



HAL
open science

Sieyès métaphysicien : une philosophie en exil

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Sieyès métaphysicien : une philosophie en exil. Giovannoni, Augustin;. Ecritures de l'exil, L'Harmattan, pp.149-192, 2006. halshs-00195776

HAL Id: halshs-00195776

<https://shs.hal.science/halshs-00195776v1>

Submitted on 15 Apr 2020

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

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

Jacques Guilhaumou

**Sieyès métaphysicien.
Une philosophie en exil¹**

Jacques Guilhaumou, « Sieyès métaphysicien. Une philosophie en exil », in *Écritures de l'exil*, sous la dir. de A. Giovannoni, Paris L'Harmattan, 2006, p. 149-192. Version de l'auteur

Résumé

La situation de Sieyès en exil est pour le moins paradoxale à nos yeux de spectateur contemporain des formes d'exil les plus douloureuses. Il s'agit bien d'un exil de fait par la disparition, après avoir quitté la France, de toute activité publique. Mais, dans le même temps, Sieyès arrive à se constituer, par la réflexion et l'écriture, un espace existentiel où il déploie « une métaphysique de l'exil » au plus proche de ses préoccupations ontologiques et de ses convictions libérales de toujours. Ainsi, la situation de Sieyès en exil est d'autant plus paradoxale qu'il s'y trouve plus à l'aise dans ses mouvements intellectuels. En exil à Bruxelles, il peut sans problème y élire son domicile existentiel, présentement sous la forme d'une pleine et entière réflexion philosophique. Il le fait en redéployant sa métaphysique du moi et de son activité sans autre contrainte que la quête de l'unité du moi. L'exil n'implique donc pas, chez lui, la disparition de toute pensée, comme on l'a dit trop hâtivement par un regard historiquement décalé sur ces derniers textes inédits. L'authenticité, de son personnage, déjà amplement soulignée par sa *Vie politique*, comme nous l'avons vu dans « Sieyès, un nom propre en politique », ressort donc grandie de l'investigation des derniers manuscrits. Sieyès témoigne, au nom de la perfectibilité humaine, de son étonnante capacité de résistance, à 70 ans passé et au-delà de sa fragile santé, à toute forme de réaction politique et intellectuelle.

Prologue

Sieyès se considère, à juste titre, comme l'inventeur en 1789 du « tout de la nation », et de sa forme représentative, l'Assemblée nationale². Dix ans plus tard, il voit dans Napoléon Bonaparte « l'homme national », qui lui répond en se qualifiant lui-même par l'expression « Je suis national »³. Le retour de Louis

¹ Nous remercions tout particulièrement Augustin Giovannoni de nous avoir permis, après avoir accueilli notre recherche initiale sur la métaphysique de Sieyès à partir de sa première formulation d'une théorie du moi (« Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine », *Figures de la duperie de soi*, sous la dir. d'Augustin Giovannoni, Paris, Kimé, 2001), de reprendre ce trajet métaphysique à partir de nouvelles sources manuscrites inédites. Nous remercions également Pierre-Yves Quiviger pour ses conseils éclairés dans le domaine de la métaphysique sieyèsienne.

² Voir la deuxième partie de notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

³ Didier Le Gall, *Napoléon et le Mémorial de Saint-Hélène. Analyse d'un discours*, Paris, Kimé, 2003, p. 170.

XVIII en France marque pour Sieyès la fin d'une telle destinée nationale de la Révolution française. Cependant ce temps d'arrêt du devenir de la nation - Sieyès écrivait en 1789 que « le moment est arrivé pour nous de devenir une nation » - ne marque pas le temps de suspension de sa pensée, contrairement à l'opinion établie.

Sieyès ne s'est pas arrêté d'écrire avec le retour des Bourbons. Sans illusion en 1815 sur l'issue des Cents jours, il prépare son exil à Bruxelles, effectif dès qu'il prend connaissance en janvier 1816 de la loi de proscription contre les régicides. A vrai dire, il part de Paris le 21 janvier, date-anniversaire de l'exécution de Louis XVI ! Cependant, il vient d'enrichir sa bibliothèque de parutions récentes. Il s'est replongé dans la solitude pour se consacrer à plein temps à ses méditations métaphysiques, comme dans sa jeunesse. Il choisit ainsi de s'installer dans une maison située aux confins extrêmes de la ville de Bruxelles, dans une rue tranquille, entouré par une partie de sa famille et de quelques amis⁴.

De fait, ses ultimes écrits philosophiques, situés par erreur exclusivement dans la période consulaire et impériale⁵, datent, pour une part semble-t-il, de son exil à Bruxelles, du moins en son début. Les lectures mentionnées le prouvent. Ainsi en est-il par exemple des références au *Traité de la volonté et de ses effets* de Destutt de Tracy et à *l'Essai sur les facultés de l'âme* de Laromiguière, ouvrages publiés en 1815. De même, il s'intéresse aux néologismes proposés par Say dans la seconde édition, publié en 1814, de son *Traité d'économie politique*. Enfin, il se réfère à ses écrits économiques rédigés « il y a plus de quarante ans », en l'occurrence les *Délinéamens politiques* des années 1774 -1776.

Dans ses derniers manuscrits aux titres évocateurs, *Point central du système humain*, *De la vie*, *Analyse des actes concourant à la cognition*, *Vues analytiques sur la nature en général et sur l'homme en particulier* - le manuscrit le plus conséquent - , *Monde réel, idéal et lingual* , *Abstraction, facultés, langage* etc.⁶, Sieyès, en l'absence d'un ordre national et libéral, développe alors une intense activité métaphysique au moment où il considère que « la véritable métaphysique consiste à découvrir le vide de tous les systèmes métaphysiques », en vue de légitimer « l'ordre général ».

Certes le projet métaphysique de Sieyès se précise, avec plus ou moins de constance selon les périodes de sa vie, tout au long de cinquante années et plus d'écriture, lui-même considérant avoir atteint une hauteur de vue nécessaire à la réflexion dès 1765, donc à 17 ans !⁷. Mais, en 1816, alors qu'il approche des

⁴ Paul Duvivier, *L'exil du Comte Sieyès à Bruxelles (1816-1830) d'après des documents inédits*, Malines, Godenne, 1910

⁵ Dans le classement opéré par Robert Marquant, *Les Archives Sieyès aux Archives Nationales*, Paris, Imprimerie Nationale, 1970.

⁶ Archives Nationales, 284 AP 5(3).

⁷ Nous décrivons la mise en place initiale de la métaphysique sieyèsienne dans la première partie de notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*

soixante dix ans, nous pensons qu'il n'a nullement renoncé à réfléchir, voire à écrire, même si sa vue baisse et le condamne à poser sa plume dans une échéance très proche. S'il convient donc de prendre en compte cet itinéraire métaphysique dans son intégralité, il importe tout autant d'en caractériser la dernière étape, *une philosophie en exil fortement marquée par la rupture du lien national*, et la nécessité de défendre l'ordre libéral au sein même de la pensée abstraite, en définissant clairement son fondement ontologique. Un exil tout autant intérieur qu'extérieur qui lui permet de revenir à une « simplicité métaphysique » que ses amis philosophes allemands appréciaient tant pendant le Directoire.

Dans la mesure où nous acquerrons notre connaissance de la dernière philosophie de Sieyès dans le temps même de la transcription des manuscrits qui en rendent compte⁸ - ce qui introduit une part d'approximation faute de pouvoir appréhender d'emblée les textes concernés dans leur ensemble et d'y faire jouer une tradition de commentaire - nous avons choisi de procéder à la présentation de cette philosophie par paliers successifs. D'une étape à l'autre, nous n'avons donc pas évité, à l'égal de Sieyès⁹, des redites, qui relèvent aussi de résonances multiples et de questions ouvertes.

I - Le contexte d'une métaphysique restreinte à l'expérience humaine.

Au cours d'une jeunesse studieuse, Sieyès élabore le catalogue des livres qu'il souhaiterait posséder dans sa bibliothèque, faute de pouvoir les acquérir. Nous avons conservé ces bibliographies. L'*Encyclopédie* y est mentionnée, sous son titre courant, dans la rubrique « Sur la métaphysique » à côté d'ouvrages de Rousseau, de Diderot et d'Helvétius¹⁰. De l'*Encyclopédie*, Sieyès retient d'abord le refus d'une métaphysique posée hors de l'expérience : « tout est phénomène pour nous »¹¹ écrit-il. Sieyès considère également la nécessité, énoncée par Condillac, d'un programme réductionniste dans le cadre d'une métaphysique en rupture avec la scolastique, tout en conservant un lien avec la réflexion d'Aristote sur l'entéléchie et les formes substantielles, comme nous le verrons. A vrai dire, nous sommes là dans une manière proprement dixhuitiémiste de poser le problème de la connaissance dans le champ de la métaphysique, voir de

⁸ Le premier volume *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, Paris, Champion, 1999, publié sous la direction de Christine Fauré, et dans lequel nous avons transcrit, annoté et présenté le premier manuscrit philosophique de Sieyès, le *Grand cahier métaphysique*, ne comprend pas les textes philosophiques de la dernière période. Le second volume en proposera une partie, en particulier le plus conséquent, les *Vues analytiques*.

⁹ Il écrit ainsi, dans les *Vues analytiques* : « J'ai déjà annoncé que je reviendrais souvent sur moi-même ».

¹⁰ A.N. 284 AP 1 (3). Les bibliographies de Sieyès seront publiées dans le second volume de ses manuscrits inédits. Voir supra.

¹¹ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 36.

l'y réduire¹². La métaphysique acquiert ici un caractère essentiellement réflexif sur la base des faits donnés par l'expérience. Elle s'intéresse à la généalogie de la marche de l'esprit humain, à l'ordre, à l'arrangement des opérations de l'esprit. A considérer ainsi le travail des facultés de l'esprit humain, la méthode analytique prime alors sur la matière elle-même, en détermine l'ordre.

La métaphysique de Sieyès, développée dans les années 1770, se situe donc à la fois dans la continuité, par ses considérations phénoménistes et son souci réductionniste, de l'*Encyclopédie*, mais dans le même temps en rupture avec les Encyclopédistes, D'Alembert en premier lieu¹³, par la primauté accordée au « principe d'activité » sur tout principe pensant.

En effet, pour Sieyès, à l'égal de Leibniz¹⁴, et dans la continuité d'Aristote, il s'agit certes d'en finir avec toute considération sur les formes substantielles comme agents inintelligibles du mouvement des corps. Mais il n'en reste pas moins qu'il existe quelque chose étendue, placée sous les phénomènes, un sujet donné, un sujet-substrat – Sieyès parle d'un « moi substratum » et Leibniz de la « substance individuelle » – qui, du fait de son étendue et sa complétude, n'existe que par ses qualités (ce qui est d'un sujet) et ses prédicats (ce que se dit d'un sujet) tout en demeurant une réalité séparée. Ainsi tout modèle d'intelligibilité par le raisonnement, qui suppose quelque part la participation des données sensibles à une intelligibilité préalable, même formulée sous forme d'hypothèses, est banni au profit d'une modèle de prédication. La plasticité maximale du raisonnement n'est qu'illusion, donc mène à des formulations vagues. A contrario, il convient, au-delà de l'existence substantielle d'une réalité concrète, singulière, de la prédiquer sous des catégories nominales, voire

¹² Au-delà des Encyclopédistes, le rôle de Condillac, que Sieyès lit et commente avec abondance, est fort important en ce domaine comme le montre André Charrak : « La métaphysique prônée par Condillac, puis par d'Alembert, se donne pour tâche de dégager les premiers principes accessibles à l'homme en réfléchissant le progrès déjà accompli des connaissances » (*Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines' de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p.15). Il en ressort un rejet de l'ontologie et la promotion d'une théorie de la connaissance issue de Locke.

¹³ Faute de place, nous ne pouvons préciser cette opposition entre deux penseurs majeurs, d'autant que la métaphysique de D'Alembert est bien connue grâce aux travaux de Martine Groult, en particulier dans *D'Alembert et la mécanique de la vérité*, Paris, Champion, 1999.

¹⁴ Nous considérons, de manière parallèle à l'évolution de la métaphysique sieyèsienne, les caractéristiques propres de l'invention métaphysique chez Leibniz, dans son évolution même, telles qu'elles ont été mises récemment en valeur par Michel Fichant dans sa longue présentation de l'édition du *Discours de métaphysique* et de la *Monadologie*, Paris, Folio-Gallimard, 2004, p. 7-140. Ce commentaire présente l'avantage, en particulier dans les notes, de s'appuyer en grande part sur la correspondance de Leibniz, que Sieyès connaissait certes partiellement, mais avec plus de suivi que les opuscules proprement dits de Leibniz, à l'exemple de la correspondance Leibniz-Clarke contenue dans Des Maizeaux. Voir sur ce dernier point la première partie de la thèse du philosophe Pierre-Yves Quiviger sur *Le philosophe et l'administrateur. Sieyès et la création du Conseil d'Etat*, Paris I, 2003.

grammaticales, en l'occurrence le nom, l'adjectif, la proposition, le verbe d'action. La méthode analytique se confond ici avec l'analyse linguale.

Sieyès caractérise donc un « moi substratum », dont l'essence est l'existence même, qui procède des forces élémentaires, et nous introduit, par leur combinaison, à la corporéité, seconde par rapport au constat de l'existence première des forces simples. L'introduction d'une nouvelle définition de la force comme forme substantielle permet alors, tant chez Sieyès qu'avec Leibniz, de rompre avec la distinction cartésienne de l'âme et du corps, renvoyée à une nouvelle scolastique, tout en réhabilitant la forme substantielle dans la lignée de la logique aristotélicienne¹⁵.

En considérant « la nécessité de remonter aux forces simples, primaires, élémentaires », Sieyès pense pouvoir se dispenser de tout dualisme. Il reformule le principe d'activité, énoncé dès le *Grand cahier métaphysique*, dans l'idée de force, là encore au plus près de Leibniz¹⁶. Il réhabilite ainsi la forme substantielle en considérant ces forces comme des entéléchies primitives. Ce geste intellectuel également perceptible chez Leibniz, nous pouvons aussi le reconsidérer chez Sieyès dans une approche résumée par Michel Fichant de la façon suivante :

« Les êtres naturels, en tant que substances, sont des composés de matière et de forme, et c'est cette dernière qui est au plus près de la substance : en effet la matière indifférenciée, qui est la même pour toutes les substances du monde sublunaire, est une puissance passive [...] La matière n'ayant aucune « force effectrice », c'est la forme qui est la source des diversités qui spécifient les substances [...] La forme est dite substantielle quand elle donne proprement l'être à la chose en informant de façon essentielle et permanente la matière. C'est encore en ce sens que l'âme est forme substantielle d'un corps organisé et par là même rendu aptes aux activités vitales »¹⁷.

Sieyès opère alors, nous semble-t-il, un « retour » à la force primitive, à l'entéléchie aristotélicienne par un travail sur les mots des philosophes qui l'ont plus subvertie que comprise, à l'exception de la tradition leibnizienne. Cependant un tel travail lexical au sein des *Vues analytiques*, nous ne l'aborderons pas ici, faute de place. D'autant plus qu'il convient d'abord de

¹⁵ Dans le manuscrit sur l'*Abstraction*, Sieyès fait référence aux *Catégories* d'Aristote, début de la Logique, qui s'avère ainsi une source de réflexion essentielle pour la compréhension du trajet métaphysique de Sieyès. Nous nous référons tout particulièrement au récent et très riche commentaire des *Catégories* par Frédérique Ildefonse et Jean Lallot dans l'édition bilingue, Paris, Essais-Seuil, 2002.

¹⁶ Leibniz écrit : « Par Force primitive, j'entends le Principe d'action, dont les forces changeables ne sont que les modifications », dans une *Lettre à Lady Masham*, cité et traduit par Michel Fichant, *op. cit.*, p. 423.

¹⁷ Commentaire du *Discours de métaphysique* et de la *Monadologie*, *op. cit.*, p. 406.

resituer, en amont de ce travail « lingual » proprement sieyèsien, une perspective doublement marquée par un choix nominaliste, et un schéma cognitif récurrent, donc reformulé avec précision dans les derniers écrits de Sieyès.

C'est bien à partir de ce choix nominaliste et de la réitération d'un même schéma cognitif que Sieyès reformule sa métaphysique du moi et de son activité mise en place dans les années 1770. Il s'agit alors de rendre compte de la complétude du « moi substratum », en tant que substance individuelle au sens leibnizien, donc de marquer l'importance de son identité, de sa valeur comme tout. Ici intervient le modèle de la prédication du « tout individuel » qui prend la place du modèle antérieur, de nature plus énonciative et plus politique, de l'affirmation du « tout de la nation ».

Dans un contexte où le « le tout de la nation » n'existe plus, le moi continue à représenter un « tout individuel » dans la mesure où, posé en tant que substratum, il se manifeste à travers l'ensemble de ses prédicats possibles. Ce modèle, dont Sieyès et Leibniz accordent à juste titre la paternité à Aristote, permet de réintroduire l'ontologie dans la métaphysique, à l'encontre des Encyclopédistes puis des Idéologues¹⁸, sans pour autant retomber dans l'ancienne scolastique. Complétude et extension du moi vont ici de pair avec son individuation. Nous aboutissons à un univers foncièrement nominaliste dont nous avons développé ailleurs les principales caractéristiques, mais essentiellement sur la base du contexte des années 1770 et 1780¹⁹, donc dans une conjoncture bien différente. C'est pourquoi nous commençons par élucider le positionnement déjà évoqué, en partant du rappel de la présence forte, dans les derniers manuscrits, d'une économie générale du nominalisme présente tout au long du trajet intellectuel de Sieyès.

II- Un positionnement préalable.

1- Une attitude nominaliste.

S'inscrivant résolument dans une perspective nominaliste, Sieyès affirme, dans les *Vues analytiques*, que « Tout est fait individuel » (§ 43). Il y revient, dans un autre manuscrit, en précisant qu'il n'existe, dans la réalité, que des faits individuels, des êtres tels et rien *in genere*²⁰. De ce point de vue nominaliste que

¹⁸ Sur les relations de Sieyès aux Idéologues, voir la quatrième partie de notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*

¹⁹ Dans notre étude sur « L'avènement de la 'métaphysique politique'. Sieyès et le nominalisme politique », in L. Kaufmann et J. Guilhaumou eds, *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au 18^{ème} siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 2003.

²⁰ « Un Etre purement être n'existe pas. Ce mot n'est que le signe d'une abstraction. Disons autant du mot cause. Il n'existe que des faits individuels, il n'existe que des êtres tels, des causes telles, et rien *in genere* », (manuscrit sur la *Cognition*). Où l'on voit que Sieyès récuse

Sieyès semble partager en première approche avec Leibniz²¹, il n'existe que des choses singulières, des réalités individuelles, donc situées hors de toute connaissance a priori. Il s'agit alors de considérer que seuls les individus existent dans la réalité, et peuvent être pensés à part. Mais pour autant nous ne connaissons pas l'individu en tant qu'individu, dans ses qualités propres.

Dans l'ordre des choses, qui procède à l'arrangement de leur matière, « chacun y est pour soi » : deux individus qui posséderaient les mêmes qualités n'en feraient qu'un, au titre du principe leibnizien selon lequel « il n'y a point deux individus indiscernables »²². Ce principe, Sieyès le réitère de ces premiers écrits - « les faits sont absolument isolés, les qualités n'ont rien de commun, je l'ai dit mille fois »²³ - à ces derniers : « Deux faits sont éternellement dissemblables. Deux qualités simples ne sont point la même répétée »²⁴, « il n'y a pas deux êtres réels exactement semblables »²⁵.

Ce choix nominaliste, Sieyès le reformule aussi dans le domaine des lois qui régissent la combinaison des forces primitives, en affirmant qu'« on ne doit pas multiplier les lois sans nécessité »²⁶, à l'exemple de la règle dite du « rasoir d'Occam » selon laquelle les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité. Il l'étend même jusqu'à l'ordre intellectuel où s'épanouissent les vertus et les vices du monde lingual :

« Il n'y a de réel que nos actes intellectuels particuliers. Tous sont différents en ce sens qu'il n'en est pas deux identiques. En général, deux choses ne peuvent être parfaitement égales que par abstraction, c'est-à-dire ne peuvent l'être en réalité. Mais elles ont plus ou moins de ressemblance »²⁷.

C'est supposer que le travail de l'esprit équivaut à un travail de réduction des abstraits²⁸ qui donne donc une importance toute particulière à la question de

certes, à l'égal des Encyclopédistes, l'existence, sous la réalité, d'un Etre métaphysique par essence, et son rôle causaliste. Mais il n'en demeure pas très attaché à la mise en évidence d'un sujet-substrat, d'un sujet défini par ses prédicats, mais qui demeure étroitement associé à son substrat réel, bref d'un « moi substratum ». Nous sommes ici au plus près de l'essence première qui « ne se dit pas d'un sujet, ni n'est dans un sujet » (Aristote) à l'exemple de tel homme donné et de son caractère individuel, sensible et concret.

²¹ Sur le nominalisme de Leibniz, voir le commentaire du *Discours de métaphysique* par Michel Fichant, op. cit., en particulier pages 38 et suivantes.

²² Quatrième écrit contre Clarke, *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. Robinet, PUF, 1991, p. 82. Correspondance que Sieyès connaissait grâce au recueil de Des Maizeaux, op. cit.

²³ *Grand Cahier métaphysique, Des Manuscrits de Sieyès*, op. cit, p. 110.

²⁴ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 8.

²⁵ Manuscrit sur l' *Abstraction*.

²⁶ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 45.

²⁷ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 81.

²⁸ Sur ce problème, et sa relation privilégié à Leibniz, voir l'étude de Jean-Baptiste Rauzy sur « Leibniz et les termes abstraits : un nominalisme par provision », *Philosophie*, N°39, 1993, p. 108-128. Cette étude pose aussi les limites du rapprochement entre Sieyès et Leibniz sur la

l'abstraction comme nous le verrons. C'est dire que la connaissance des vérités abstraites passe nécessairement par le fait de « négliger les différences individuelles » et de « ne songer qu'aux qualités communes », en dépit de l'affirmation initiale que « tout soit fait individuel » (§ 43).

En effet, nous ne connaissons les individus que dans leur manière d'être, et tout particulièrement dans leurs rapports, ce qui suppose de ne pas dissocier la substance individuelle de sa manière d'être²⁹. Notre faculté d'imagination introduit ainsi des ressemblances entre les individus-monades, et permet, au-delà de leurs qualités propres, de déterminer, dans leur entr'expression, des quantités communes, base de toute connaissance de l'ordre social.

Ainsi, quand je nomme *homme* une série d'individus pris sous un certain rapport, un certain point de vue, je ne fais pas mention d'un sujet vague, abstrait, hors de la réalité des individus, je dis que quelque chose existe – tel homme donné - et que quelqu'un parle - dans la relation de ce qu'il est à ce qu'il dit – sous le nom d'homme. Quelque chose existe et quelqu'un parle en tant qu'homme donné dans la connexion empirique entre la réalité individuelle et le discours généralisant.

Nous passons alors d'un « moi substratum », ou « substratum réel », à un « substratum nominal » par le fait de donner des noms particuliers, de rapporter à des concepts particuliers des individus singuliers, concrets, et plus généralement de donner des noms communs, comme nous le verrons à propos de l'abstraction. A côté d'Aristote, il nous faut prendre en compte la lecture des stoïciens par Sieyès³⁰. A minima, il convient de faire référence à Ammonius et Porphyre commentateurs de la logique aristotélicienne - cités sur ce point par Jacob Brucker dans son *Historia critica philosophiae* que Sieyès a lue avec attention³¹ – dans l'exemple même d'une telle conception d'un substrat double³². Mais Sieyès partage plus avant avec Aristote et les stoïciens le refus du présumé platonicien d'après lequel être quelque chose, c'est exister de soi-même, alors que, pour les stoïciens, « être quelque chose est plutôt être un sujet

question du nominalisme, ce dernier adoptant une clause de prudence sur l'effectivité du travail de l'abstraction. Pour sa part, Sieyès resitue, certes sans illusion face aux autres philosophes, le travail de l'abstraction dans l'ordre des vérités.

²⁹ « Considérer la substance sans la manière d'être, c'est, de fait, ne considérer qu'un nom, puisque nous connaissons que les manières d'être » (manuscrit sur *l'abstraction*).

³⁰ C'est à Pierre-Yves Quiviger que nous devons d'avoir attiré notre attention sur le lien entre Sieyès et les stoïciens, dont il précise un aspect fort différent dans sa thèse sur *Le philosophe et l'administrateur*, *op. cit.* en particulier p. 351 et suivantes.

³¹ Il cite souvent cette source philosophique dans ses bibliographies.

³² « Le substrat est double, non seulement selon les Stoïciens, mais aussi selon les philosophes les plus anciens. En effet la matière inqualifiée, qu'Aristote mentionne virtuellement, est la signification première du substrat. La deuxième signification est ce qui est qualifié de façon commune et de façon particulière », Porphyre cité par Simplicius, *Sur les Catégories d'Aristote*, texte reproduit dans Long et Sedley, *Les Stoïciens*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 30.

approprié pour la pensée et le discours »³³. L'idée d'un « être existant par lui-même », d'un « premier principe existant par lui-même » est un non-sens pour Sieyès : un être ne subsiste qu'à travers sa manière d'être qui suppose toutes sortes de combinaisons linguales.

L'ordre du discours occupe donc ici une place fondamentale : seuls les individus existent, au sens où quelque chose existe et quelqu'un parle dans un même caractère discursif. Ici les mots du discours renvoient à des choses singulières sous une forme particulière. C'est dans cette manière proprement discursive dont la particularité advient au sein même de la nature existante dans la réalité concrète des choses singulières que s'ouvrent les chemins de la connaissance. Nulle rupture ontologique chez Sieyès entre l'ordre naturel et l'ordre des connaissances, entre l'ordre de réalités données posée hors de nous et l'ordre des vérités, appréhendées à partir des rapports issus des qualités sensibles. L'ordre métaphysique, foncièrement unitaire, s'investit alors prioritairement dans l'ordre nominal, ordre de la langue où se déploie une logique des noms, un art de forger des mots de notre création, au risque, il est vrai, de construire des notions chimériques par une appréhension fautive de la question de l'abstraction.

En effet abstraire une qualité d'un sujet ne suppose pas de considérer cette abstraction à part de la réalité. Si l'essence – tel homme donné – a un caractère séparé par sa réalité sensible, au contraire l'insistance sur le caractère non séparé de la signification abstraite par rapport au réel est indispensable pour avancer dans la connaissance de l'homme. Un sujet sous-jacent – le substratum réel – n'existe que dans sa singularité, son individualité, qui le situe dans un rapport, une entr'expression, une relation réciproque qui, aussi abstrait soit-il conserve toujours un lien, une connexion avec sa réalité sensible originelle, au titre de la perfectibilité.

Dans la perspective nominaliste, l'individu occupe bien une position ontologique centrale, mais au sein même d'un mouvement vital. C'est d'abord par l'appréhension de « la force vitale » que Sieyès positionne le « moi substratum » dans l'ordre cognitif. Nous constatons ici une grande continuité épistémologique chez le Sieyès, inventeur de la métaphysique du moi et de son activité, même si s'amplifie et se précise, dans les derniers manuscrits, une terminologie cognitive encore vague dans les premiers textes.

2- un schéma cognitif récurrent

Dans le manuscrit intitulé *Analyse des actes concourant à la cognition*, Sieyès précise, en référence au *Grand cahier métaphysique*, la continuité de sa réflexion sur la manière dont s'opère « la connaissance du moi et de l'extérieur » :

³³ Long et Sedley, *ibid.*, p. 21.

« Il m'a été démontré autrefois et j'en ai bien le souvenir, que la statue de Condillac ou de Bonnet ne commencerait jamais à *distinguer* dans ses sensations, qu'elle se contenterait de sentir et voilà tout, sans savoir si elle sent, ce qu'elle sent, si l'on ne lui donnait avant tout *la reconnaissance de soi* et par conséquent, celle d'un non soi, c'est-à-dire du monde extérieur. *Je suppose autre.* » (11^{ème} §).

Sieyès précise alors dans un autre passage : « J'ai exposé dans vingt endroits la manière dont se fait le découverte de l'extérieur autre que moi »³⁴. Il est de fait que Sieyès revient de façon récurrente, d'un manuscrit à l'autre, sur la manière dont s'opère la reconnaissance de soi, dans la continuité de ses premières analyses métaphysiques sur l'ordre du moi que nous avons présentées dans une précédente publication³⁵. Il s'agit de détailler la façon dont l'enfant apprend à distinguer moi des autres, selon un processus cognitif où « la reconnaissance de son moi » précède « la connaissance de autre ». Nous sommes ici, selon Sieyès, à la base de la cognition humaine. En effet, « le premier pas vers la cognition » consiste dans le fait que « nous sentons, nous percevons sans le savoir », enclenchant ainsi « l'action vitale », puis « nous nous sentons sentir », ce qui équivaut à « la reconnaissance de moi ». Mais c'est aussi « sentir nous et ses modifications », donc « connaître autre » par le fait que « l'action de l'extérieur sur nous est bientôt aperçue et *distinguée* de notre propre action »³⁶.

L'homme est ainsi rapporté d'emblée à sa « force vitale ». D'abord, dans la lignée de la critique de Condillac, « la force vitale » n'est pas simple force de mouvement, « elle est vertu, propriété, puissance, énergie de combinaison » (§ 33). Elle ne renvoie donc pas à des « lois particulières », au titre d'un monde physique à part, par contraste avec des « lois générales ». Le terme loi n'est d'ailleurs ici qu'« une expression linguale » mal adaptée à la désignation, ontologiquement parlant, de « tout ce qui est, tout produit, qui arrive à l'existence », dans la mesure où « le véritable sens du mot loi n'a trait qu'aux hommes en société » (§ 43). Ainsi « la force vitale est une disposition particulière des forces indépendantes » (§ 45), au plus loin d'une « lutte entre les lois vitales et les lois générales », dans la mesure où elle est « primitive », « instinctive » ; elle est même « la première, la plus énergique, la plus instinctive » (§ 61). Elle est donc par excellence « la force cognitive ».

Nous en arrivons donc au *système humain* où se concrétisent « les forces simples, primaires, élémentaires », sources du mouvement du moi, unités simples, substantielles dans la mesure où elles constituent elles-mêmes leur propre substratum. Vie organique et mécanisme des sens sont ainsi intimement liés - même si la métaphore organiciste s'avère de plus en plus envahissante

³⁴ Manuscrit intitulé *Questions et recherches sur les forces simples*.

³⁵ Voir notre étude déjà citée sur « Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine », in *Figures de la duperie de soi, op. cit.*

³⁶ Manuscrit sur l'*Abstraction*.

dans les derniers manuscrits, comme nous le verrons - témoignant ainsi de la continuité des préoccupations et des variations de Sieyès dans le champ de la métaphysique du moi et de son activité.

Qui plus est, en se distanciant de sa propre existence, l'enfant passe de « la conscience confuse de soi » à la perception de « la distinction de soi et de monde extérieur » sans avoir pour autant une claire conscience de la totalité de la formation du moi, dont seul le spectateur philosophe peut rendre compte. Le mécanisme de la formation du moi témoigne donc de la distinction entre le cerveau fortement intellectualisé du « moi spectateur » et le sentiment intime du moi du « spectateur natif », et plus fondamentalement de l'existence d'un moi *a parte rei*, d'un moi substratum réel, dont nous avons déjà souligné l'importance. Si nous ne fondons pas « le cognoscible » sur la reconnaissance de la réalité d'un « moi substratum », par le pointage de l'expression « c'est moi », et de la distinction d'« autre », dont sur le fait de la réciprocité des phénomènes humains, aucun progrès de la cognition n'est possible. Sieyès considère donc, tout au long de son trajet intellectuel, un tel mécanisme comme intangible : il ne s'efface pas devant la réalité organique, bien au contraire : il est la source même de la cognition.

A partir de là, il est possible de circonscrire les espaces de la cognition, en marquer les confins au sein d'une sphère toujours ouverte à la formation de nouveaux cercles de la connaissance³⁷. Considérant l'horizon intangible de la réalité du moi substratum, et de son lien à notre manière d'être, l'analyse cognitive doit se déployer dans les limites circonscrites par les liaisons et les successions expérimentales. Sa finalité est avant tout expérimentale, par sa recherche de conformité avec les phénomènes humains. Si l'on considère que « les phénomènes ne sont pas des choses absolues » qu'« ils sont relatifs à l'organisation de l'homme, à la nature de la cognition », il faut les considérer comme les bornes de la cognition « dont le but final est l'accroissement de la puissance humaine, de l'art social ».

A ce titre, l'ordre cognitif ne peut se réduire à une « cognition absolue » qui s'en tiendrait aux « rapports de vérité » en tant que tels et introduits par la vie intellectuelle au risque de sombrer dans « la cognition métaphysique des choses en elles-mêmes », même si cette « perception intellectuelle » s'avère fondamentale, nous le verrons, au titre du rôle central de « la pensée linguale », de l'usage de « l'échafaudage analytique lingual »³⁸. Ainsi Sieyès commence par distinguer « l'ordre des vérités », ou « ordre des rapports », et « l'ordre des réalités », ou « ordre des phénomènes humains ». Puis il récuse l'usage de l'expression « vérité objective » dans la mesure où une vérité doit être toujours énoncée dans un rapport à « l'ordre des besoins », à la réalité de ces besoins. Il écrit alors que :

³⁷ Voir sur ce point particulier le manuscrit inédit des années 1780 *Sur Dieu ultramètre*, Archives Nationales 284 AP 2 (3).

³⁸ Expression contenue dans le manuscrit sur la *Cognition*.

« Nous grandissons en pouvoir sans être obligé de croître en cognition absolue. La nature a beau se former à notre intelligence ; elle nous sert comme si nous la connaissions mieux peut-être. Car nos rapports de réalité avec elle nous importent bien plus que ne feraient de simples rapports de vérités froides, contemplatives, propres à nourrir notre intelligence, étrangères d'ailleurs à nos besoins de corps vivant » (§ 58)

D'un tel schéma cognitif, il nous faut retenir que la cognition est « relative à nos besoins, à nos moyens », donc que les vérités, certes indispensables à la connaissance, doivent être théorisées dans les rapports à nos besoins, s'avérant ainsi aussi utiles que la réalité même.

Sieyès précise ainsi que la cognition fait bien partie des moyens aptes à perfectionner l'art social à condition de toujours conserver un point de vue sur « la marche du système des combinaisons toujours en action » dont la base est constitué de forces simples jetées au hasard, mais combinées dans un « ordre général ». Si « nous grandissons en pouvoir sans être obligé de croître en cognition absolue », c'est que nous ne sommes pas obligés de rompre avec notre nature qui, même formée à notre intelligence, demeure toujours aussi utile. L'artifice intellectuel sert à nos besoins, comme l'a démontré la législation de la Révolution française qui institue la liberté individuelle (ce que Sieyès appelle « les institutions individuelles ») dans la mesure où la nature et l'art ne peuvent atteindre la perfectibilité que dans le lien qui les unit, voire les confond.

A plusieurs reprises, Sieyès est déjà intervenu pour dire que l'art est une partie de la nature³⁹. Il précise, de nouveau dans les *Vues analytiques*, que « l'art ne peut sortir de la sphère naturelle dès que nous pensons que la nature connue n'est qu'un produit de l'art, comme l'art n'est qu'une partie de la nature », et à ce titre « le cerveau est le véritable producteur, ou au moins le co-producteur de ce que nous appelons la nature » (§ 61). Il ajoute que « l'action intellectuelle est ou sert d'instinct dans l'ordre social et moral, ordre super-naturel sorti de l'intelligence, création de *l'art* » (§ 59). Donc si Sieyès fait entrer l'activité métaphysique dans l'atelier de la production intellectuelle, accordant ainsi au travail intellectuel, y compris le plus abstrait, une importance à la hauteur de la compréhension que nous devons avoir du travail de l'abstraction, il le fait hors de toute cognition métaphysique, donc dans le champ de la nécessaire extension

³⁹ Nous avons abordé ce point dans notre présentation d'un manuscrit sur les époques de la production relative aux besoins de l'homme, « Sieyès et la langue de l'économie politique. Un manuscrit inédit », in *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fascicule 7, notions théoriques, Paris, Champion, 2003. Dans ce texte, Sieyès précise ce qu'il en est de la nature, à la fois comme puissance ou force active et matière, étant entendu que les éléments de la matière sont des forces qui se combinent jusque dans les formes les plus évoluées de « l'industrie artile ». L'« ordre intellectuel » procède donc à la fois de la force et de l'intelligence.

empirique de toute catégorisation abstraite, ce qu'il appelle « le champ utile de la cognition humaine » et qu'il délimite dans les termes suivants :

« L'expérience et l'emploi actif de notre intelligence nous introduisent un peu dans les secrets des combinaisons, quoiqu'à jamais inconnues dans leur intégrité. L'industrie s'en empare, elle compose, elle décompose et nos moyens de jouissance se multiplient, s'agrandissent tous les jours. Tel est le véritable champ utile de la cognition » (§ 51).

III -Réhabiliter l'abstraction.

Dans un de ses derniers textes métaphysiques, intitulé *Abstractions – facultés – langage*, Sieyès fait une dernière fois retour à l'*Encyclopédie* en reprenant et infléchissant, dans les termes de sa métaphysique, les considérations de Dumarsais sur l'abstraction.

A l'égal de Dumarsais, Sieyès commence par se référer au latin :

« *Abstrahere* : arracher, tirer de, séparer, écarter, ou mettre à l'écart etc. » (Sieyès)

« ABSTRACTION s.f., ce mot vient du latin *abstrahere*, arracher, tirer de, détacher. » (Dumarsais)

Et Dumarsais continue dans les termes suivants :

« L'abstraction est une *opération de l'esprit*, par laquelle, à l'occasion des impressions sensibles des objets extérieurs, ou à l'occasion de quelque affection intérieure, nous nous formons par réflexion un concept singulier, que nous détachons de tout de qui peut nous avoir donné lieu de le former ; nous le regardons à part, comme s'il y avait quelque objet réel qui répondit à ce concept indépendamment de notre manière de penser ; et parce que nous ne pouvons faire connaître aux autres hommes nos pensées autrement que parla parole, cette nécessité et l'usage où nous en sommes de donner des noms aux objets réels, nous ont porté aussi à en donner aussi aux concepts métaphysiques dont nous parlons, et ces noms n'ont pas peu contribué à nous faire distinguer ces concepts »⁴⁰.

Pour sa part, Sieyès introduit plutôt, dans son commentaire, une *distinction entre l'abstraction comme opération de l'esprit et l'acte d'abstraction proprement dit*. En effet, il considère d'abord cette opération de l'esprit, par le fait de « considérer à part », de « délier ce qui était lié » en démêlant plusieurs dans un par l'analyse, comme une opération de généralisation. Aptes à généraliser, les

⁴⁰ L'intégralité du texte de l'*Encyclopédie* est désormais disponible, sur le site de Frantext et de l'Institut de la langue française, et de son miroir à l'Université de Chicago.

esprits savants « s'accoutument à considérer sous des points de vue de simples ressemblances une multitude de faits particuliers » au risque de constituer des êtres particuliers, existants à part soi, donc relevant de chimères métaphysiques⁴¹.

A l'identique de Dumarsais, il reprend alors l'exemple classique, depuis Aristote, du terme blanc, mais selon une analyse sensiblement différente :

(Dumarsais) : « Par exemple, le sentiment uniforme que tous les objets blancs excitent en nous, nous a fait donner le même nom qualificatif à chacun de ses objets. Nous disions de chacun d'eux en particulier qu'il est blanc ; ensuite pour marquer le point sur lequel tous ces objets se ressemblent, nous avons inventé le mot blancheur. Or il y a en effet des objets que nous appelons blancs ; mais il n'y a point hors de nous un être qui soit la *blancheur*. Ainsi *blancheur* n'est qu'un terme abstrait : c'est le produit de notre réflexion à l'occasion des uniformités des impressions particulières que divers objets blancs ont faites de nous ; c'est le point auquel nous rapportons toutes ces impressions différentes par les causes particulières, et uniformes par leur espèce. »

(Sieyès) : « Considérant le blanc, par exemple, dans la neige, dans le lait, dans le lys, dans le linge etc., on a distingué dans tous ces blancs le concept abstrait de blanc détaché de toutes leurs différences, et l'on a donné le nom commun ou générique de *blancheur* à ce concept commun. Pourquoi pas, puisque cela est nécessaire pour les progrès du langage, et la clarté de nos relations entre les autres hommes. Si vous faites ensuite de la blancheur un être particulier, existant à part soi. Tant pis pour vous, votre jugement s'égare, mais l'abstraction, qu'a t'elle à faire dans les erreurs de votre imagination ? »

Par quelle démarche Sieyès en vient ainsi à récuser l'existence d'un terme abstrait comme être existant, et à n'y voir qu'un nom commun ou générique ?

Il nous faut ici expliciter d'abord la distinction sus mentionnée entre l'opération de l'esprit comme opération d'abstraction, caractérisée par nos deux auteurs, et l'acte d'abstraction lui-même, ou tout du moins la préséance ontologique d'un tel acte sur l'analyse abstraite chez le seul Sieyès.

En opérant par similitude et ressemblance, le savant introduit un rapport de connaissance, nous l'avons vu : il s'agit d'un « pur rapport » séparé, mais non extrait du réel. Cette opération de l'esprit suppose alors un acte d'abstraction en tant qu'acte de perception. La perception est ainsi déjà œuvre d'intelligence. Et

⁴¹ Sieyès précise, dans les *Vues analytiques*, à propos des « rêves-creux très subtils » des « philosophes européens » sur « un premier principe existant par lui-même » : « un être existant par lui-même, ou se devant à lui-même son existence est évidemment un non-sens, une combinaison idéal qui répugne » (§ 68).

Sieyès d'affirmer que « Percevoir, c'est abstraire », ce qui signifie que « tout est abstraction pour nous ». Quand nous introduisons de l'abstraction, nous considérons la substance – tel blanc donné - à l'aide de notre manière d'être, de penser, de dire sous le nom de blancheur, qui permet d'attribuer une notion « vraie » aux rapports entre des objets blancs, ou du moins à la qualité de blanc associée aux perceptions que nous en avons, sans donc supposer ces objets existants indépendamment de leur réalité. Tel est le propre de l'acte d'abstraction : il considère à part, mais sans extraire, il conserve un lien à sa forme substantielle, dans l'acte même.

Certes les qualités aperçues dans un objet ne sont points hors de notre esprit, elles sont sensibles, elle existent en tant que telles. Sieyès fait ici référence explicitement aux *Catégories* d'Aristote. Pour en revenir à l'exemple *blanc*, Aristote situe, dans les premiers paragraphes de son ouvrage, d'une part l'expression « tel blanc donné » du côté de « ce qui est dans un sujet, mais ne se dit d'aucun sujet », c'est-à-dire de ce qui relève d'un corps, et ne peut en être séparée, d'autre part le terme *blanc* dans la liste des diverses significations de « ce qui se dit sans combinaison » sous la rubrique qualifié. Tel blanc donné existe donc dans un corps donné, mais la qualification de *blanc* est disponible en nous pour toutes sortes de combinaisons à l'aide du nom générique de *blancheur*, sans pour autant être séparable de son existence première dans tel objet donné. C'est bien par le fait de la perception, donc de l'appréhension de cette substance *blanc* par notre imagination, que ce qui se dit d'un objet qualifié de *blanc*, comparé avec d'autres qualifiés de la même manière, se désigne alors sous un nom commun, la *blancheur*.

Sieyès en vient ainsi à distinguer « l'ordre des réalités », ou ordre réel, « l'ordre des vérités », ou ordre des rapports, et « l'ordre lingual », ou ordre des noms.

Ils existent bien des « réalités indépendantes de nous », un « substratum réel », un « moi substratum », un sujet-substrat, avec ces qualités sensibles propres, par exemple le blanc d'un corps humain. En effet, nous percevons ces réalités en les rapportant dans notre esprit, au sein de notre « sensorium commun », à des sujets existants hors de nous selon des rapports de vérité ou de fausseté. Nous percevons les objets à travers ces rapports, sans pour autant extraire ces objets de leur réalité pour les mettre dans notre esprit de façon séparée. C'est donc faire acte d'abstraction sans s'extraire de la réalité ontologique du substratum. Enfin, au-delà de ces « réalités toutes abstraites » qui ne sont pas des « abstraits réalisés » (Condillac), nous créons, dans l'ordre lingual, des « notions de notre formation », des noms particuliers, mais surtout des noms communs et généraux selon des rapports nominaux. Ainsi se substitue un « substratum nominal » au « substratum réel », qui nous sert de référence dans les opérations d'abstraction, au risque de créer de fausses liaisons, des notions chimériques. Pour autant, c'est dans cet ordre lingual et là seul, que la connaissance, par le biais de la langue,

s'étend à l'infini. C'est pourquoi Sieyès a inventé relativement tôt le concept de monde lingual pour rendre compte d'une telle réalité nominale⁴².

Là encore, dans la lignée d'Aristote, Sieyès, reformule le théorème, énoncé dans *De l'âme*⁴³, selon lequel ce qu'on appelle abstraction consiste dans un acte permettant de penser comme séparés des objets, pourtant non séparés de leur matière originelle⁴⁴ dans les termes suivants : « Les abstractions prises pour des qualités abstraites ne vous obligent pas à les supposer existantes indépendamment de leur substratum ou autres qualités auxquelles la nature les a réunis ». Et de conclure : « l'abstraction, prise pour un acte de l'esprit qui arrache de fait quelque chose d'un tout, n'existe pas ».

Une telle insistance de Sieyès sur la valeur d'acte en tant que tel de l'abstraction, et par là même de son lien indissoluble au réel, à la « force vitale » du moi, lui permet de récuser l'existence de « termes abstraits » au profit d'une attention toute particulière aux « noms génériques, communs », plus utiles que les « noms particuliers », dans la mesure où ils relèvent d'une « perception commune » sur la base du principe des indiscernables selon lequel, pour Sieyès comme pour Leibniz, « il n'y ait pas deux êtres réels exactement semblables » ou sinon nous ne pourrions les discerner : ils constitueraient le même être. A défaut de pouvoir connaître notre « substratum naturel », c'est donner aussi une importance toute particulière, dans l'opération d'abstraction, au « substratum nominal » et aux conventions purement nominales qui y résident au plus grand profit de la communication entre les hommes. Sieyès en vient ainsi à considérer, toujours avec Condillac, qu'une telle « formation linguale » constitue en nous une « seconde nature » qu'il importe - au risque de sombrer dans les illusions par le fait de l'imagination - de ne pas considérer comme une « nature réelle ».

Il convient alors de situer « le monde lingual », « monde de notre création », dans la sphère cognitive, c'est-à-dire dans la continuité de la logique naturelle des objets, donc en connexion permanente avec le réel à travers l'expérience de nos manières d'être et de penser. Cette continuité relève aussi du langage d'action, à la fois originaire et introduit au niveau le plus élevé de la réflexion. Ainsi « l'analyse linguale », garante d'un travail d'abstraction bien fait, se situe dans le cadre d'une « analyse grammaticale » complète : d'abord par le recours

⁴² Voir le chapitre 8 de notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*

⁴³ « Mais ce qu'on appelle les abstractions, on les pense de la même manière que le camus : le nez camus en tant que tel, on le pense sans le séparer de la matière ; mais l'on considère la concavité et qu'on le pense en acte, la pensée exclut la chair où s'inscrit cette concavité », *De l'âme*, § 431b.

⁴⁴ Alain de Libéra précise ce qu'il en est de ce véritable théorème de l'abstraction énoncé par Aristote dans son ouvrage *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, en particulier p. 41 et svtes. Il insiste également sur la présence remarquable de ce théorème dans le débat sur les universaux et l'abstraction tout au long de l'histoire de la philosophie. Sieyès en est un nouvel exemple.

aux noms et aux prépositions, mais aussi à l'aide des adjectifs, et surtout des verbes d'action⁴⁵.

A vrai dire, si Sieyès suit ainsi une démarche qui lui a permis d'« ôter à l'abstraction ou aux abstractions une partie des torts qu'on leur attribue », c'est pour en glorifier la capacité d'innovation. En effet, ceux qui ont « taxé d'abstraction toute innovation » - et l'on pense bien sûr à l'accusation, récurrente à l'égard de Sieyès tout au long de la Révolution française, de sombrer dans les abstractions métaphysiques - sont ceux qui récusent « l'ordre général », c'est-à-dire le nouvel ordre libéral. *Sieyès en vient ainsi à inscrire son combat pour l'abstraction dans le combat libéral*, tout en se dissociant d'un usage non savant de l'abstraction : « On a fait le procès aux abstractions comme on le fait aux idées libérales, parce que des fous, des ignorants en ont abusé ». C'est pourquoi il demeure tout au long de sa vie très critique à l'égard des philosophes, et tout particulièrement à l'encontre des « derniers métaphysiques depuis Locke »⁴⁶.

IV - Vers une nouvelle totalité expressive et harmonieuse.

Cependant, au sein d'une philosophie française qu'il n'a jamais cessé de décrier, Sieyès accorde une attention particulière aux écrits de son ami Destutt de Tracy, et à la réfutation de ses positions⁴⁷. Résumant la phrase contenue dans son *Traité de la volonté*, « Le moi de chacun de nous est donc pour lui sa propre sensibilité », sous une forme plus percutante « Le moi de chacun est sa propre sensibilité »⁴⁸, il en critique le présupposé, l'existence d'une conscience du moi au sein même de la sensibilité. Nous trouvons chez Destutt tout un effort de définition de la propriété naturelle et nécessaire de l'être humain sur la base de « la conscience que l'individu a de son existence et séparée », de « la conscience de notre moi et celle de la possession de ses modifications », bref de l'existence d'« une conscience distincte de notre moi »⁴⁹. « Je pense » et « je sens », « l'existence de moi » et la sensibilité de moi » sont donc considérés comme des « êtres identiques », ce qui revient à dire qu'ils renvoient à un « même moi, tout seul, réel, à part », possédant déjà toutes ses facultés, ce que Sieyès conteste fondamentalement.

⁴⁵ L'insistance de Sieyès sur l'importance des verbes d'action dans le déploiement de l'analyse est une constante de son trajet intellectuel. Voir en particulier le chapitre 9 de notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue*, op. cit.

⁴⁶ La place nous manque pour décrire le champ clos dans lequel Sieyès s'affronte aux philosophes, principalement dans les *Vues analytiques*.

⁴⁷ C'est déjà le cas dans la dernière partie du *Cahier métaphysique*.

⁴⁸ *Traité de volonté et de ses effets*, Paris, 1815, p. 67. Et manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 84.

⁴⁹ *Traité de la volonté*, *ibid.*, p. 57, 83, 96.

En effet, Destutt confond le « moi concret », simple étant au « moment que je le sens », et le moi mis en évidence par l'analyse du spectateur philosophe avec ses diverses facultés dont le spectateur natif n'a aucune idée. C'est ainsi qu'il s'enfonce dans un pur échafaudage lingual, en jouant arbitrairement avec les mots à l'aide du calcul abstrait de l'entendement. D'abord il déduit de la faculté de sentir – considérée comme un principe en elle-même - la faculté de vouloir qui, tout en étant une partie de la sensibilité, s'en distingue par la pensée, identifiant donc le moi à la volonté. En second lieu, il définit l'idée de liberté comme « puissance d'exécuter la volonté » au sens lockien au point d'affirmer qu' « il ne peut exister de liberté avant la naissance de la volonté »⁵⁰. Sieyès en vient alors à retourner, si l'on peut dire, l'ordre des termes, en affirmant l'antériorité de l'acte de liberté sur la volonté à l'horizon d'une conception unitaire du moi, dont il convient d'abord de rappeler rapidement les premières formulations, avant d'en détailler une analyse plus abstraite.

Au départ, dans le *Grand cahier métaphysique* et les feuilles manuscrites attendant, des années 1770, le tout subsume la multitude, tant au point de départ qu'au point d'arrivée. L'unité du moi s'exprime dans les termes suivants : « Je suis collection et sous ce rapport je suis un. Il y a pluralité qui pense en moi »⁵¹. Le moi existe en propre, c'est-à-dire du point de vue de l'objet, du réel. Mais ce qui intéresse alors le jeune Sieyès, c'est la genèse du moi dans l'opération de connaissance : « je distingue plusieurs », puis « je me fais un » ouvrant ainsi la possibilité du jugement⁵². Opération dont il reconstitue le déroulement à l'aide de la reconnaissance par « le spectateur philosophe » des étapes par lesquelles Condillac fait passer sa statue dans le *Traité des sensations*⁵³. A ce titre, il convient de ne pas confondre l'analyse opérée par le spectateur philosophe de la formation du moi et la manière dont le moi lui-même se considère à travers le sentiment de soi. Ce moi natif n'appréhende que ses manières d'être à travers le principe d'activité qui en permet le mouvement. Dans ce modèle cognitif, « la statue agréée et désagrée des manières d'être, tant activement que passivement » sans pouvoir se « former les notions abstraites » d'une telle activité originaire⁵⁴. Sieyès réfute déjà par avance Destutt. Mais c'est pour affirmer, dans ses premières réflexions philosophiques, que « l'unité composée se trouve

⁵⁰ Le passage concerné du *Traité de la volonté* est le suivant : « Je dis que l'idée de *liberté* naît de la faculté de vouloir ; car, avec Locke, j'entends par liberté la puissance d'exécuter sa volonté, agir conformément à son désir ; et je soutiens qu'il est impossible d'attacher une idée nette à ce mot, quand on veut lui donner une autre sens. Ainsi il n'y aura pas de liberté, s'il n'y avait pas de volonté ; et il ne peut pas exister de liberté avant la naissance de la volonté », *ibid.*, p. 109.

⁵¹ *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.* p.80.

⁵² Note manuscrite sur le *moi* et daté de 1773. Sur cette genèse, voir notre étude « Sieyès et le moi », *op. cit.*

⁵³ *Grand Cahier Métaphysique*, in *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p. 85.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

partout », « l'unité simple n'est pas dans la nature », et c'est donc par abstraction que le moi constitue une unité simple⁵⁵.

Alors le moi, investi dans la figure de l'individu empirique confronté à la multiplicité des expériences, devient le garant individuel de la meilleure formation possible de la totalité sociale, sous la figure optimum de l'individuation. Tout se joue entre l'ordre individuel, où chacun y est pour soi, et l'ordre social, « le tout de la nation », expression de la meilleure possible des sociétés, dans la mesure où ce « tout national » doit conserver la perspective de son lien naturel à l'individu lui-même, tout en constituant artificiellement ses instances représentatives propres, principalement l'Assemblée nationale⁵⁶.

1- De l'unité de la liberté et de la volonté.

L'expression de la liberté et de la volonté individuelles est ici garante de la totalité sociale dans un parcours analogique entre l'unité du moi et le tout politique. Mais, dans les derniers manuscrits, l'analyse des notions abstraites de liberté et de volonté se précise, se modifie. L'acte de dire « je suis libre » propre à la volonté s'appuie sur le sentiment de pouvoir agir, le sentiment du moi, c'est-à-dire la liberté proprement dite. L'homme peut donc agir en toute liberté de lui-même : cet acte est la condition de sa liberté. Et cet acte ne se confond pas avec l'intelligence de sa liberté, c'est-à-dire la capacité à en parler, car « l'intelligence ne fait rien à l'acte » selon la formule de Sieyès. Il en ressort une distinction entre l'acte de liberté et la parole libre qui dit au nom de cet acte. Alors « Je est libre et non la volonté » dans la mesure où le fait de la liberté est dans l'action, donc antérieur à la volonté⁵⁷. Nous retrouvons ainsi la distinction entre le « moi spectateur » apte à « juger un autre homme libre » par rapport à ses actes et la « liberté d'agir » du moi, « ensemble de sentiment instinctif de pouvoir et de cognition de position ».

Face à l'état posé de liberté dans le désir humain, la volonté est alors « le produit d'une combinaison dont les principes constituants sont le besoin, l'intérêt, les motifs, les passions, etc. » : il convient donc d'avoir la maîtrise de « l'atelier » où s'effectue cette combinaison, en l'occurrence les corps et institutions organiques, de l'homme à la société. Ainsi de l'accord, de l'harmonie entre l'acte de liberté et la volonté ressort la vraie liberté. Mais la liberté, « force de

⁵⁵ Note manuscrite datée de 1774.

⁵⁶ Sur la problématique nominaliste de l'articulation entre le naturel et l'artificiel, voir *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au 18^{ème} siècle*, op. cit.

⁵⁶ Note manuscrite datée de 1774.

⁵⁷ Considérant que « les métaphysiciens depuis Locke ont montré le non-sens de la question, la volonté est-elle libre ? », Sieyès ajoute : « Le fait de la liberté est dans l'action qui l'accompagne. L'action est postérieure à la volonté. Par conséquent le fait de la liberté ne peut se trouver dans la volonté. Dans le jugement préval, il y a cognition qu'on sera libre et non liberté », manuscrit sur *Volonté – liberté*.

création » en tant que phénomène réel à l'exemple de tout autre fait, a toujours la possibilité de se passer de l'accord de la volonté au risque, faute d'être dite, d'errer, de « rompre l'harmonie générale », contribuant ainsi à laisser faire l'arbitraire au détriment de l'ordre (libéral).

Ainsi la liberté relève plus d' « une cognition de position » que d'une cognition expérimentale : seule la volonté issue de l'intelligence permet à l'homme de dire, je suis libre, sans pour autant qu'il faille présupposer une antécédence de la volonté sur la liberté. Certes, par rapport aux premières analyses, la multiplicité des libertés individuelles est toujours garantie par la prééminence de l'acte sur la pensée, mais elle perd son caractère unitaire au profit de la volonté ce qui fait dire à Sieyès, par un apparent paradoxe, que « la volonté est une force » (au sens de puissance) et que « la liberté n'est pas une force, mais une position d'état », même si elle relève d'un acte primordial⁵⁸.

A ce titre, L'attitude de Sieyès est double. D'une part, il défend la réalité de la liberté contre « le métaphysicien rêveur » qui ne voit qu'illusion là où se trouve combinaison, au risque d'introduire de l'arbitraire : il la situe à la base « du pouvoir, du désir, du sentiment, de la cognition ». D'autre part il associe étroitement la liberté à la puissance motrice (instinctive) et intellectuelle de la volonté qui « voit et peut dire : je suis libre », c'est-à-dire je suis hors de toute contrainte si je suis à la fois apte à me dire libre et donc conscient de l'absence d'obstacle face à mon pouvoir d'être libre.

Sieyès s'inscrit là, semble-t-il, dans le débat sur la liberté plutôt du côté de la liberté conçue comme absence de contraintes face au but que s'assigne l'individu, que d'une liberté associée à une absence de domination⁵⁹. De fait, Sieyès admet en fin de compte la prépondérance intellectuelle de la volonté, associée à la nature monarchique du cerveau dans la possibilité de se dire libre, tout en considérant l'acte de liberté en tant que tel au sein d'un système humain de nature plus spécifiquement républicaine, fédérative⁶⁰. Plus largement il semble vouloir rompre avec une pensée politique édulcorée par la mise en place d'une confusion entre besoins et moyens, liberté et volonté, droits et devoirs, peut-être dans une perspective ultérieure de recombinaison politique, jamais atteinte.

Certes la perspective totalisante est toujours aussi présente dans les derniers textes sieyèsiens, mais selon un positionnement à la fois inversé et décalé : l'unité à la fois humaine et organique n'est première que sous la forme des forces simples primitives, et de leurs combinaisons dans une volonté une.

⁵⁸ Manuscrit sur *Volonté – Liberté*.

⁵⁹ Les termes de ce débat plutôt anglophone sont présentés en français dans l'article de Quentin Skinner, « Un troisième concept de liberté au-delà d'I. Berlin et du libéralisme anglais », *Actuel Marx*, N°32, 2002.

⁶⁰ Il conviendrait cependant de préciser l'évolution globale de la conception de la volonté dans le parcours intellectuel de Sieyès.

De manière symptomatique, son registre métaphorique change : ce qui est sans combinaison, les principes constituants, se meut mécaniquement, à l'exemple de l'acte de liberté⁶¹ ; ce qui se dit avec combinaison relève de l'instinct et de l'intelligence des corps organiques, du « corps naturel organisé », selon l'expression d'Aristote qui convient bien à Sieyès⁶², et de ses fins naturels que la volonté réalise. Rappelons que pour Aristote, l'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé », ainsi l'âme et le corps « c'est l'acte »⁶³. A paraphraser de nouveau le vocabulaire aristotélicien, nous pouvons dire avec Sieyès que la force en tant que tel est l'élément premier, l'essence première, donc renvoie à ce qui est ni dans un sujet, ni se dit d'un sujet. Quant à la liberté comme acte mécaniquement donné, elle est essence seconde - donc dans ce qui est d'un sujet – nous renvoyant au principe même d'action. La volonté est alors à la fois la résultante de l'acte de liberté propre au sujet et le propre de ce qui se dit de cet acte, elle correspond à l'affirmation d'être libre, donc elle constitue la combinaison la plus élevée de l'intelligence tout en demeurant au plus près de l'instinct.

2 – De l'unité du moi.

Qui plus est l'antécédence du principe d'activité sur le principe pensant, énoncée dès le *Grand cahier métaphysique*⁶⁴, se modifie par une identification de l'un et de l'être, sous la catégorie de force. Ce qui fait unité est d'emblée une forme substantielle, concrète, singulière et non médiatement une construction artificielle inscrite dans une logique naturelle. Une vérité s'impose « tout composé suppose le simple », et il convient donc de démontrer, par induction, l'existence de la réalité de l'élément simple, soit la force simple. Là encore, le lien à la *Logique* d'Aristote s'impose par le fait de considérer que ce qui se dit de façon multiple relève d'une unité primitive, la force simple, en tant que nature réelle, concrète et unique. Le caractère substantiel des forces simples est induit des noms particuliers, et plus généralement des noms communs que nous attribuons à ces unités singulières et à leur combinaison. Rappelons de plus que le terme combinaison est présent dès la première page des *Catégories* au titre de la distinction entre « ce qui se dit en combinaison » et « ce qui se dit sans

⁶¹ « Le principe d'action n'est pas intérieur. L'action est mécanique. Le principe d'action est hors de moi », manuscrit sur *Volonté – liberté*.

⁶² Du moins à travers l'expression de « corps organisé », qu'il emploie tout particulièrement en l'an III.

⁶³ *De l'âme*, 412b.

⁶⁴ En particulier dans la critique opérée par Sieyès du Condillac du *Traité des sensations* lorsque ce philosophe utilise l'expression « par rapport à elle » à propos des opérations de la statue. Sieyès lui rétorque qu'on ne peut supposer au départ à la statue qu'« une principe d'activité », et non une qualité réflexive, une expression propre. *Des Manuscrits de Sieyès*, op. cit., p. 83.

combinaison » et que nous le retrouvons dans l'autre titre des *Vues analytiques, Forces simples et leurs combinaisons*⁶⁵.

Sieyès considère donc que « des forces simples sont à l'origine de tout et tout est produit par leurs différentes combinaisons »⁶⁶ alors qu'il avait écrit quarante ans auparavant, dans le *Grand cahier métaphysique* : « Nous sommes originairement une force et nous devenons une combinaison de cette force et des sensations que nos sens peuvent nous fournir »⁶⁷. Formulations proches seulement en apparence, dans la mesure où le passage d'un simple substantif indéfini (une force) au substantif pluriel qualifié (des forces simples) marque la volonté de situer les unités réelles et représentatives du système humain au fondement de la vie organique, et non au terme d'une activité politique fondée en principe. Qui plus est, la mise en valeur corrélatrice d'une opération d'abstraction, non dissociée du réel, tend à se substituer à la perspective initiale, dans le *Grand cahier métaphysique*, d'une généalogie des opérations menant à la connaissance abstraite, à l'aide de l'artifice condillacien de la statue, même si le schéma cognitif initial perdure, comme nous l'avons vu.

Ajoutant une fois encore que « l'analyse est l'opération d'un spectateur étranger qui considère moi. Elle n'est point dans le sentiment du moi », Sieyès critique toute démarche philosophique qui croît pouvoir séparer, par l'analyse, le moi de ses manières d'être sur la base du seul « moment où je sens », c'est-à-dire de la sensibilité du moi. Il s'en prend ainsi, comme nous l'avons déjà vu, à Destutt lorsque dernier écrit « Ce n'est pas notre corps tel qu'il est pour les autres que nous appelons notre moi [...] Ainsi, je ou moi qui possède est une chose distincte de la chose possédée [...] Le moi de chacun est sa propre sensibilité »⁶⁸. Rappelons que ce philosophe, en s'inscrivant dans la lignée de « l'école de Condillac », pense pouvoir « s'en tenir à sentir » pour expliquer la genèse de l'analyse philosophique. Ainsi, du moi posé au « moment que je le sens », il extrait « un moi tout seul, réel » qui recevrait, par modifications successives, les facultés dont nous avons besoin pour analyser. Sieyès s'en prend ici à *l'internalisme* des métaphysiciens depuis Locke, Condillac inclus, qui tend à promouvoir un jeu lingual avec les abstractions comme avec des jetons⁶⁹, et donc à refuser la réalité une du « moi substratum », certes

⁶⁵ Il s'agit certes d'un terme fort répandu. Nous le trouvons aussi dans le *Traité de la volonté* de Destutt.

⁶⁶ Manuscrit sur *Questions et réponses sur les forces simples*.

⁶⁷ *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p. 91.

⁶⁸ Passages du *Traité de la volonté* cités et commentés par Sieyès dans le manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 84. Ces textes de Destutt se trouvent aux pages 65-57 de l'édition de 1815, c'est-à-dire dans le paragraphe intitulé « De la faculté de vouloir naissent les idées personnalité et de propriété ».

⁶⁹ La comparaison entre la circulation des signes et le paiement en jetons, et non en argent comptant est présente dans les « Considérations inattendues sur l'usage et l'amélioration de la langue allemande » de Leibniz, texte certes en allemand dont Sieyès ne pouvait avoir connaissance.

inaccessible à la connaissance mais de l'ordre de la supposition nécessaire à la compréhension du moi. « Sentir n'est qu'un mode d'agir » : il est donc chimérique de penser extraire de cette manière d'agir un mode de pensée, là où « vous lui [la statue du *Traité des sensations* reprise dans le *Grand Cahier métaphysique*] supposez gratuitement l'idée de son existence », là où vous considérez, dans les *Vues analytiques*, « l'existence qui serait seule et première faculté »⁷⁰.

Ainsi, la primauté du moi et de son principe d'activité est toujours affirmée, mais hors de l'analogie politique au tout de la nation : les individus constituent eux-mêmes le tout, plus précisément l'individuation demeure, mais au sein même de l'acte d'abstraction propre à généraliser et lié aux formes substantielles du moi, les forces simples de la vie. Là où Sieyès parlait d'un « tout de la nation » subsumant les individus dans la reconnaissance même de leur réalité irréductible au sein d'un mécanisme politique complexe, il est finalement question du « tout individuel », connu par un processus abstrait de nomination, mais intimement lié à la vie organique. Chaque « tout individuel » - issu d'un découpage des « séries indéfinies des produits » sous forme de partitions qui sont autant de blocs dans l'espace/temps - renvoie, dans sa valeur commune, « aux points, aux passages particuliers où on le fait commencer et finir »⁷¹. De fait, on ne peut véritablement partitionner ce tout individuel, dans la mesure où il n'a d'autres référents que des éléments substantiels, les forces simples non décomposables en parties, mais combinables. Donc la connaissance de ce tout individuel est intimement liée à son existence dont l'essence se manifeste dans les forces simples.

D'un point à l'autre, d'un passage à l'autre, qui circonscrit les « tous individuels », c'est « la chaîne organique entière » que le spectateur philosophe parcourt. Ainsi, dans le système humain, le moi n'occupe pas le point central, véritable chimère. Ce sont les corps organiques, forces simples pleines d'existence et de réalité qui constituent les unités premières, « le réel antérieur à tout ». Le moi se décline alors au pluriel, et se combine pour permettre la vie : « Dans le corps humain, il y a autant de mois qu'il y a d'organes sentants... Tous ces mois liés par une correspondance étroite agissent les uns sur les autres tant que dure la vie »⁷². Le moi ne se positionne plus par analogie avec le sujet de la nation, mais avec les formes substantielles que sont les forces primitives du corps humain : il est donc multitude par combinaison de formes sensibles, mais dans le même temps sa valeur organique lui confère une unité, sans être pour autant unique.

Du déploiement du moi politique en Révolution, Sieyès a retenu, d'un excès à l'autre, la confusion entre l'unité d'action et l'action unique. A la fin de sa vie, il réfute donc l'existence d'un moi unique ; il nous renvoie plutôt, dans l'ensemble

⁷⁰ *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.* p. 83 et Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 84.

⁷¹ Manuscrit sur *Questions et recherches sur les forces simples*.

⁷² Manuscrit sur l'*Analyse des actes concourant à la cognition*.

humain, à ce qui permet l'unité du système, « l'harmonie générale » du concours des forces et des pouvoirs, leur « équilibre admirable » précise-t-il.

L'unité du moi est ici définie à la manière de Leibniz : elle est un rapport d'entr'expression entre une multitude de mois, elle concilie la pluralité du réel et l'unité du vrai, elle exprime à la fois des points de vue et une totalité. Les mois qui la compose sont autant de « points métaphysiques » (Leibniz), de « moi voulant, moi sentant, moi affecté de douleur ou de plaisir, moi se souvenant, moi jugeant, etc. » (Sieyès), véritables expressions des forces simples, vitales. Il n'existe donc pas de « moi unique », au même titre que Sieyès condamne « l'action unique ». Il n'existe qu'une unité du moi dans l'ensemble humain, donc « une unité de système ou plutôt harmonie générale » à l'encontre de tout « système unique » de « tout centre unique ». Et Sieyès d'ajouter : « Là où il y a concours de pouvoirs, équilibre admirable. C'est une république fédérée et non une monarchie »⁷³. « Je perçois, je juge, j'imagine, je veux, je remue, etc. » sont ainsi autant de points réels, de principes de vie : sans vraiment s'entendre, ils « correspondent entre eux », se rencontrent aux passages particuliers qui marquent la naissance et la mort des tous individuels. Le système de « l'harmonie générale », à proximité de « l'harmonie préétablie » (Leibniz), exprime une telle convergence des points de vue dans une totalité, et permet à la conscience intellectuelle de se déployer avec le plus de clarté possible.

Nous comprenons alors pourquoi Sieyès opère une différenciation politique – donc d'autant plus remarquable dans un corpus de textes métaphysiques – entre le caractère républicain du système humain et le caractère éminemment monarchique du cerveau, distinction qui se veut d'ailleurs un commentaire - « J'ai dit quelque part que le système républicain était républicain ; celui du cerveau est éminemment monarchique »⁷⁴ - de la considération évoquée ci-dessus sur le caractère républicain de la fédération des mois.

Malgré toutes les précautions prises pour éviter de penser « un moi unique », nous sommes obligé de considérer qu'il revient au cerveau, déployé avec force dans l'analyse linguale, de forger « l'esprit de système » au risque de construire un système unique, et non l'unité d'un système. C'est un « besoin de systématiser nos connaissances », propre à un ordre intellectuel renforcé par la puissance de la « pensée linguale » que nous ne pouvons vraiment contourner. Mais en contrepois, au sein même du système humain de l'harmonie générale,

⁷³ Manuscrit sur l' *Analyse des actes concourant à la cognition*. La question du moi est également abordée dans un feuillet intitulé *Rapports du cerveau avec les sentiments intérieurs Le moi sentant, le moi senti*, inséré dans l'ensemble intitulé *Point central du système humain*, où Sieyès récuse la confusion entre « le point central », sous la forme du moi, et « un point physique, réel », le considérant plutôt comme une « véritable abstraction », donc « un rapport plus ou moins composé », qui interdit de confondre, là encore, « unité du système » et « centre unique ». Peut-être cette conception du moi, présentée dans des manuscrits rédigés en premier dans la masse des derniers textes, joue un rôle transitoire dans la mise en place d'une « pure métaphysique ».

⁷⁴ Manuscrit sur les *Forces simples*.

le moi renvoie d'une part à la multiplicité de ses expériences - en cela les mois sont multiples comme dans une république fédérée - d'autre part à l'unité simple et indivise de la force simple, donc de l'activité propre qui subsume toute forme d'intelligence, perception incluse⁷⁵.

*

Nous venons de parcourir une partie des ultimes formulations de la métaphysique sieyèsienne à travers une série non exhaustive d'étapes, et de points de passage d'une étape à l'autre, qui n'en épuisent pas, loin de là, la signification. Cependant nous avons voulu marquer d'abord ce qu'il advient d'une telle *philosophie en exil*, par rapport à un itinéraire politique où s'affirme constamment la volonté de fonder la politique sur la philosophie. Certes Sieyès est en deuil du citoyen patriote, de l'homme national, incarné jusque dans la figure de Napoléon. L'horizon de la nation est barré, le goût de l'innovation se perd.

Pour autant, il ne renonce pas à défendre l'ordre général, qu'il a inventé en 1789 en tant qu'ordre de la nation :

« Il ne faut point se figurer la genèse des choses comme un ordre établi dans des vues particulières, et uniquement pour garantir la durée d'*espèces* et d'*individus* fixes, et but chéri d'un créateur. C'est au *contraire* des forces jetées au hasard que se forme un *ordre*, et conséquemment aux lois de cet ordre que se forment et se rangent successivement les individus et les espèces. Les choses se combinent continuellement, et s'organisent d'après l'ordre général. L'ordre général n'a point été fait *pour* ces choses particulières. Elles n'en sont qu'une suite, un résultat fugitif. »⁷⁶.

Cet « ordre général » ainsi défini, Sieyès en recherche la légitimité libérale jusque dans le travail de l'abstraction. Dans les limites d'un débat sur le but de la liberté où Sieyès penche plutôt du côté de la non-ingérence que de l'absence de contrainte, il incarne alors, à la manière du métaphysicien, la figure de l'homme libéral.

Le non moindre des paradoxes de cette prise de parti libéral est le retour à l'antipolitique, particulièrement virulente au début de la Révolution française à l'encontre du pouvoir royal :

« La politique humaine, soit motivée, soit simplement instinctive a lié à l'inconnu tout ce qui est, par là elle domine ce qui est par des causes

⁷⁵ Il reste à déterminer le devenir de ce moi dans l'unité d'un système, sous son expression linguale propre, ce que fait Sieyès dans ses ultimes manuscrits sur *Le monde réel, idéal et lingual* et sur la *Force de liaison appliquée au langage*.

⁷⁶ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 32.

supposées dont elle a le monopole puisqu'elle ne sont pas pour nous. Par des mystères dont elle s'arroge la clef, elle embrasse ce qui est, et s'approprie tout, même la direction de l'intelligence humaine qui renonce à sa liberté native, à sa propre perfectibilité, et se borne au service des superstitions régnantes. Les fausses liaisons d'idées ont remplacé les véritables. Elles sont tout aussi puissantes. Droits usurpés, servitude des masses, impiété de toute réaction, voilà le sort des hommes. »⁷⁷.

Voilà le portrait d'une époque où l'action libre fait place à la réaction⁷⁸, en privilégiant ce qui est, en le légitimant par des causes mystérieuses et illusoire à l'encontre de la recherche propre de qui est doit être dans l'ordre général, et de sa finalité, la perfectibilité. Face à une telle incapacité des hommes à s'approprier la perfectibilité, au regard d'un tel indéfini de la politique humaine, Sieyès revient aux origines métaphysiques de l'action humaine, à cette entéléchie aristotélicienne dont Leibniz retient sa traduction en latin par le terme *perfectihabia*, en tant que l'acte est un accomplissement de la puissance humaine⁷⁹.

A ce titre, la situation de Sieyès en exil est pour le moins paradoxale à nos yeux de spectateur contemporain des formes d'exil les plus douloureuses⁸⁰. Il s'agit bien d'un exil de fait par la disparition, après avoir quitté la France, de toute activité publique. Mais, dans le même temps, Sieyès arrive à se constituer, par la réflexion et l'écriture, un espace existentiel où il déploie « une métaphysique de l'exil » au plus proche de ses préoccupations ontologiques et de ses convictions libérales de toujours. Ainsi, la situation de Sieyès en exil est d'autant plus paradoxale qu'il s'y trouve plus à l'aise dans ses mouvements intellectuels.

En France, sa présence au milieu du public, même de manière plutôt honorifique pendant l'Empire, le contraint à entretenir son image de « génie politique » que lui attribuent ses contemporains les plus célèbres, tels que Mirabeau et Condorcet, dès le début de la Révolution française. Sieyès est bien l'inventeur du « tout de la nation », dont Napoléon se dit le continuateur, et il s'en fait gloire. Certes il est particulièrement sensible au public qui l'entoure.

⁷⁷ Manuscrit sur les *Vues analytiques*, § 79.

⁷⁸ C'est à Benjamin Constant que l'on prête la construction du sens politique du mot réaction, avec une attention particulière à « la réaction contre les idées » qui va à l'encontre de la perfectibilité. Voir Jean Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventure d'un couple*, Paris, Seuil, 1999. Pour sa part, Sieyès prête « un principe de réaction » dans les *Vues analytiques* (§ 25), aux corps organisés, et étend « la loi d'action et de réaction » à « l'ordre politique ».

⁷⁹ Pour une vue d'ensemble de ce problème, voir *L'homme perfectible*, sous la dir. de B. Binoche, Paris, Champ Vallon, 2004, et tout particulièrement la présentation de Bertrand Binoche sur « Les équivoques de la perfectibilité », p. 13-36.

⁸⁰ Nous pensons tout particulièrement au cas des Juifs, avec les persécutions et le génocide nazi, peuple dont Pierre Birnbaum a montré récemment la complexité des processus d'assimilation et de désassimilation, en particulier au sein des milieux intellectuels, dans *Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, 2004.

Mais il évite d'être dupe de lui-même, en parlant le langage de la vérité comme nous l'avons précisé ailleurs⁸¹. Sieyès ne manifeste donc pas trop ouvertement son attachement à la réflexion philosophique, de manière à éviter d'être considéré comme « un métaphysicien rêveur », qualificatif qui se trouve à vrai dire sur les lèvres de ses détracteurs et ennemis⁸². Ce n'est qu'auprès de ses amis allemands (et de Napoléon !) qu'il se laisse aller à sa « simplicité métaphysique » selon leur propre formule, préférant se présenter au public français dans sa gloire de législateur et ses qualités d'administrateur, inclus les magnificences associées à sa richesse grandissante. Ses amis allemands sont conscients de ses contraintes publiques qui pèsent sur Sieyès ; ils y voient même, sous la plume d'Humboldt, l'explication de son incapacité à produire une œuvre :

« Si Sieyès pouvait se décider à développer un système à la manière allemande, pour lui, pour quelques lecteurs, pour la postérité, il produirait sûrement quelque chose de grand. Mais il est trop français pour cela. L'idée du public autour de lui est tout de suite là ; ainsi tout écrit est partie de la vie publique. Dans celle-ci, il se retire, facilement susceptible, dès qu'il voit que ses idées ne sont pas acceptées partout et complètement »⁸³.

En exil à Bruxelles, voire dès sa prise de conscience de l'échéance proche d'un tel exil, sa situation est fort différente. Il peut sans problème y élire son domicile existentiel, présentement sous la forme d'une pleine et entière réflexion philosophique. Il le fait en redéployant sa métaphysique du moi et de son activité sans autre contrainte que la quête de l'unité du moi. L'exil n'implique donc pas, chez lui, la disparition de toute pensée, comme on l'a dit trop hâtivement par un regard historiquement décalé sur ces derniers textes inédits. Au delà de la connaissance précise – qui nous semble guère possible - de la part des derniers écrits philosophiques rédigés à Bruxelles même, il est peu fiable d'affirmer que le Sieyès penseur s'évanouit, vieux et malade, dans la société bruxelloise qui l'accueille. Sieyès ne se contente pas d'une vie privée certes heureuse grâce à l'affection familiale et amicale qui l'entoure. Il peut paradoxalement se sentir chez lui en exil, dans la mesure où il y effectue

⁸¹ Dans notre étude, « Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine », *op. cit.*

⁸² Ainsi il écrit en l'an III : « Que je sois connu par quiconque me connaît comme ayant tourné mes travaux en politique vers *l'organisation et le mécanisme* des fonctions publiques, cela n'est pas douteux. Pourquoi donc cette réputation de métaphysicien *exclusif*? C'est le cri de l'ignorance, de la suffisance, de la mauvaise foi, de la haine, des partis, etc. », *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p. 479.

⁸³ *Lettre de Wilhelm von Humboldt à Schiller du 23 juin 1798, traduite dans François Aouvi et Dominique Bourel, De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804), Paris, Vrin, 1991, p. 111.*

l'activité intellectuelle laissée en grande part de côté pendant la Révolution française⁸⁴.

L'authenticité, de son personnage, déjà amplement soulignée par sa *Vie politique*, comme nous l'avons vu ailleurs⁸⁵, ressort donc grandie de l'investigation des derniers manuscrits. Sieyès témoigne, au nom de la perfectibilité humaine, de son étonnante capacité de résistance, à 70 ans passé et au-delà de sa fragile santé, à toute forme de réaction politique et intellectuelle. Nul ressentiment, nulle acrimonie dans une écriture philosophique déployée bien au contraire dans la diversité heureuse des mots de la langue, de leur contrôle au regard d'un authentique engagement ontologique. En considérant l'existence, comme essence, d'un « ordre général », Sieyès mène à son terme un processus d'assimilation du nouvel ordre social constitué avec la Révolution française sans avoir recours à une vision linéaire, quasi-messianique, du progrès humain à l'exemple de Condorcet. Il en vient même à ressourcer « le tout de la nation », dont Napoléon avait fait une entité « totalitaire »⁸⁶, au contact des « tous individuels ».

⁸⁴ Faisant référence à ses travaux en économie politique des années 1770, il écrit ainsi « J'avais déjà tant de matériaux. Pourquoi cette détestable révolution m'a-t-elle détourné de mes travaux ! », *Manuscrit sur le Point central du système humain*.

⁸⁵ Voir notre étude sur « Sieyès, un nom propre en politique », *Mots*, 63, juillet 2000.

⁸⁶ Rappelons l'embarras de Sieyès, plutôt à l'aise et sûr de lui dans ses débats avec Napoléon lorsqu'ils évoquent ensemble « le chemin de ses idées métaphysiques », au moment où l'empereur lui demande, au milieu d'anciens ducs et d'anciens marquis, s'il regarde « le tout comme fini », lui qui fut l'inventeur du « tout de la nation ». Sieyès, ne sachant que répondre, se contente de proférer une vague interjection, « Oh ! oui » tout en s'inclinant profondément devant lui (*Mémorial de Saint-Hélène*, Paris, Seuil, 1968, p. 516).