phénomène psychologique qu'on a coutume d'indiquer en disant que l'esprit est la dupe du cœur, & de cet autre phénomène qu'on observe dans certains spéculatifs, c'est qu'ils ne sentent que foiblement. 3. Par rapport à la troisième question, on demande les conditions requises pour qu'un homme soit plus disposé à exercer la faculté de connoître que celle de sentir & celle d'où résulte le cas contraire. Au reste, l'Académie déclare que, quand même il ne lui parviendrait rien de plus sur ces matières, le Prix sera infailliblement adjugé dans un an. Les nouvelles Pièces ou les suppléments a celles qu'on a déjà reçues, seront admissible jusqu'au 1 janvier 1776 », *Nouveaux Mémoires*, 1776, p. 20.

45. Herder, *Vom Sinnen und Erkennen der menschlichen Seele*, Riga, 1778, II, p. 29.

46. Voir aussi sur le rapport entre Herder et Sulzer, Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, Meiner, 1994.

47. Sur la dimension anthropologique de la philosophie de Sulzer, voir aussi Wolfgang Riedel, « Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer », in Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar, p. 410-439; Ernst Stöckmann, « Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis », in *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, hg. v. M. Beetz, J. Garber und H. Thoma, Göttingen, 2007.

48. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, I, p. 19 : « Meines geringen Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritt bestimmte Physiologie sei, möglich ».

49. Malheureusement, le classeur contenant les rapports confidentiels sur les réponses aux *Preisfragen* aux Archives de l'Académie berlinoise ne contient aucune notice sur celle-ci.

50. Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin, Voss, 1776. Voir aussi les passages de Denis Thouard consacrés à Eberhard dans *Schleiermacher : communauté, individualité, communication*, Paris, Vrin, 2007.

Cependant, la portée de la pensée sulzérienne dépasse très manifestement le cadre de la *Preisfrage*. Sulzer, nous l'avons vu, marque irréversiblement l'esthétique de son temps en lui conférant une nouvelle orientation épistémologique et spéculative, et en initiant un nouveau débat sur les sentiments mixtes en Allemagne. Ce sujet occupe le centre de la correspondance entre Lessing, Mendelssohn et Nicolai sur la tragédie⁵¹. Mais il exerce également une influence significative sur Kant, qui a toujours grandement estimé Sulzer, cet homme « excellent⁵² ». Selon Kant, Sulzer « était presque le seul qui ait su lier l'entendement et la beauté⁵³ ». Comme l'a récemment montré Marion Heinz, Sulzer fait usage avant Kant d'une tripartition des facultés, en faculté de connaissance, faculté de plaisir et de déplaisir, et faculté de désirer⁵⁴. Nous avons vu plus haut en quel sens ce réagencement dépend aussi de la redéfinition de la sensibilité comme une faculté réceptive. *Mais plus fondamentalement, Kant semble s'inspirer du modèle spéculatif de Sulzer dans la construction de l'architecture même de son système et de sa distinction entre théorique et pratique.* Cela est manifeste, tant dans l'une des prémisses épistémologiques de la *Critique de la Raison pure*, dans l'idée de ce que Kant nomme, après Mérian et Sulzer, l'aperception primitive, que dans la position du problème de la *Critique de la faculté de juger*. La lecture de Sulzer jette une lumière nouvelle sur l'unité de cet ouvrage, car elle montre en quel sens il importe dans les sciences de la nature (au centre de la seconde partie) de pouvoir présupposer de la part du spectateur et du chercheur cet « intérêt désintéressé » et purement théorique ou spéculatif dont la culture esthétique occupe la première partie. Autant de raisons pour nous pencher de nouveau sur Sulzer et ses confrères de l'Académie, et pour déplacer le cadre chronologique de ces débats philosophiques et anthropologiques plus tardifs vers le milieu du siècle.

51. Voir les travaux de Daniel Dumouchel sur les sentiments mixtes et l'édition de cette correspondance par Nicolas Rialland, à paraître.

52. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 410.

53. Kant, *Logik Hechsel*. In *Immanuel Kant, Logik-Vorlesungen. Unveröffentlichte Nachschriften II*, bearbeitet von Tillmann Pinder. Hamburg 1998, p. 313 et p. 345.

54. Marion Heinz, « Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant ».