Sieyès et la métaphysique allemande

Jacques Guilhaumou

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ahrf/273>

DOI : 10.4000/ahrf.273

ISSN : 1952-403X

Éditeur :

Armand Colin, Société des études robespierristes

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1999

Pagination : 513-535

ISSN : 0003-4436

Référence électronique

Jacques Guilhaumou, « Sieyès et la métaphysique allemande », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 317 | juillet-septembre 1999, mis en ligne le 11 avril 2006, consulté le 24 avril 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/ahrf/273> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.273>

Ce document a été généré automatiquement le 24 avril 2022.

Tous droits réservés

Sieyès et la métaphysique allemande

Jacques Guilhaumou

Introduction ¹

- ¹ La parenté entre la métaphysique de Kant et les réflexions philosophiques de Sieyès, généralement méconnues de ses compatriotes, a été souvent soulignée, dès le début du Directoire, par ses amis allemands qui le fréquentent assidûment au cours de leurs séjours parisiens, ou qui entretiennent avec lui une correspondance régulière ². Ainsi le Souabe Karl Friedrich Reinhard n'a cesse de répéter que Sieyès est un kantien qui s'ignore : c'est pourquoi il lui fait part, dans ses lettres, des grandes lignes de la philosophie kantienne ³. Au même moment, Konrad Oelsner, tout aussi convaincu d'une telle parenté, présente et traduit les *Politische Schriften* de Sieyès ⁴.
- ² De même, un kantien, le négociant allemand Pappenheimer, de passage chez Sieyès en compagnie de Thérémis, constate que Sieyès s'est beaucoup occupé de métaphysique sans rien publier, – première allusion aux papiers de Sieyès sur lesquels s'appuie notre présente étude –, et qu'il développe des principes proches de ceux de Kant ⁵.
- ³ Cependant c'est à la curiosité intellectuelle de Wilhelm von Humboldt, présent à Paris au cours de l'année 1798 ⁶, que nous devons l'élucidation partielle de la parenté métaphysique entre Sieyès et l'Allemagne des philosophes. Le journal d'Humboldt nous fournit de très précieux renseignements sur le contenu philosophique de ses discussions avec Sieyès, en particulier au cours des mois d'avril et mai 1798 ⁷.
- ⁴ Alors que Humboldt a pris connaissance, en février, des écrits de Sieyès, dès son premier entretien philosophique avec lui, le 1er avril par l'intermédiaire de Reinhard, il est question des différences entre la métaphysique allemande et la philosophie française. Oelsner sert aussi d'intermédiaire au cours de la rencontre du 15 mai. Mais Sieyès et Humboldt prennent vite l'habitude de se rencontrer en tête-à-tête : c'est le cas les 17, 21 et 26 mai. Humboldt s'entretient, dans le même temps, avec Destutt de Tracy. La décision est alors prise d'organiser le 27 mai une « réunion métaphysique » avec des idéologues, en particulier Cabanis et Tracy, de jeunes philosophes allemands, et bien sûr Sieyès et Humboldt.

- 5 La rencontre s'annonce difficile. Humboldt, qui vient de lire Condillac, est très critique des positions de « l'école de Condillac », c'est-à-dire des idéologues ⁸. Sieyès partage son point de vue lorsqu'il lui confie, au cours d'une réunion à l'Institut le 21 mai, que « Ce sont des littérateurs en philosophie, de ces philosophes pour les femmes. Ils n'ont pas l'esprit métaphysique ici ⁹ ». De fait, le débat avec les idéologues tourne rapidement court. Seul Sieyès, s'appuyant sur ses réflexions philosophiques de jeunesse dont il a conservé les manuscrits, semble avoir compris en partie l'exposé d'Humboldt sur « le concept de métaphysique » présenté en début de réunion. Humboldt peut alors souligner, dans son journal, que « Sieyès exprime des idées qui, s'il les comprenait complètement, se rapprocheraient des idées kantienne, et encore plus des idées fichtéennes ». Il ajoute, dans une lettre à Schiller, qu'« il a manifestement une tête plus profonde que tous les autres. Il exprime des choses qui sonnent simplement comme du Kant et du Fichte ¹⁰ ». Nous reviendrons sur le point décisif de la parenté, au-delà de Kant, avec Fichte ¹¹.
- 6 Cependant Sieyès ne se laisse pas impressionner par l'exposé d'Humboldt de philosophie allemande sur la métaphysique du moi. Il le critique, en particulier sur la question décisive de la représentation, et fait part alors, au terme de son intervention, de son intuition profonde en la matière : « J'ai le pressentiment que nous [les Français] sommes destinés à établir le véritable système de métaphysique. » Rencontrant à nouveau Humboldt le 31 mai, il insiste de nouveau sur ce point : « Je vous dirai quelle est la différence entre la véritable métaphysique et la métaphysique allemande ¹². »
- 7 *Quel est ce « véritable système de métaphysique » propre aux Français, mais distinct de l'Idéologie, dont parle Sieyès ? Telle est la question que nous allons tenter d'élucider tout au long de cet article.*
- 8 Constatons d'abord que Humboldt n'est lui aussi guère impressionné par l'affirmation de Sieyès. Il y voit la conséquence d'une tête, certes profonde, mais trop impatiente, et la suite logique d'un propos d'une énergie quelque peu chaotique, si spécifique des Français. « Même s'il effleure un peu la vraie métaphysique », et passe ainsi « assez près de la vérité », il ne l'atteint jamais faute de se décider « à développer un système à la manière allemande », précise-t-il. Qui plus est, il lui manque la connaissance des « métaphysiciens les plus profonds », Spinoza, Leibniz, Locke et Hume. Le verdict est plutôt sévère !
- 9 Mais admettons un instant que Sieyès ait jugé bon de montrer à Humboldt son *cahier métaphysique*, ce manuscrit inédit de jeunesse où il précise sa conception de la métaphysique sur la base d'une critique des « statuaires métaphysiciens » Condillac et Bonnet ¹³, et sur lequel nous nous appuyons dans la suite de notre propos, Humboldt semble sortir de cette confrontation succincte avec les papiers philosophiques de Sieyès convaincu qu'il n'a étudié que les métaphysiciens « les plus superficiels ».
- 10 Sieyès est-il, à ce point, ignorant de la tradition métaphysique ? Notre examen des textes du *cahier métaphysique*, dans un premier temps, nous oblige à nuancer fortement le jugement d'Humboldt, au point de caractériser l'ordre métaphysique, selon Sieyès, à la croisée de l'empirisme de Hume et du rationalisme de Leibniz.
- 11 Sieyès est-il vraiment incapable de construire un système ? Là aussi le constat d'une proximité méthodologique avec Fichte, au titre de la méthode de la synthèse quintuple, nous oblige, une seconde fois, à contredire le propos d'Humboldt.

- 12 En nous efforçant de répondre à ces deux premières interrogations, nous entamons le trajet vers la caractérisation du « véritable système de métaphysique » des Français, ouvrant ainsi la porte à l'examen, dans un troisième temps, des critiques formulées par Sieyès envers la philosophie allemande au cours de la « réunion métaphysique » et de ses discussions avec Humboldt.
- I – Sur la « métaphysique politique » de Sieyès.
- 13 Le texte philosophique le plus important de Sieyès, demeuré à l'état manuscrit, date pour sa majeure part des années 1773-1775 : il s'agit d'un texte de jeunesse classé, dans les archives Sieyès, sous la dénomination *grand cahier métaphysique* ¹⁴. Pour l'essentiel, cet ensemble comprend une critique de l'article « Évidence » de l'*Encyclopédie*, attribué à Quesnay, puis un très long commentaire du *Traité des sensations* de Condillac, divisé en deux parties, enfin une analyse critique de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* de Bonnet et une récapitulation intitulée *Après une année d'interruption 1775* ¹⁵.
- 14 La référence initiale, en exergue de la critique de Quesnay, à *De l'homme* (1773) de Helvétius nous renvoie au statut, revendiqué d'emblée, d'un philosophe qui marche « appuyé sur le bâton de l'expérience » et « avance toujours d'observations en observations » ¹⁶.
- 15 La lecture critique de Quesnay précise alors le parti pris de Sieyès en faveur d'une méthode déductive à l'encontre du raisonnement inductif des Physiocrates. Ainsi sont affirmés le primat des sens (« Il n'y a d'idées que celles qui viennent des sens ») et le rôle majeur de l'expérience (« Il faut consulter l'expérience ») dans l'établissement de l'ordre des connaissances. Sieyès insiste aussi, dès le départ, sur la primauté génétique de la « collection », de la « multiplicité », de la « pluralité » : « Je suis collection et sous ce rapport je suis un, il y a pluralité qui pense en moi [...] Je suis une multitude de corps ou de points de réunion qui affectent mes différents sens » (Sur Quesnay : 139) par rapport à « l'unité », « l'identité » du moi, catégories particulièrement abstraites.
- 16 En fait, ce sont les « statuaires métaphysiciens », principalement Condillac et secondairement Bonnet, qui lui fournissent un observatoire de la génétique des sensations et des connaissances adéquat à son choix en faveur de la méthode analytique.
- 17 Sieyès trouve dans la statue de Condillac un modèle de progression des opérations cognitives de l'être humain ¹⁷. Rappelons que le *Traité des sensations* commence par un « Avis important au lecteur » où Condillac précise : « J'avertis donc qu'il est très important de se mettre exactement à la place de la statue que nous allons observer » ¹⁸. Adhérant à une telle position de « spectateur philosophe », Sieyès suit Condillac dans l'ordre imparti aux connaissances sur une base que nous appelons aujourd'hui sensualiste :
- « En suivant le plan de Condillac, il y a deux suites d'opérations à décrire, celle de toutes les sensations, de toutes les actions et acquisitions quelconques qu'un spectateur philosophe reconnaît être dans les différentes étapes par où l'on fait passer la statue. Et en second lieu, la liste des connaissances que la statue acquerra » (sur Condillac : 386).
- 18 C'est donc bien à l'aide de la fiction de la statue que Sieyès peut caractériser une *position de spectateur philosophe* susceptible de voir le moi dans la totalité de son développement alors que le moi lui-même n'arrive que graduellement à l'activité réflexive.
- 19 Cependant, dès son premier commentaire, Sieyès se démarque tout autant de Condillac. Il récuse la pertinence de l'expression « par rapport à elle » (Sur Condillac : 384)

appliquée au premier mouvement de la statue. Il reproche ainsi à Condillac de supposer « gratuitement l'idée d'existence » au sein d'une statue qui demeure originairement dans l'ordre des impressions, ne représente initialement rien d'autre que son vécu immanent. Une telle insistance première, au nom de *l'immanence de l'impression*, sur la seule présence de « l'être qui sent » dans la fiction de la statue, tend à radicaliser l'empirisme de Sieyès, hérité de Locke ¹⁹, et le rapproche singulièrement de Hume ²⁰.

- 20 En critiquant d'emblée tout *a priori* de la représentation, en l'occurrence l'idée d'un « principe pensant », affirmé par D'Alembert dans l'*Encyclopédie*, présent originellement au moi dans un acte réflexif d'appréhension de ses représentations, Sieyès fonde uniquement le processus de formation du moi sur un « principe d'activité » associé à l'idée de « repliation du sens ». Il écrit ainsi, à propos de la notion condillacienne de « sentiment fondamental » :

« La statue a ce que Condillac appelle le sentiment fondamental parce que cette sensation ne peut la quitter et que c'est la moindre à laquelle on puisse la réduire. Ce sentiment suppose déjà une repliation du sens, le tact intérieur sans les actions dont il résulte un tact : mais la statue n'en sait rien et confond tout [...] Ce sentiment résulte d'une infinité d'actions différentes » (Sur Condillac : inédit).

- 21 Ce qui intéresse avant tout « le spectateur philosophe », c'est le passage de l'infinité des possibles, issue de la pluralité virtuelle des actions, à leur actualisation, leur inclusion dans un moi apte à réaliser une action singulière. La métaphysique du moi et de son activité débouche alors sur une anthropologie de la nature humaine.
- 22 Ainsi Sieyès décrit le *processus de formation du moi* à partir d'un « principe d'activité », mis en action par l'expérience sensible, et qui se traduit *in fine* dans le développement d'un « langage abstrait » permettant « la connaissance de nos semblables extérieurs ». C'est dire que *sensation, mémoire, désir, volonté*, et même le travail d'abstraction sont avant tout des modalités de l'action, du mouvement, ce qui suppose un schéma génétique de l'ordre des actions et des connaissances plus dynamique et diversifié que celui de Condillac. Il est donc question, avec Sieyès, et au-delà de Condillac²¹, de « la repliation du sens », c'est-à-dire de ce qui résulte de « l'action interne qui met nos facultés externes en exercice », du dépli de l'infinité des actions individuelles, de la recherche de leurs quantités communes dans l'optimum de développement.
- 23 Sieyès exprime ainsi l'affinité de « la matière qui pense », expression caractéristique du matérialisme des Lumières ²², avec la vie du moi : « L'être sensible sent tout seul il est vrai, et cependant il ne s'ensuit pas que ce ne soit pas la matière qui pense » (sur Quesnay : 139). Les éléments du réel, c'est-à-dire les qualités individuelles irréductibles les unes aux autres, sont différents qualitativement ; ils expriment une pluralité et un mouvement originaires qui marquent la formation du moi. Ils n'ont de parts communes, donc susceptibles de combinaisons, qu'à partir de quantités abstraites des qualités, véritables unités numériques. Ainsi précise Sieyès : « Nous sommes originairement une force et nous devenons une combinaison quelconque de cette force et des sensations que nos sens peuvent nous fournir » (Sur Condillac : 390).
- 24 Bien sûr, nous pouvons situer l'impact d'une telle dynamique du moi dans la « succession ininterrompue » d'un objet à l'autre, d'une partie de la matière à l'autre, sous l'action de la force qui anime l'être sensible en devenir vers l'être réflexif, rapprochant ainsi une fois de plus Sieyès de Hume ²³. Cependant une autre tradition métaphysique peut être ici convoquée, le rationalisme actualisé au XVIII^e siècle par la pensée de Leibniz et Wolff.

- 25 De fait, Sieyès a pris connaissance dès 1768 de l'ontologie de Wolff, à qui il reproche de méconnaître la marche de l'esprit humain ²⁴. Cependant il nous semble que Sieyès métaphysicien a bien des points communs avec Wolff : le lien à l'expérience, l'agrégation de l'étude de l'homme formé, expérimenté à la réflexion métaphysique, la relation à la morale, et surtout l'association étroite d'une telle métaphysique avec la philosophie pratique, c'est-à-dire la science de l'activité libre de l'homme ²⁵.
- 26 Par ailleurs, à l'égal de Condillac, dont la distance vis-à-vis de Leibniz n'est pas si grande qu'on le pense ordinairement ²⁶, Sieyès a une bonne connaissance des écrits métaphysiques de Leibniz, et des débats qu'ils ont suscités. À ce titre, nous pensons que sa lecture critique de Condillac est nourrie d'une réflexion approfondie sur certains textes de Leibniz ²⁷.
- 27 Ainsi, là où Leibniz précise : « Après avoir connu en quelque façon en quoi consiste la nature des substances, il faut tacher d'expliquer la dépendance que les unes ont des autres, et leurs actions et passions ²⁸ », Sieyès ajoute : « L'activité est occasionnée par la passion, et c'est dans ce cours non interrompu de passions et d'actions que consiste la vie » (sur Condillac : 385) .
- 28 Donc seule l'activité humaine (« l'activité en exercice ») exprime ce que nous connaissons tous, mais elle procède d'abord d'une observation intérieure des changements dans les êtres qui ne trouve matière à s'exposer que dans les images extérieures. C'est pourquoi la « repliation du sens » n'est pas immédiatement représentable pour le moi : « La statue n'a pas encore appris à la vue de ses semblables à se replier sur soi-même, à se faire l'objet de son observation [...] et à pouvoir dire moi » (sur Condillac : 387).
- 29 Il n'est donc pas à la portée de tout individu de pouvoir dire moi d'emblée. *Seul le philosophe observateur peut appréhender l'ensemble du trajet parcouru par le moi vers la prise de conscience de lui-même*. Il faut faire appel à « L'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY qui dit beaucoup ²⁹ ». Pouvoir dire moi suppose d'abord la réciprocité humaine, la « connaissance de ses semblables extérieurs », et plus particulièrement de « l'homme agissant ».
- 30 Au-delà du fait que nous retrouvons chez Sieyès l'insistance de Leibniz sur la « disposition particulière à l'action », nous sommes proches, nous semble-t-il, de l'analyse leibnizienne des plis dans l'âme ³⁰. À ce titre, les individus sont autant de singularités, de points de vue qui s'infléchissent, se déploient à l'intérieur d'eux-mêmes avant de s'inclure dans le monde, dans un sujet collectif harmonieux. L'infinité leibnizienne des points de vue rejoint l'infinité des actions différentes spécifique de la pluralité du moi dont parle Sieyès. Qui plus est, l'inflexion leibnizienne de l'âme nous permet d'aller d'individu à individu, de pli en pli, de même que Sieyès conçoit d'abord « la repliation du sens », une intériorité issue d'un principe d'activité qui n'a pas encore conscience de son activité.
- 31 Bien d'autres points rapprochent Sieyès et Leibniz ³¹. Qu'il s'agisse du *principe de raison suffisante*, en particulier à propos du « degré de nécessité » dans la mesure du désir, du *principe d'individuation*, avec l'insistance sur l'irréductibilité de l'ordre individuel, du *principe d'activité*, affirmé d'emblée, du *principe de changement*, avec le rôle de la mémoire dans la liaison des idées, du *principe de continuité*, autour du thème majeur de la ressemblance entre les individus, du *principe de consécution*, par la caractérisation de la suite des actions et des passions, etc., toutes sortes d'analogies nous semblent

pouvoir être effectuées entre les principes mis en activité par Sieyès dans sa pensée métaphysique, qu'il revendique comme telle jusqu'en 1789, et les principes énoncés par Leibniz dans la *Monadologie* ³².

- 32 Ainsi, pour Sieyès comme pour Leibniz, l'individualité consiste dans l'infinité : l'impossibilité de prendre en compte les petites différences entre les individus maintient dans l'individu lui-même, en dépit du travail commun d'abstraction, l'infinité des possibles. Le principe d'individuation, condition de l'infinité des actions, rend possible toute une série de combinaisons dans l'espace de ressemblance entre les êtres, et donne accès dans le même temps à la meilleure des actions possibles.
- 33 Nous pouvons alors conclure que « la métaphysique politique » de Sieyès met à sa disposition, à la croisée de l'empirisme et du rationalisme, une « science des quantités » ou le principe constitutif d'individuation, à la fois principe d'immanence (l'autoconstitution du moi) et d'activité, rend possible une action réciproque, basée sur la ressemblance entre les êtres et leur principe d'optimum, lui-même apte à rendre compte de l'infinité des actions, de la meilleure des actions possibles.
- 34 Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi Sieyès insiste tant sur l'importance de la « science des quantités » qui ne procède pas de la découverte des vérités, de l'ordre des faits mais « nous fait prévoir la valeur de l'action de telle combinaison de qualités par la connaissance qu'elle nous donne du rapport de leur quantité avec telles ou telles petites quantités dont l'action est déjà connue » (Sur Quesnay : 143).
- 35 Cette « science des quantités » constitue le fondement de la « science politique » que Sieyès s'efforce d'élaborer dans les années 1780, au cours de sa quête anthropologique de « l'ordre social ». En effet, elle permet de formuler l'interrogation centrale de « l'ordre pratique », propre à « achever » la réalisation de « la métaphysique politique ». Cette ultime interrogation peut se formuler dans les termes suivants : dans quelle mesure l'effet maximal obtenu avec le minimum de moyens, donc à partir de la meilleure combinaison des actions possibles des hommes appréhendés dans leur ressemblance, leur tiers commun, leur généralité ne correspond-t-il pas à l'invention en 1789 d'un tout dénommé Nation ? Nous n'allons pas présenter ici les éléments de ce que Sieyès entend, dans « l'ordre pratique », par « le véritable ordre social » ³³. Mais nous serons amené à les situer dans son système d'ensemble ³⁴.
- 36 Concluons d'abord de notre approche sur la base de sources manuscrites, que, contrairement aux propos d'Humboldt, Sieyès n'ignore pas l'apport de Hume et de Leibniz. Ce qui a pu décevoir Humboldt, c'est « l'aptitude » de Sieyès à combiner des références philosophiques peu compatibles au premier abord. Les philosophes actuels conviendront aisément qu'il n'est guère « lumineux » d'associer empirisme et rationalisme, à l'horizon d'une métaphysique du langage. L'historien des discours, des plus concrets aux plus abstraits, constate pour sa part que les combinaisons de Sieyès construisent une « métaphysique politique » de première importance pour la théorisation pratique de la position de législateur-philosophe pendant la Révolution française, sauf à considérer que la politique de Sieyès n'a pas de rapport avec l'amas jugé incohérent de ses pensées philosophiques. Mais comment rendre compte alors du fait que Sieyès s'inspire toujours de ses manuscrits philosophiques de jeunesse sur Condillac dans ses débats avec Humboldt ?
- 37 Notre jeune « spectateur philosophe » emprunte certes des principes hétérogènes, mais qui demeurent compatibles dans un système métaphysique étendu à « l'ordre pratique » que nous souhaitons maintenant décrire. Qui plus est, nous allons le voir, il

nous confronte, dans sa philosophie pratique, à des phénomènes hétérogènes mais coexistants.

II – Le déploiement d'un système métaphysique à la française.

- 38 La parenté des réflexions de Sieyès avec la philosophie de Fichte a été moins souvent soulignée par les contemporains que celle avec la pensée kantienne. Cependant Humboldt est de ceux, nous l'avons vu, qui perçoivent de forts accents fichtéens dans la pensée de Sieyès, au titre de sa conception monadologique de l'individualité en acte ³⁵. À ce titre, il précise, dans sa correspondance avec Schiller ³⁶, que Sieyès est capable « de développer un système à la manière allemande », mais qu'« il est trop français pour cela ». Sieyès lui rétorque que les Français possèdent, depuis 1789, le « véritable système de métaphysique », ce qu'il appelle par ailleurs « le système français de l'unité organisée ». De quoi s'agit-il plus précisément ?
- 39 Nous avons déjà eu l'occasion de montrer le lien entre les démarches de Sieyès et de Fichte préoccupés conjointement de construire un système équivalent de bout en bout à une élucidation du concept de liberté au titre d'une déduction génétique de la liberté humaine ³⁷. Présentement, nous nous contentons de souligner trois parentés méthodologiques ouvrant l'accès à la « loi de l'unité » du système métaphysique de Sieyès :
- la référence initiale, pour observer la formation du moi, au modèle condillacien de la statue, et en conséquence le choix de la méthode génétique d'observation du moi ;
 - l'insistance sur la différence entre le spectateur philosophe, apte à analyser « la série du moi » (Fichte), et le moi comme individualité propre qui n'a pas conscience, au départ, de son acte, et ne devient réflexif que graduellement ;
 - l'usage de synthèses quintuples liant quatre termes en un cinquième les unifiant ³⁸.
- 40 Nous allons tout particulièrement tenir compte de cette troisième parenté dans notre présentation succincte du système « à la française » de Sieyès ³⁹.
- 41 Revenons cependant un moment au Journal d'Humboldt en 1798. Lisant Condillac au cours de son séjour à Paris, ce philosophe allemand lui reproche d'ignorer « la clef de voûte de la métaphysique », *l'activité du moi*, expression à forte résonance fichtéenne. C'est ainsi que Condillac « ne possède aucune notion de vraie abstraction, de véritable synthèse, aucune métaphysique » ⁴⁰. Sur ce point, la proximité de Sieyès avec Fichte, via Humboldt, est indéniable. Au titre d'une métaphysique du moi et de son activité, Sieyès peut affirmer, dans une note éparse sur « la loi de l'unité » ⁴¹, la nécessité pour la « science des quantités » d'ordonner « d'une manière une la somme totale des connaissances de chaque particulier », de mettre cette somme dans un « ordre un ». À ce titre, il existe bien des « gens systématiques » qui, à l'encontre du « peuple des lettrés » auquel Sieyès rattache la plupart des idéologues, n'ont qu'un défaut à éviter, « ne pas se presser d'édifier lorsqu'ils n'ont pas encore de matériaux suffisants pour voir, pour lier toutes les parties du bâtiment ».
- 42 Sieyès aimait concevoir des plans d'ouvrage : insérés dans des papiers aujourd'hui disparus, nous avons la chance d'en avoir conservé des copies ⁴². Ainsi se précise, d'un plan à l'autre, et surtout à la lecture du plan intitulé « De la science entière telle que l'auteur l'avait conçue », le déploiement du système de Sieyès de « l'ordre du moi » à la « progression politique » en passant par le moment anthropologique de « l'ordre pratique ».

- 43 La *première synthèse quintuple* concerne donc « l'ordre du moi », ou « ordre métaphysique » au sens strict. Elle s'articule tout d'abord autour des « trois époques » de la déduction génétique du mot :
- en premier lieu, il n'est question que de « l'homme percevant » selon une conception particulièrement radicale des premières perceptions héritée de l'empirisme humien. « L'homme percevant » relève en effet du seul « principe d'activité », d'une force qui suscite action et réaction ⁴³.
 - La seconde époque concerne alors « L'homme exprimant et constituant ». C'est le moment où la statue perçoit l'action en elle-même, et donc la réaction dans les objets extérieurs par le fait de la « repliation du sens » (« La statue ne peut se replier sur elle-même que par la connaissance des objets extérieurs » précise Sieyès). Nous entrons ainsi déjà dans le premier moment ordonné du système avec la recherche des « lois qui lient l'être sensible aux objets extérieurs » par des « rapports constants ».
 - « L'homme aperçu ou apercevant » constitue enfin l'ultime étape de la formation du moi. Ce troisième moment, désigné par le concept d'*aperception* en tant que réflexion de l'un dans le multiple, déplie les étapes unificatrices de la connaissance : non seulement la connaissance des objets extérieurs, mais aussi la connaissance des hommes, de notre ressemblance extérieure avec eux, de la distinction entre « l'homme agissant » et « l'homme se taisant ». Enfin « Nous concluons par nous-même ». Il est désormais possible de « pouvoir dire moi ». Le Moi est ainsi un « système organisé lié » parce qu'il peut désormais user de la « langue abstraite ».
- 44 De fait, les deux dernières étapes de la première synthèse quintuple nous renvoie à une « métaphysique du langage ⁴⁴ ». Certes elles unifient, par la liaison des idées opérée à l'infini dans « la langue abstraite », l'ordre métaphysique *stricto sensu*. Mais paradoxalement elles nous maintiennent dans l'*illusion* inhérente à la logique sans fin des analogies linguistiques. Si, dans un premier temps, l'unité se construit bien en associant « l'homme exprimant et communiquant » au « monde intellectuel » par « le langage physique ou métaphysique », le « pouvoir d'abstraire » du « monde lingual » devient tel qu'il suscite la multiplication à l'infini et à mauvais escient de faux raisonnements. Ainsi la première synthèse s'unifie paradoxalement autour de « l'homme se formant un monde illusoire par l'application non réglée du langage physique au monde intellectuel ». Un tel « abus de l'analogie » introduit une première nécessité, au terme de la décomposition métaphysique du moi et de son activité, « la réforme de la langue ».
- 45 La complémentarité de « l'ordre du moi » avec « l'ordre pratique », ordre constitutif de la seconde synthèse quintuple, s'énonce alors dans l'affirmation suivante de Sieyès : « La réforme de la langue est, avec celle de la socialité, les deux grands besoins de l'homme à l'époque où nous sommes ⁴⁵. »
- 46 La *seconde synthèse*, de nature anthropologique, équivaut à « l'ordre pratique » elle déploie la « suite morale » de la « suite mécanique » ; des opérations du moi. Nous passons alors de l'examen de « l'homme isolé » à la prise en compte de « l'homme tout formé » appréhendé dans sa relation de réciprocité avec les autres hommes.
- 47 Ainsi les deux premières parties de la seconde synthèse quintuple concernent d'abord « l'homme cherchant l'usage de ses facultés », puis « la recherche des moyens de perfectionner les facultés » antérieurement mises en évidence, et tout particulièrement la « faculté de connaître ». « L'ordre pratique » commence ainsi par l'élaboration d'un

« Traité des connaissances de l'homme pour le bonheur » (première partie) qui ouvre la possibilité d'une « réforme de la connaissance humaine » (seconde partie).

- 48 La *troisième partie* de la seconde synthèse s'intitule « de l'état de société, organe pour le bonheur, et de la perfection de cet état ». Il s'agit de s'intéresser non au « tableau des rapports sociaux établis », mais à la dynamique novatrice de « l'acte d'union qui établit l'acte de société ». De l'existence de cette simple convention déterminant la réalité de « l'association humaine » découle un « mouvement général de la société » lui-même basé sur « la division des travaux ». Nous entrons alors dans la *quatrième étape* de la seconde synthèse quintuple, « De la division du travail à deux grandes classes d'hommes » et « de la subdivision de ces deux classes et des sexes ». La *cinquième partie* unifie les divisions antérieures dans la mesure où elle veut nous fournir une « Étude des lois physiques relatives au bonheur des hommes », intitulée aussi « Traité des lois d'une société ».
- 49 À chaque étape de cette seconde synthèse quintuple, nous pouvons représenter l'unité du moment par un « tableau analytique » répondant à la passion analytique de Sieyès, partagée avec ses contemporains ⁴⁶. Le « tableau analytique » de « l'ordre social », rapporté à l'action du philosophe-législateur est le plus englobant de tous ⁴⁷ : il met en évidence l'importance de « l'art social » du législateur en conformité à la « volonté commune » dans la réalisation pleine entière de la « volonté individuelle » au sein d'une « nation libre ».
- 50 La créativité de « l'art social » justifie alors l'adjonction au *Traité des lois de la connaissance et d'une société* d'éléments constitutifs de la *Table d'une progression politique semblable à celle des connaissances humaines*. Une progression politique, qui se construit autour des catégories dynamiques de « nation », saisie dans son rapport à la Constitution, et de « liberté », appréhendée de manière généalogique.
- 51 C'est dans la progression politique de ces deux notions que Sieyès opère en l'an III l'achèvement de son système de « métaphysique politique ». Une progression inédite dans la mesure où elle actualise, à chaque moment fort du débat constitutionnel, la découverte « due aux Français » du « pouvoir constituant », traduisant ainsi les potentialités ouvertes par la force initiale de l'individu constituant jusqu'à l'établissement du « véritable système de métaphysique » des Français dont parle Sieyès face à Humboldt.
- 52 Ainsi se met en place une ultime synthèse quintuple où l'idée de « nation » s'actualise au travers des trois époques et des cinq caractères de la liberté humaine. L'élément unificateur de cette synthèse foncièrement dynamique est tout autant, dans un mouvement à la fois ascendant et descendant ⁴⁸ *l'individu-nation* issu de la liberté originelle, la « liberté d'indépendance », et toujours présent dans son identité monadologique, que le *législateur-philosophe*, détenteur d'un « art social » apte à exprimer « la liberté représentative » dans les formes institutionnelles les plus achevées. C'est d'ailleurs à ce stade ultime que la passion analytique de Sieyès se traduit par l'élaboration de triangles analytiques de plus en plus complexes dans ses manuscrits, au-delà des tableaux nombreux, mais plus restreints.
- 53 De synthèse quintuple en synthèse quintuple, nous aboutissons ainsi à l'élucidation du « système français de l'unité organisée ». Ce système est potentiellement présent dans l'ordre métaphysique, puis devenu réalité avec la traduction d'un devoir-être, « l'ordre pratique », dans une « progression politique » sans précédent par l'avènement du « système représentatif », seul vraiment capable de constituer la meilleure des sociétés.

Tel est le « véritable système de métaphysique » des Français que Sieyès dresse face à la colossale philosophie allemande.

- 54 Associant, dans des circonstances révolutionnaires, des principes hétérogènes mais compatibles, n'hésitant pas à mêler, au plan pratique, des phénomènes tout aussi hétérogènes mais coexistants, Sieyès fait découvrir, dans ses textes publiés de 1788-1789, à ses lecteurs devenus citoyens d'une nation libre, un « système représentatif » construit dans la « progression politique » où il puise ses arguments ultérieurs à l'encontre de la philosophie allemande. La prise au sérieux de ses arguments systématiques doit enfin nous permettre de mieux comprendre les enjeux de sa confrontation avec Humboldt, et au-delà avec l'idéalisme pratique allemand.

III – Une confrontation à armes égales.

- 55 Au cours de la rencontre du 21 mai 1798 avec Humboldt, Sieyès précise que le problème de « l'action et la réaction » se situe au centre de sa réflexion métaphysique et qu'il s'y intéresse depuis plus de trente ans, mentionnant ainsi explicitement l'existence de papiers personnels à ce propos élaborés du temps de sa jeunesse.

- 56 De nouveau, le 27 mai, pendant la « réunion métaphysique », son dialogue avec les philosophes allemands présents porte sur le même problème :

« À ce point, le dialogue [avec Sieyès] tourne autour de l'idée que bien entendu, lors de la production d'une représentation, il doit y avoir une *réaction*, mais que cela va de soi et est connu depuis longtemps. Malgré mes injonctions, il ne se demande pas pourquoi il devrait être impossible ou superflu d'examiner cette *réaction* et ses lois. Cependant, à cette occasion, il exprime des idées qui, s'il les comprenait complètement, se rapprocheraient des idées kantienne, et encore plus des idées fichtiennes. Il dit : je ne différencie ni *action*, ni *réaction* : tout est *action*, tout se trouve uniquement en nous. Mais une autre fois, il dit ne pas commencer avec cette *action* et *réaction*, mais qu'elle est la fin à laquelle il parvient et, donc, il semble s'agir seulement d'un concept abstrait logiquement ⁴⁹. »

- 57 De fait, nous disposons, dans les manuscrits de Sieyès, d'une série de feuillets épars ⁵⁰ sur le thème de « l'action et la réaction » qui se rattachent à la lecture critique de *L'Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760) de Charles Bonnet contenue dans le *grand cahier métaphysique*.

- 58 Sieyès trouve principalement chez Bonnet une « théorie des causes et des effets » qui situe l'activité au centre du moi, étant entendu que nous n'en connaissons que les effets. Ainsi, alors que Sieyès vient de préciser que « Tout est action », Bonnet écrit que le « mot d'*action*, qui revient si souvent dans nos discours, n'emporte donc point la connaissance de la *manière* dont les agents opèrent, mais simplement celle de ce qu'ils opèrent. Nous voyons des *faits*, et tout ce qui est au-delà des faits n'est pour nous que ténèbres plus ou moins épaisses ⁵¹. »

- 59 Sieyès reprend alors à Bonnet la caractérisation suivante de sa théorie : « Toutes nos théories de *causes* et d'*effets* se bornent au fond à connaître l'*ordre* dans lequel les choses se succèdent, ou les *rapports* suivant lesquels l'*existence*, ou les *modifications* des unes, paraissent *déterminées* par l'*existence*, ou les modifications des autres ⁵². »

- 60 Ainsi se précise l'enjeu épistémologique de la déduction génétique du moi, de la description de « l'ordre du moi ». Si le moi n'est connaissable que dans le mouvement des quantités communes qui associe, dans des « rapports d'action réciproque », les individus entre eux, les lois de « l'action et la réaction » équivalent à ces « rapports constants » entre le moi son extérieur spécifique.

- 61 À ce stade, Humboldt récuse la possibilité de connaître de telles lois, sans doute parce qu'il situe le moment d'appréhension perceptive du moi au départ même de la sensation. Mais il reproche aussi à Sieyès de considérer le « Moi véritable » comme inaccessible à la connaissance, donc de situer le « Moi absolu » hors de l'appréhension des phénomènes⁵³.
- 62 Essayons d'avancer dans la compréhension de la métaphysique de Sieyès pour saisir l'enjeu d'une telle critique. À vrai dire, il nous faut revenir un temps, chez Sieyès, aux moments de la formation du moi.
- 63 L'étape qui nous importe ici avant tout est celle de l'apparition de « l'homme constituant et exprimant ». Nous avons déjà quitté la sensation simple, issue de l'impression. Nous en sommes au stade de la perception comme moment de « l'action et de la réaction » où « la réaction est analogue à l'action », se construit par analogie avec la force fondamentale d'un moi issue de la sensation originelle d'activité. *L'homme constituant* nous renvoie à l'infinité des actions dans la pluralité des sensations : c'est lui qui crée l'action, fait irréductible à toute appréhension à partir d'un centre commun. En effet, avec la perception, un centre commun, le *sensorium*, se met en place sur la base de « la repliation du sens » c'est-à-dire « la représentation interne des objets extérieurs ». Mais, pour autant, la diversité infinie de l'individualité constituante demeure.
- 64 Cependant la possibilité d'une « réaction analogue à l'action » permet la formation d'un premier monde de nature foncièrement analogique. L'assignation d'un nom à la chose, par le fait de la représentation, rend ainsi possible l'apparition d'une expression linguistique chez cet « homme exprimant ». Mais il s'agit d'une langue qui se laisse facilement guider par l'abus de l'analogie, en particulier dans l'usage des expressions imagées, des métaphores. C'est alors que Sieyès reproche à Humboldt son usage de métaphores telles que « partir d'un principe », « la base d'un raisonnement », etc., dans son exposé de philosophie allemande sur « le développement parfait des actions de ce que nous appelons notre moi ». Ainsi, il en conclut que le problème de la formation d'une « langue abstraite » adéquate à un « monde générique » demeure irrésolu dans le kantisme par son ignorance de la nécessité d'une médiation du langage dans la genèse du Moi⁵⁴.
- 65 En quelque sorte, Sieyès voit dans la métaphysique allemande de l'*a priori* d'un moi basé sur le factum de la représentation, une théorisation hâtive, exclusive de l'étape médiatrice de la formation du moi, au risque à la fois d'effacer la réalité créatrice, constituante de l'homme et de méconnaître le moi supérieur, ou « moi directeur ».
- 66 De fait, il conçoit un « nœud intellectuel » supérieur au centre commun des sensations actives susceptibles de perception, un « centre général » issu d'une « force centrale » qui « ne crée pas l'action, mais la communique et la dirige ». Il est ici question d'un *moi dirigeant* la réaction, par la science des combinaisons, « science des quantités » puis « science politique », et non dans le seul jeu analogique d'un moi qui « n'est pas le point indivise d'un centre ». « C'est tout le système organique lié » qui rend compte de l'existence de ce moi capable d'accéder à une connaissance complète d'un cercle qu'il parcourt en tout sens. Qui plus est, Sieyès associe au « centre général » ce qu'il appelle le « monde lingual », un « mécanisme lingual » apte à associer « analyse et synthèse »⁵⁵ donc à permettre « l'acquisition d'une force de connaître une infinité d'objets » par le « pouvoir d'abstraire », et sa conséquence, « la force de liaison arbitraire⁵⁶ ».

- 67 Si, en atteignant la limite de nos connaissances, le moi supérieur peut accéder au « fait unique », à la nature humaine comme totalité organique, donc à ses lois dans ses rapports avec son extérieur spécifique, il n'en reste pas moins « que nous ne connaissons de phénomènes que ceux que existent pour nous, donc passent par le fait unique que nous tenons ⁵⁷ ». Par là même, notre connaissance s'arrête à ce « fait unique », certes lui-même constitué de mille millions de faits hétérogènes : il existe donc une « partie invisible de nous-mêmes », inatteignable à notre connaissance, au-delà de ce « fait unique ». C'est ce « Moi absolu » dont Sieyès reconnaît l'existence, mais récuse la connaissance, par contraste avec le moi de l'idéalisme kantien tel qu'il le percevait.
- 68 Nous pouvons alors comprendre l'ultime critique de Sieyès vis-à-vis des Allemands sur le concept de représentation, qu'il formule à l'aide d'une double métaphore :
- (21 mai), Sieyès, à l'aide d'une longue vue qu'il manie à l'envers devant Humboldt, dit : « C'est la philosophie allemande, au lieu de se rapprocher les objets, ils les éloignent, et ils s'imaginent pour lors d'être profonds ⁵⁸. »
 - (27 mai), Lorsque nous commençâmes avec la représentation, il [Sieyès] dit : « Vous commencez donc par le faite de l'édifice et vous ne parviendrez jamais à une philosophie véritable ⁵⁹. »
- 69 Est-ce à dire que les Allemands ont la tête en bas, pour reprendre la célèbre métaphore de Marx ? Toujours est-il, qu'en mettant la représentation, et non la seule impression au départ de « la déduction de la représentation » (Fichte), les Allemands focalisent leur attention, selon Sieyès, sur un « Moi absolu » transcendant au détriment d'un « Moi directeur » parcourant sans cesse le cercle du « système français de l'unité organisée », ou « système représentatif » ; particulièrement apte à instaurer la meilleure des sociétés. Nous retrouvons là le thème lancinant chez le Jeune Marx de la critique de la misère allemande ⁶⁰ : le « Moi absolu » fait obstacle à la compréhension de la représentation politique, forme achevée du développement du moi. Bref, les Allemands sont dans l'incapacité d'élaborer une « métaphysique politique », de parcourir le chemin de l'homme constituant au législateur dirigeant.
- 70 Le débat, tel que nous le résumons ici à travers le regard postérieur du jeune Marx, n'est pas, à vrai dire, aussi simple. Il importe de ne pas se laisser prendre au piège d'une tradition marxiste parfois un peu hâtive dans sa critique.
- 71 Nous pouvons en effet de nouveau revenir vers Humboldt et mettre le doigt avec lui sur un impensé de la déduction du moi chez Sieyès, l'*intuition*. D'abord la simple *intuition empirique*, qui représente l'objet par le seul moyen de la sensation, et que Sieyès ignore au nom d'une impression qui ne représente rien au départ, abolit donc la distance à l'objet en ne conservant que la seule sensation d'activité. Mais Fichte parle plus largement d'une *intuition intellectuelle*, au-delà de l'intuition sensible, en tant qu'intuition immédiatement trouvée dans le sujet en lui-même. Il s'agit alors de construire la relation du moi au monde non sur le substrat d'un moi transcendantal à l'exemple de Kant, mais sur l'intersubjectivité fondatrice de la communauté humaine. À ce titre, la perception est avant tout une action réciproque entre le moi et le monde où l'extériorité parle immédiatement dans l'intériorité. C'est ainsi mettre l'accent, en matière de perception, sur la capacité de l'imagination à produire de l'intuitionné ⁶¹.
- 72 Avec Sieyès, l'imagination est bien le « principe interne », « le stimulus foyer de réaction » qui lie les sentiments, effets des sensations, à « la représentation interne de

la nature extérieure ⁶² ». Elle joue en effet un rôle essentiel dans la mesure où « il n'y a pas de pensée dont la forme ne présente une image », donc de travail d'abstraction qui ne s'autorise de « la quantité de l'image séparée de ses qualités ». Mais elle s'exalte facilement, trop facilement, et produit des images qui « ne peuvent donner qu'une notion abstraite et légère de ce qu'on veut exprimer ». À défaut de prendre en compte « la chose comme elle est » dans le but de « pénétrer le sens des mots », les images nous égarent souvent alors qu'elles devraient se limiter à « montrer les rapports de l'objet avec tout ce qui est connu », et donc à appréhender « les pensées de l'ordre abstrait des quantités ».

- 73 Fichte, pour sa part, réhabilite le rôle de l'image dans l'accès au savoir : il est plus optimiste en la matière. Les images sont, à vrai dire, la seule chose qui existe, permettant ainsi de concrétiser le pouvoir pratique du moi. L'activité imaginative produit l'unité du sujet et de l'objet au titre de l'intuition de soi comme agir. La réciprocité de l'action et de la réaction est pensée jusqu'au terme d'une communication où s'affirme l'intersubjectivité du tout social ⁶³, Sieyès n'est pas si loin, mais il lui manque un chaînon conceptuel.
- 74 Une fois de plus, la confrontation Fichte-Sieyès s'avère la plus productive, la plus imaginative dans la quête d'un système de la liberté de bout en bout. Nous n'allons pas la remettre en chantier une nouvelle fois ⁶⁴. Mais constatons que Sieyès comme Fichte s'intéresse au cercle de l'action et de la réaction, du moi et du non-moi dans une action réciproque constante qui oblige à parcourir ce cercle, d'en décrire l'existence dans son intégralité, bref d'épuiser la métaphysique théorique par une connaissance pleine et entière de la nature, d'atteindre le « fait unique » selon Sieyès. Cependant demeure la métaphysique pratique, ou métaphysique politique de « l'ordre pratique » selon Sieyès : là le « Moi absolu » se trouve devant nous, hors du cercle, à l'écart des phénomènes.
- 75 En donnant une ampleur maximale à « l'ordre pratique » par l'instauration d'un système organisé sur la base de la « liberté représentative », avec en son centre l'Assemblée nationale de 1789, Sieyès garantit une application maximale de la liberté individuelle, du droit de chacun de jouir des moyens dont il a besoin pour jouir de la vie. Cependant un tel système de « métaphysique politique » porte en lui-même ses limites tout autant du côté de la théorie pratique du discours d'assemblée en 1789 où il s'investit prioritairement ⁶⁵ que d'un « Moi absolu » présent seulement dans un horizon idéal. Il s'actualise en effet, au cours de la Révolution française, dans un *libéralisme constituant* dont nous avons souligné ailleurs le caractère paradoxal, c'est-à-dire une indéniable dynamique ascendante, mais productive, dans le processus décisionnel descendant en retour, de nouvelles inégalités ⁶⁶.
- 76 Fichte, pour sa part, propose un système de la liberté plus égalitaire. Il conçoit la possibilité ultime, sur le modèle du contrat rousseauiste, de l'institution de la communauté politique comme totalité dans la perspective d'une création continuée ⁶⁷. Il convient ainsi de rapprocher sa conception de l'unité du tout social du *libéralisme égalitaire* des montagnards ⁶⁸.

Conclusion

- 77 Un débat oppose Jürgen Trabant et Hans Aarsleff en ce qui concerne l'influence des idéologues sur Humboldt ⁶⁹. Nous n'avons pas la prétention ici de trancher dans ce débat fort complexe entre spécialistes d'histoire des idées linguistiques. Constatons seulement que l'introduction de la forte personnalité intellectuelle de Sieyès, irréductible à « l'école de Condillac », dans cette discussion sur le poids réel de la

pensée française au sein de l'évolution intellectuelle de Humboldt enrichit cette confrontation. En effet la question se pose de savoir si l'intérêt majeur de Sieyès pour « la métaphysique du langage » n'a pas laissé des traces dans la réflexion de Humboldt, même si son journal n'en parle pas explicitement à l'occasion de leurs discussions ⁷⁰.

- 78 Plus largement, nous avons franchi, dans la présente recherche, un pas supplémentaire dans la voie de notre interrogation permanente ⁷¹ sur la traductibilité réciproque entre la « langue politique » des législateurs-philosophes en France et la philosophie pratique des « propagateurs des Lumières » en Allemagne.
- 79 Avec Sieyès, la formation de la nouvelle « langue politique » est partie intégrante d'un processus apte à constituer une « métaphysique politique » par l'instauration d'un « ordre pratique » fondé sur une métaphysique de l'individu-nation. Il a été donc question, tout au long de cet article, d'une *théorie pratique* disposant de moyens intellectuels susceptibles de lui permettre un dialogue d'égal à égal avec la philosophie allemande, voire même d'en proposer un dépassement politique annonciateur de la critique ultérieure par le Jeune Marx de la misère allemande des années 1840, même si ce dernier finira par trancher pour Fichte contre Sieyès en parlant, à propos des révolutionnaires français, de « la langue de la politique et de la pensée intuitive ⁷². »

ANNEXES

Humboldt, *Tagebücher* (1788-1798),

Gesammelte Schriften (1903-1936),

Bd.14, Berlin, B. Behr, 1916, 491-492

(Traduction de Patricia Beauquis)

242. ⁷³ (31 mai 1798) Visite chez Sieyès. Il portait un bonnet de nuit et disait avoir mal à la tête. C'est pourquoi il parla de façon encore plus excitée et vivante que d'habitude. Dès que j'entrai, il me raconta immédiatement qu'une femme, Madame Tauchgut (si je ne m'abuse), le harcelait à propos d'une traduction de la doctrine des religions de Kant ⁷⁴ et c'est à ce propos qu'il commença à parler de Kant. Tout ce qu'il avait à dire à son encounter était commun, mauvais et même inepte. Il déclara avec *appareil* : « Je vous dirai quelle est la différence entre la véritable métaphysique et la métaphysique allemande* » ⁷⁵ ». Il sortit ensuite une longue-vue d'un placard, et après avoir comme il convient regardé au travers, il la retourna et la dirigea de façon à ce que la grande ouverture soit proche de l'œil. C'est, dit-il, la philosophie Allemande, au lieu de se rapprocher les objets, ils les éloignent, et ils s'imaginent pour lors d'être profonds ?* Toutefois, il avoua et prétendit lui-même que la métaphysique, au-delà de toute sensorialité, entre dans la *partie invisible de nous-même**, dans le Moi véritable, mais il semblait néanmoins croire que nous ne pouvons jamais connaître quoi que ce soit de cette partie. Implicitement ⁷⁶ au moins, il avoua être d'un tout autre avis à ce propos que tous ceux qui l'entouraient. Il dit en outre que la métaphysique est une science particulière qui possède ses propres certitudes, semblable en cela aux mathématiques, tout en étant très différente d'elles. Même s'il

effleure un peu la vraie métaphysique de cette manière, je doute pourtant qu'il la ressente véritablement.

Il me paraît toujours considérer ce Moi absolu comme quelque chose qu'il faut accepter, mais dont il n'y a rien à conclure et lorsqu'il en déduit quelque chose, qui est hors de tous les phénomènes, il laisse cela inexploité et en reste là. Car juste après il qualifia la métaphysique de *physiologie intellectuelle et morale**. Il exprima ses propres idées sur la morale, mais toujours pas les vraies idées dans leur pureté. La morale, dit-il, est encore, elle aussi, une science tout à fait à part, qui possède ses propres certitudes. Elle ne repose pas sur le *raisonnement**, mais se trouve tout entière dans les *sentiments**. Il ne semblait pas entendre par là les *sensations**, mais plutôt quelque chose de plus profond, car il parla d'une *morale intellectuelle**. Mais la morale diffère aussi totalement de la métaphysique. Il dit qu'en France, il n'existerait tout bonnement aucune morale. À en juger d'après ses propos, il n'y aurait pas deux lignes de vraie morale au sein de tous les ouvrages français.

Dans un premier temps, on aurait toujours adhéré à la morale théologique de Nicole et de là on serait directement passé à Helvetius. Sieyès possède apparemment un esprit trop remarquable et trop pénétrant, et il est au demeurant un homme trop énergique pour se contenter de la métaphysique française. Il formule même quelques idées claires, qui semblent l'avoir vraiment mené assez près de la vérité. Mais qu'il atteigne cette vérité, ne serait-ce que sur un seul point, qu'il soit une véritable tête métaphysique, cela, je le mets en doute. La simple faculté de raisonner, le raisonnement sont trop prédominants chez lui, et son intérêt pour la métaphysique n'est pas assez grand pour qu'il ait jugé utile d'étudier les métaphysiciens les plus profonds, Spinoza, Leibnitz, et même seulement Locke et Hume. Parmi tous les métaphysiciens, il fit aujourd'hui particulièrement l'éloge de Condillac et Bonnet, donc justement les plus superficiels. Celui qui part du principe que dans la métaphysique tout doit être facile, clair, *lumineux**, sans subtilités inutiles, avoue par ce fait même qu'une trop grande crainte de se perdre ne lui permettra jamais d'atteindre le vrai chemin.

Peut-être Sieyès est-il un esprit métaphysique corrompu par le caractère national ou tout au moins par les habitudes nationales. Se disputer avec lui n'a d'autre but que de l'amener à parler. Il faut se frotter à lui pour susciter des étincelles de sa part. Il n'écoute pas, ne se donne pas la peine de comprendre, il ne m'est jamais arrivé qu'il acquiesce, qu'il tire un enseignement de ma réponse ou qu'il demande un complément d'information. Il possède de surcroît l'esprit de contradiction. Je lui dis que Selle ⁷⁷ est contre Kant. *C'est bon*, dit-il, *cela me rendra peut-être kantiste**. Lorsque je le quittai, il s'excusa de la vivacité avec laquelle il avait parlé. Il dit qu'il ne fallait pas s'en effrayer de la part d'un Français. Cela lui serait naturel.

NOTES

1. Nous remercions tout particulièrement Hans Aarsleff, Lia Formigari et Jürgen Trabant pour les précieuses informations et remarques sur notre texte qu'ils nous ont communiquées par le biais de leur correspondance.

2. Il s'agit essentiellement du comte Gustav von Schlabrendorff, Georg Kerner, Karl Friedrich Reinhard, Konrad Engelbert Oelsner, Louis-Guillaume Otto, Charles Frédéric Cramer, Johann Gotffried Ebel et Charles Guillaume Thérémim. Alain Ruiz a analysé de

- près ce milieu de démocrates allemands, en particulier dans son étude synthétique, « Un regard sur le jacobinisme allemand ; idéologie et activités de certains de ses représentants notoires en France pendant la Révolution », dans *The French Revolution and the Creation of modern political Culture*, volume 3, *The Transformation of political Culture*, F. Furet et M. Ozouf éd., Pergamon, 1990.
3. Voir Jean DELINIÈRE, K. F. Reinhard (1761-1837). *Ein Deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs*, Stuttgart, 1989.
4. En collaboration avec Johann Ebel, Leipzig, 1796, deux volumes.
5. Voir la traduction d'un extrait de cette lettre dans François AZOUVI et Dominique BOUREL, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991, p. 80.
6. Lorsque Humboldt arrive à Paris, il a trente ans. Sa formation philosophique est essentiellement leibnizienne et kantienne. Il a suivi les cours de Fichte à Iéna. Il se veut donc l'ambassadeur de Kant et de Fichte en France. Voir Jean QUILLIEN *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Presses Universitaires de Lille, 1991.
7. *Tagebücher* (1788-1798), dans *Gesammelte Schriften* (1903-1936), Bd.14, Berlin, B. Behr, 1916.
8. Jürgen TRABANT a précisé les divergences entre Humboldt et Condillac dans *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992, en particulier pp. 119 *sqq.*
9. *Tagebücher*, *op. cit.*, s. 471.
10. F. AZOUVI et D. BOUREL ont traduit, dans *De Königsberg à Paris...*, *op. cit.*, le passage du journal d'Humboldt où il est question de la « réunion métaphysique » du 27 mai, pp. 106-109. La lettre à Schiller du 23 juin 1798, traduite également pp. 109 à 112, précise les réactions d'Humboldt à cet événement « métaphysique ».
11. Parenté déjà soulignée par Jürgen TRABANT dans *Traditionen Humboldts*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1990.
12. La traduction, effectuée par Patricia Beauquis, du compte rendu de cette visite se trouve en annexe du présent article. Elle complète utilement le compte rendu de la « réunion métaphysique » proprement dite, traduit par F. AZOUVI et D. BOUREL, *De Königsberg à Paris...*, *op. cit.*
13. Une édition intégrale du cahier métaphysique, effectuée par nos soins, est présentée dans les *Manuscrits de Sieyès*, v. 1, Paris, Champion, à paraître.
14. A.N., 284 AP 2 d.2. Nous en avons publié des extraits dans « Sieyès, lecteur critique de l'article « Évidence » de l'*Encyclopédie* (1773) », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 14, avril 1993, pp. 125-143 et « Sieyès lecteur de Condillac », *Dix-Huitième siècle*, N° 29, 1997, pp. 374-391. Dans les deux cas, il s'agit d'extraits de textes commentés auxquels nous faisons référence, dans la suite de notre propos, à l'aide des expressions « sur Quesnay » et « sur Condillac ».
15. Un second ensemble, plus restreint, clôt le grand cahier métaphysique sur une réflexion relative aux positions des idéologues, en particulier Destutt de Tracy. Il s'agit de textes beaucoup plus tardifs, du début du XIX^e siècle semble-t-il.
16. Le dossier 284 AP 2 d.3 des Archives Sieyès comprend également quelques feuillets sur Helvétius.
17. Voir sur ce point Sylvain AUROUX « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », dans *Le matérialisme des Lumières, Dix-Huitième siècle*, n° 24, 1992.
18. Édition du *corpus des Œuvres de philosophie de langue française*, Paris, Fayard, 1984, p. 9.

19. Sieyès a lu Locke avec beaucoup d'attention. Il écrit ainsi, au moment où il commente un passage de la troisième partie du *Traité des sensations* : « J'entends fort bien le passage de Locke ».
20. Il nous semble que la métaphysique de Sieyès s'inspire de Hume lorsqu'elle se fonde sur le refus de toute représentation originelle. Dans cette perspective empiriste, la représentation n'apparaît qu'ultérieurement, dans le processus d'abstraction. Voir sur ce point Michel MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1992.
21. Une autre différence entre Condillac et Sieyès mériterait d'être soulignée. Le moi de Condillac, tel qu'il se constitue par l'intermédiaire de la statue, n'a ni discursivité, ni langage. Cf. Hans AARSLEFF, « Condillac's speechless statue », dans *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, London, 1982. Pour Sieyès, la quête d'éléments d'une théorie du langage dans la déduction génétique du moi s'avère essentielle.
22. Voir sur ce point Franck SALAÜN, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII^e siècle*, Paris, Kimé, 1996.
23. Cf. *L'Enquête sur l'entendement humain*, en particulier la première partie de la section VII (« L'idée de connexion nécessaire »), GF-Flammarion, 1983.
24. D'après H. Fortoul qui a lu les premières notes critiques du jeune Sieyès, actuellement disparues, A. N., 246 AP 35.
25. Voir sur ces questions Jean ÉCOLE, *La métaphysique de C. Wolff*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1990.
26. Voir à ce propos la présentation de l'ouvrage de Condillac sur *Les monades* par Laurence L. BONGIE, Jérôme MILLON, Grenoble, 1994.
27. Il a tout particulièrement lu le *Recueil* de Des Maizeaux (Amsterdam, 1740) où se confrontent les pensées de Leibniz, Clarke et Newton.
28. *Discours de métaphysique*, Vrin, 1990, § XIV, p. 46
29. Leibniz, *ibid.*, XXXIV, p. 88.
30. Telle qu'elle nous est royalement restituée par Gilles DELEUZE dans *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
31. Pour une analyse plus fouillée de ce paradigme de l'activité métaphysique chez Sieyès et Leibniz, voir la première partie de notre étude « L'individu et ses droits chez Sieyès », dans *Regards sur les droits de l'homme*, P. LADRIÈRE et M. FELLOUS, éd., Cahier n° 2, seconde série, du Centre de sociologie de l'éthique, Paris, CNRS, 1995.
32. Le commentaire de la *Monadologie* le plus proche de notre démarche analogique est celui de Jacques RIVELAYGUE dans ses *Leçons de métaphysique allemande*, tome 1, Paris, Grasset, 1990. Sieyès avait lu les écrits métaphysiques de Leibniz disponibles en traduction française à son époque.
33. Voir sur ce point notre étude « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, 26, avril 1997.
34. Voir la seconde partie.
35. L'importance de la pensée monadologique de Leibniz dans la formation intellectuelle d'Humboldt est soulignée par Jean Quillien dans son ouvrage sur *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, op. cit.
36. Traduite par F. AZOUVI et D. BOUREL, *De Königsberg à Paris...*, op. cit. pp. 109-112.
37. « Sieyès, Fichte et la liberté humaine (1774-1794) », *Chroniques allemandes* n° 2, Cahiers du C.E.R.A.A.C, Université Stendhal-Grenoble III, 1993.

38. Sur l'importance de la synthèse quintuple chez Fichte, voir Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.
39. Nous reprenons en les résumant des éléments de notre étude « Un débat philosophique sous le Directoire (1798) : Sieyès, les philosophes allemands et le « véritable système de métaphysique » des Français », dans *La République directoriale*, Centre de recherches révolutionnaires et romantiques, Presses de l'Université de Clermont-Ferrand, 1998.
40. Textes cités par Jürgen TRABANT au chapitre 5 de son ouvrage sur *Humboldt ou le sens du langage*, *op. cit.*
41. A.N., 284 AP 2, 3 d.1.
42. Transcrites par H. Fortoul, A.N., 246 AP 35.
43. Sur la question de l'action et de la réaction, décisive dans la confrontation entre Sieyès et les Allemands, voir ci-après.
44. Pour une vue d'ensemble de la question fondamentale du langage chez Sieyès, voir notre étude sur « Sieyès et le « monde lingual » (1773-1803) », *Travaux de linguistique*, Louvain, N° 33, décembre 1996.
45. Voir, à ce propos, notre publication partielle des manuscrits linguistiques de Sieyès dans *Archives et documents de la SHESL*, n° 8, juin 1993.
46. Voir notre étude « Tableau. Sieyès néologue » dans *Mélanges Tournier*, ENS éditions, 1998.
47. Ce tableau est présenté dans notre étude, « Nation, individu et société chez Sieyès », *op. cit.*, p. 16.
48. L'importance de ce double mouvement dans le système politique de Sieyès a été mise en évidence par Stefano MANNONI, dans *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Milano, Giuffrè editore, 1994.
49. Journal d'Humboldt, traduction dans F. AZOUVI et D. BOUREL, *De Königsberg à Paris... op. cit.*, p. 108.
50. A.N., 284 AP 2 d.1.
51. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, 1760, § 123.
52. *Ibid.*
53. Évitions un contresens sur la position d'Humboldt. Ce philosophe critique tout autant les idéalistes allemands les plus extrêmes sur la question du « Moi absolu ». Il écrit ainsi à Schiller : « En fin de compte, je préfère voir un Français qui n'a pas la moindre idée de son moi véritable, qu'un Allemand qui, comme tant d'apprentis zélés, croit sentir le moi pur à toutes les extrémités de ses doigts », F. AZOUVI, D. BOUREL, *De Königsberg à Paris...*, *op. cit.*, p. 111.
54. Sur la relation du kantisme à la linguistique, nous renvoyons à l'ouvrage de Lia FORMIGARI, *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Liège, Mardaga, 1994, en particulier pp. 26-30.
55. Humboldt reproche à Condillac de ne posséder « aucune notion de vraie abstraction, de véritable synthèse, aucune métaphysique donc » (cité par TRABANT, *Humboldt ou le sens du langage*, *op. cit.*, p. 121). Sieyès en convient, mais retourne l'argument contre le kantisme en lui reprochant de n'avoir pas perçu l'importance du « monde lingual ». Il n'est pas dit qu'Humboldt, alors très proche de Fichte, soit indifférent à l'argument de Sieyès. À ce titre, nous pouvons considérer, avec Hans Aarsleff et Jürgen Trabant, que son séjour à Paris a joué un rôle important dans son intérêt au problème du langage, même s'il n'est jamais abordé dans les comptes rendus du « débat métaphysique » de 1798. Sans doute, est-ce trop tôt pour qu'Humboldt y soit sensibilisé.

- 56.Cf. sur ce point notre article sur « Sieyès le « monde lingual » » *op. cit.*
- 57.*Grand cahier métaphysique*, sur Bonnet, manuscrit inédit.
- 58.Voir le passage du journal d'Humboldt traduit en annexe.
- 59.Extrait du journal d'Humboldt traduit par F. AZOUVI et D.BOUREL, *De Königsberg à Paris... op. cit.*
- 60.Thème qu'il redécouvre, côté français, en lisant Sieyès comme nous le montrons dans « De Sieyès à Marx : le dépassement de la « misère allemande » par la « progression politique » », *Chroniques allemandes*, n° 7 (1999).
- 61.Voir, à ce propos, les travaux de Jean-Christophe GODDARD sur Fichte, et plus particulièrement sa présentation de la traduction de *La destination de l'homme*, GF-Flammarion, 1995.
- 62.*Imagination, images* 284 AP 29, d.3(1).
- 63.Le jeune Marx tiendra compte d'une telle critique de Sieyès par Fichte, via Humboldt, lorsqu'il se détache de Sieyès, tout en lisant Fichte : il parle alors, à propos des langages de la Révolution française, de « la langue de la politique et de la pensée intuitive » (*La Sainte Famille*, 1844). Cf. notre étude « De Sieyès à Marx : le dépassement de la « misère allemande » par la « progression politique » », *op. cit.*
- 64.Rappelons notre premier travail en la matière cité dans la note 37.
- 65.Nous avons décrit cet « investissement » dans la première partie de notre ouvrage sur *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- 66.*La parole des sans. Les mouvements actuels à l'épreuve de la Révolution française*, ENS éditions, 1998.
- 67.D'après le commentaire d'Alain Renaut, *Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, 1986, pp. 416 sqq.
- 68.Voir les travaux de Françoise BRUNEL en particulier son édition critique des *Principes régénérateurs du système social de Billaud-Varenne*, Presses de la Sorbonne, 1992.
- 69.Voir Jurgen TRABANT : *Humboldt ou le sens du langage*, *op. cit.*, et Hans AARSLEFF, introduction to *On Language. Wilhelm von Humboldt : The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on Mental Development of Mankind*, Cambridge University Press, 1988.
- 70.Hans Aarsleff argumente longuement sur l'idée que Humboldt prend conscience de l'importance de la question du langage au contact des philosophes français, dans *On Language*, *id.*, p. XXXII et suivantes. Voir aussi « Guillaume de Humboldt et la pensée linguistique des Idéologues », dans *La Grammaire générale. Des modistes aux Idéologues*, A. JOLY et J. STEFANINI eds, Publications de l'Université de Lille III, 1977. Faut-il pour autant considérer qu'Humboldt est devenu, un temps, un philosophe français ? La distance de Sieyès vis-à-vis des philosophes français, considérés comme des littérateurs, et sa proximité avec les philosophes allemands, dont Humboldt lui-même, montre la complexité de ce problème.
- 71.Mais formulée d'abord avec précision dans notre étude « Die rezeption der Französischen Revolution in den Texten des jungen Marx (1843-1848). Ein vernachlässigter Aspekt der jakobinischen Tradition im Marxismus : das Probleme der politischen (jakobinischen) Sprache », dans *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Cerquiglini B. und Gumbrecht H.U hrsg, Suhrkamp, 1983, pp. 206-224.
- 72.Cf. notre étude sur « De Sieyès à Marx : le dépassement de la « misère allemande » par la « progression politique » », *op. cit.*

73. Je remercie Patricia Beauquis, traductrice de ce texte, et Lucien Calvié de l'attention qu'ils ont prêtée à l'établissement de cette traduction.

74. Cette traduction ne semble pas avoir été publiée.

75.* En français dans le texte.

76. Implicite : le terme exact de l'auteur est « implicite » en latin dans le texte. C'est-à-dire « implicitement », traduction de la forme adverbiale d'*implicitus*.

77. Son traité lu à l'Académie berlinoise en 1787 : *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances**, est dirigé contre Kant.

RÉSUMÉS

L'analyse des relations intellectuelles entre Sieyès et les philosophes allemands, en particulier Wilhelm von Humboldt qu'il côtoie à Paris en 1798, permet de singulariser «le véritable système de métaphysique des Français». Les manuscrits en cours de publication de Sieyès, en particulier le Cahier métaphysique, constituent le lieu privilégié où se déploie ce système qui résiste bien à la confrontation directe avec certains philosophes allemands pendant le Directoire. Ainsi se précise, dans un jeu d'influence réciproque, l'importance de la «métaphysique politique» de Sieyès au sein d'un «ordre pratique» se basant sur une métaphysique de l'individu-nation et légitimant in fine le nouveau système représentatif. L'interrogation finale porte sur la part de «la métaphysique du langage» dans un tel phénomène d'interaction situé présentement dans le domaine de la théorie pratique.

Sieyès and German Metaphysics. The analysis of the intellectual relations between Sieyès and the German philosophers, especially Wilhelm von Humboldt whom he met in Paris in 1798, affords a means of identifying the «true metaphysical system of the French». The manuscripts of Sieyès presently being published, especially the Cahier métaphysique, contain a fully fledged exposition of this system, which proves resilient when compared to those of German philosophers during the Directory. Thus, the interplay of influences demonstrates the importance of Sieyès's «political metaphysics» within a «practical order», based on the metaphysics of the individual/nation and ultimately legitimizing the new representative system. Discussion also focuses on the role of the «metaphysics of language» in this process of interaction occurring within the context of practical theory.

L'analisi delle relazioni intellettuali tra Sieyès e i filosofi tedeschi, in particolare Wilhem von Humboldt ch'egli frequenta a Parigi nel 1798, permette di conferire un carattere singolare al «vero sistema di metafisica dei francese». I manoscritti in corso di pubblicazione, in particolare il quaderno metafisico, costituiscono un luogo privilegiato dove si spiega questo sistema il quale resiste bene al confronto diretto con certi filosofi tedeschi durante il Direttorio. Così si precisa, in un gioco di influenze reciproche l'importanza della «metafisica politica» di Sieyès in seno ad un «ordine pratico» fondato su una metafisica dell'individuo-nazione e legittima in fine il nuovo sistema rappresentativo. L'interrogazione finale porta sulla parte della «metafisica del linguaggio» in un simile fenomeno di interazione situato ormai nel campo della teoria pratica.

El análisis de las relaciones intelectuales entre Sieyès y los filósofos germanos, en particular Wilhelm van Humblodt que conoció en Paris, permite una singularización del «verdadero

sistema de metafísica de los franceses ». Los manuscritos en publicación de Sieyès, en particular el cahier métaphysique, constituyen unos documentos donde aparece un sistema que resiste a la comparación directa con ciertos filósofos germanos durante el Directorio. Se precisa así la importancia de la « metafísica política » de Sieyès en el seno de un « orden práctico », fundado sobre una metafísica del individuo-nación y legitimando in fine el nuevo sistema representativo. La interrogación finale trata de lo « metafísico del idioma » en un tal fenómeno de interacción situado en el terreno de la teoría práctica.

Die Untersuchung der intellektuellen Beziehungen zwischen Sieyès und den deutschen Denkern, besonders Wilhelm von Humboldt, dem er 1798 in Paris begegnet, ermöglicht, «das eigentliche metaphysische System der Franzosen» zu kennzeichnen. In Sieyès' Handschriften, die zur Zeit veröffentlicht werden, und besonders im metaphysischen Heft entwickelt sich am deutlichsten dieses System, das den Vergleich mit gewissen deutschen Denkern zur Zeit des Direktoriums aushält. Die Analyse der gegenseitigen Beeinflussung läßt die Bedeutung von Sieyès' politischer Metaphysik im Rahmen einer «praktischen Ordnung» hervortreten, welche auf einer Metaphysik der Nation als Individuum begründet ist und letztendlich das neue Repräsentativsystem rechtfertigt. Zuletzt soll man sich fragen, wie groß der Anteil der «Metaphysik der Sprache» an einem solchen wechselseitigen Phänomen sein kann, das das Gebiet der praktischen Theorie betrifft.

AUTEUR

JACQUES GUILHAUMOU

CNRS/ENS de Fontenay-Saint-Cloud