



**HAL**  
open science

# Humboldt et l'intelligence politique des français : autour de Sieyès

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Humboldt et l'intelligence politique des français : autour de Sieyès. Guilhaumou, Jacques; Monnier, Raymonde. Des notions-concepts en révolution autour de la liberté politique à la fin du 18e siècle : journée d'études du 23 novembre 2002 à la Sorbonne [organisée par la Société des études robespierristes], Société des études robespierristes, pp.169- 184, 2003. <halshs-00420658>

**HAL Id: halshs-00420658**

**<https://shs.hal.science/halshs-00420658v1>**

Submitted on 20 May 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.



HAL Authorization

Jacques Guilhaumou

## Humboldt et l'intelligence politique des Français : autour de Sieyès

Humboldt et l'intelligence politique des Français : autour de Sieyès », in *Des notions concepts en révolution. Autour de la liberté politique à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle*, sous la dir. de J. Guilhaumou et R. Monnier, collection d'études révolutionnaires N°4, Paris, Société des études Robespierriennes, 2003, p.169-184.

« Mon système est le premier système de la liberté. De même que la Nation française arrache l'être humain aux chaînes extérieures, mon système l'arrache aux chaînes des choses en soi, de l'influence de l'extérieur, dont plus ou moins aucun des systèmes précédents, y compris le système kantien, n'avait su l'affranchir ; mon système, dans son premier principe, établit l'homme comme être autonome. » (Fichte, lettre, mai 1795)<sup>1</sup>.

### *Introduction*

Après ses années de formation, Wilhelm von Humboldt parcourt un trajet intellectuel tout au long des années 1790 qui lui permet d'ouvrir de nouvelles perspectives en philosophie du langage<sup>2</sup>. Il réfléchit en effet sur les conditions d'exercice de la pensée, en considérant que « toute construction intellectuelle est d'abord rendue par le langage »<sup>3</sup>. A ce titre, il s'intéresse tout particulièrement au caractère national de la langue, en liaison avec le progrès que l'esprit et le caractère humain ont accompli.

Dans cette perspective, la France, où Humboldt séjourne à deux reprises, et tout particulièrement pendant le Directoire, s'avère un lieu de prédilection pour son enquête anthropologique sur le caractère humain saisi dans la progression politique. Désormais, il ne se départira jamais de son intérêt majeur pour la culture française, exemplaire de la force « ce vers quoi travaillent à s'élever les nations et les individus ». Il précise en effet, dans les années 1810, que « la

---

<sup>1</sup> J. G. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, Paris, Vrin, 2002, p. 54.

<sup>2</sup> D'après Jean Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Presses Universitaires de Lille, 1991, les années de formation d'Humboldt sont surtout marquées par la lecture de Leibniz, Wolff, Kant, Fichte et Jacobi.

<sup>3</sup> Denis Thouard, présentation de W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, Points Essais Seuil, 2000, p. 8.

nation qui fournit ici le meilleur exemple est la France, puisque dans la mesure du possible, elle est presque tout entière le fruit de la culture »<sup>4</sup>.

### *I - Sur la progression humaine.*

Dans une étude récente sur l'archéologie de l'idée de progrès dans les temps modernes<sup>5</sup>, nous avons montré qu'il ne faut pas conférer trop vite un statut unilatéral à l'idée de progrès, au risque de limiter sa portée au libéralisme positiviste. Il convient plutôt de s'interroger sur les aspérités de son histoire, donc de caractériser les figures qui contribuent à son avènement. Entre les deux points d'épingle de ses positivités, l'avènement de l'individu sous la Renaissance et le triomphe de la perfectibilité au 19<sup>ème</sup> siècle, *un temps spécifique et pluriel du progrès* s'expérimente à l'horizon d'une humanité agissante et souffrante. Humboldt inscrit sa réflexion dans une telle perspective. Après son premier séjour en France, en 1789, il se confronte une première fois avec la Révolution française, en particulier dans ses *Idées en vue d'un Essai pour déterminer les limites de l'Etat* (1792)<sup>6</sup>. Il montre, dans ce texte, que le rôle de l'Etat est second par rapport à la formation d'une communauté d'hommes libres. Il met déjà l'accent sur l'individualité, issue de la force propre à chaque individu et à sa culture. Il se pose alors la question: qu'est-ce que l'homme ? Que peut-il devenir ? Entamant une réflexion anthropologique sur l'ensemble du 18<sup>ème</sup> siècle, il s'interroge alors sur le caractère de la progression humaine dans des textes inédits de son vivant, mais rédigés dans les années 1796-1797, *Le Dix-huitième siècle* et le *Plan d'une anthropologie comparée*<sup>7</sup>.

Dans *Le Dix-huitième siècle*, Humboldt reprend d'emblée les questions décisives de son siècle: Où en sommes-nous dans le progrès de l'humanité ? Qu'est-ce que l'humanité est devenue au terme d'une évolution historique riche en circonstances, surtout dans la période immédiatement contemporaine ? Quel est actuellement son *caractère propre* ?

Deux concepts centraux, particulièrement significatifs de la progression humaine, s'affirment alors avec force dans cette approche à la fois historique et

---

<sup>4</sup> *Considérations sur l'histoire mondiale*, traduction dans G. de Humboldt, *La tâche de l'historien*, J. Quillien éd., Presses Universitaires de Lille, 1985, p. 54.

<sup>5</sup> « Les figures de la progression politique. L'archéologie de l'idée de progrès (16<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup>) », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, 3/2001, p. 113-125.

<sup>6</sup> Ce texte a été traduit en 1867 par Henri Chrétien. Une nouvelle traduction est en cours. Sur l'importance de ce texte pour la compréhension de la relation d'Humboldt à la Révolution française, voir l'ouvrage de Jean Quillien, *L'anthropologie philosophique de Humboldt, op. cit.*, en particulier le chapitre III.

<sup>7</sup> Voir la traduction récente de Christophe Losfeld aux Presses Universitaires de Lille, 1995.

philosophique du siècle des Lumières, ceux d'*individualité* et de *caractère*. En quoi ces deux concepts rendent-ils compte du progrès constant de l'humanité ? Pourquoi « le XVIIIème siècle occupe, dans toute l'histoire, la place la plus propice pour étudier la caractèrè qui est le sien »?<sup>8</sup> Que signifie donc l'exemplarité de ce siècle ?

Humboldt part du fait que « le progrès ininterrompu » de l'humanité relève essentiellement de « la force de notre volonté » qui permet à chacun d'associer ses actions aux principes de la raison, tandis que les phénomènes naturels sont décrits à partir de lois nécessaires. Cependant ce n'est pas la seule expérience vécue - la part du hasard dans les événements et les destinées humaines étant considérable - qui permet de démontrer que l'humanité progresse d'un pas égal vers la perfection. Il convient surtout de décrire, historiquement et philosophiquement, *le caractère propre* de l'esprit en adéquation avec « un projet de perfectionnement intéressant toute l'humanité »<sup>9</sup>. L'expérience empirique prend une tournure abstraite dans la complémentarité de la matière et de la forme, d'une organisation mécanique spécifique et d'un caractère moral propre qui tend à « mener les hommes à une perfection plus grande pour soi ».

A ce titre, *le caractère propre* de l'époque moderne a bien l'idéal de perfection humaine comme horizon, mais n'obéit à de règle *a priori* que celle issue de sa détermination interne, de sa légalité propre. En effet, un concept subsume toute caractérisation générique, *l'individualité*. Les formules, « l'individualité est une force dont le caractère est l'actualisation », « le caractère est le Je originaire, la personnalité donnée avec la vie »<sup>10</sup> résument bien les liens d'identification et de différenciation entre les concepts d'individualité et de caractère. Ainsi « le Je propre », en tant que « le Je originel » de la force créatrice de l'homme, est le principe même de l'individualité, c'est-à-dire *quelqu'un* d'indéfinissable et *quelque chose* d'inconnu dans son essence originelle. Donc le caractère d'une individualité n'est appréhendable qu'à travers ses effets, ses manières d'être, et non dans son immédiateté.

C'est *l'individualité* en tant que manière d'être, son caractère en tant que mode anthropologique de présentation de l'humanité dans sa totalité, que l'observateur-philosophe peut appréhender dans l'être agissant pris dans le mouvement d'ensemble des forces individuelles et de leurs rapports. Il s'agit bien, nous le verrons avec le cas exemplaire de la France, de récuser toute recherche des causes et des conséquences d'un caractère national, au profit de ses propriétés immanentes et de leurs effets.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.127.

Humboldt en conclut que la description de l'effort accompli par l'homme pour progresser passe nécessairement par la connaissance de sa personnalité dans la concrétisation d'un caractère qui attribue une réalité d'ensemble à un cours d'actions. Ainsi le progrès actuel de l'humanité n'est autre que « le mouvement et le rapport des forces perçues en même temps et comme une totalité »<sup>11</sup>.

En résumé, abstraire le caractère de l'époque actuelle sur une base empirique, c'est en caractériser l'individualité du point de vue de l'idéal de la perfection humaine, la totalité, et dans la diversité de ses manifestations empiriques. « Rien ne rayonne avec autant de vivacité que l'individualité humaine »<sup>12</sup> précise Humboldt, dans le *Plan d'une anthropologie comparée*, confirmant ainsi que « l'homme doit être tel » que la matière qui l'entoure le permet, mais dans une forme propre, novatrice, son *caractère*. Dans ce mouvement propre d'une époque, ce qui compte avant tout, Humboldt y reviendra plus tardivement, c'est la capacité créatrice de l'homme d'élargir indéfiniment son champ d'action, et non la connaissance des ressorts et de la finalité du progrès.

Vingt ans plus tard, en effet, dans *La tâche de l'historien*<sup>13</sup>, Humboldt reprend la question nodale du progrès humain. Il reproche alors aux « histoires philosophiques » de considérer, sur la base d'un principe de nécessité, « l'espèce humaine de manière trop intellectuelle, en fonction de son perfectionnement intellectuel ou social »<sup>14</sup>. A ce titre, il s'en prend à tous ceux qui considèrent « un progrès supposé à l'infini » avec « un but déterminé par avance », donc « un perfectionnement toujours plus grand » dans le cadre d'un « processus de formation graduelle ». Il leur oppose « un moment de procréation morale où l'individu (nation ou personne singulière) devient ce qu'il doit être, non par degrés, mais soudainement et tout d'un coup »<sup>15</sup>. La mémoire de la Révolution française est encore vivace.

Quelle est cette part de nouveauté inhérente à l'individu qui caractérise le moment de la progression ? De quoi procède-t-il ? Nous l'avons vu, le fondement de l'homme est son individualité, ici la vie dans sa « valeur

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>13</sup> Voir la traduction de A. Disselkamp et A. Laks aux Presses Universitaires de Lille, 1985, qui regroupe *La tâche de l'historien*, et deux manuscrits, *Considérations sur l'histoire mondiale* et *Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale*.

<sup>14</sup> *Considérations sur l'histoire mondiale, ibid.*, p. 47.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

indépendante »<sup>16</sup>. Ainsi de « nouvelles productions », en particulier les révolutions historiques et naturelles, manifestent régulièrement la capacité humaine à agir et procréer, sur la base du besoin de sociabilité, un esprit nouveau. Historiquement, l'individualité se concrétise alors dans le rapprochement, jusqu'à l'indistinction, entre la nation et la personnalité singulière.

Plus avant, et dans les termes de Sieyès - le rapprochement s'impose désormais - la nation française incarne, avec l'existence d'une « Nation organisée en corps politique », « le tout de la Nation » dans la mesure où elle trouve son fondement et sa légitimité dans une métaphysique de l'individu et de son action. Sieyès emprunte, à vrai dire, le même chemin que Humboldt posant au départ le « Je propre » : il affirme le caractère fondateur des expressions « Je veux » et « J'agis » dans la formation de l'individu-nation<sup>17</sup>.

Précisons alors que la perspective adoptée par Sieyès, en matière de bonheur et de progrès, relève de la caractérisation d'une *science du politique* et sa traduction pratique dans l'*art social*. « Qu'est-ce que le bonheur ?, Quels sont les moyens d'y parvenir ? » Telles sont les questions que Sieyès situe au centre de ses interrogations<sup>18</sup>. Il y répond en expliquant que le bonheur n'est pas le résultat de la perfectibilité d'une faculté humaine universelle, mais diffère selon la position de l'homme et de ses relations avec les autres hommes : « l'ordre varie avec chaque individu ». Il s'agit donc alors de « rechercher le meilleur état dans lequel les hommes puissent se trouver ». Cet « état social », ou « ordre social » n'est pas un état à venir par le progrès, il est un état que le législateur, figure fondatrice du progrès humain, fait découvrir aux hommes, sur la base de leurs besoins, en généralisant dans des lois « ce qu'il y a de commun dans toutes relations possibles où des hommes peuvent être ».

Ici la perfectibilité humaine est certes indéfinie, comme pour Condorcet<sup>19</sup>, mais elle n'est pas acquise par étapes dans l'histoire de l'expérience humaine. Qu'importe cette histoire pour Sieyès, - peu porté, nous le verrons, sur l'histoire - il s'intéresse d'abord à ce qui doit être, à un ordre social immanent, incréé, hors de toute transcendance et de tout *a priori*. Ordre naturel, donc inscrit dans

---

<sup>16</sup> Notons un premier rapprochement avec Sieyès qui considère la valeur humaine comme la force humaine issue de la nature, sa « puissance d'agir ». Voir les manuscrits intitulés *valeurs, rapports* dans les Archives Sieyès, Archives Nationales, 284 A P 2 (4).

<sup>17</sup> Voir notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002.

<sup>18</sup> Voir le *Grand cahier métaphysique* que nous avons présenté dans *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, C. Fauré éd., Paris, Champion, 1999, et tout particulièrement la page 97.

<sup>19</sup> Cf. Keith Michael Baker, *Condorcet. Raison et politique*, Paris, Hermann, 1988.

la continuité de la nature humaine, l'ordre social procède de la mise en oeuvre de « moyens ordonnés au bonheur »<sup>20</sup>.

Avec Sieyès, le progrès ne procède donc pas du passage d'un état initial à un état final de perfectibilité, mais relève de l'évolution propre de chaque individu, selon « une relation d'ordre », donc d'un lien aux autres qui lui est spécifique, c'est-à-dire une manière d'être, de penser, d'agir etc. Ainsi se singularise, en tant que généralité, la part commune de ses relations qui devient la part accessible du progrès. Progresser, c'est donc permettre à chaque individu d'accéder, sur la base des besoins communs, à un savoir commun. Le progrès s'apparente à la recherche « heureuse » d'une relation optimale de l'homme au monde.

Bref, en matière de progrès, tout est ordre pour Sieyès à l'égal de Leibniz<sup>21</sup>. L'ordre n'est un que dans un ensemble d'éléments ayant valeur de collection, d'individus pris dans leur pluralité, avant même que ces éléments individuels soient saisis, par le fait de leurs actes, dans leurs relations, leurs interconnexions. C'est ainsi que l'on accède à l'optimum des relations au sein de la meilleure des sociétés possibles, l'ordre social en l'occurrence. Le bonheur ne peut donc être une « chose chimérique » en tant qu'avenir incertain. « Bonheur réel », il existe dans « la somme des jouissances » que l'homme se procure dans son travail et la nature, par les moyens qu'il y trouve pour s'ordonner à un but, la jouissance.

S'il existe bien « un principe de perfectionnement illimité », il ne provient pas d'une loi générale de développement des facultés humaines, à l'égal de Condorcet, mais de « l'ordre de la distribution des jouissances relativement aux travaux », « l'ordre le plus productif », donc le plus apte à concrétiser le progrès. Les facultés morales et intellectuelles de l'homme dérivent de ses capacités d'accéder aux jouissances sociales, et non l'inverse dans la mesure où « l'ordre des besoins humains » est premier, impulse l'action humaine en direction du meilleur possible<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Voir sur ce point Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au 18ème siècle*, Paris, PUF, 1992, en particulier le chapitre VII.

<sup>21</sup> Sur l'importance du paradigme interprétatif de facture leibnizienne pour comprendre la pensée de Sieyès, voir notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*, et tout particulièrement le chapitre 3.

<sup>22</sup> Sieyès prend certainement ici en compte ce que D'Holbach appelle « la progression des besoins » dans le *Système de la nature* (1770). Mais, critiquant un passage du même D'Holbach dans le *Système social* (1773) où il est affirmé que « la nature donne à l'homme un plus grand nombre de besoins » (Jouissances, A.N. 284 AP 2 d. 3 (1)), il récuse l'idée que la sociabilité puisse être subordonnée au seul désir de conservation, surtout dans « l'état des associations humaines », où « la facilité de réflexion est à cet égard le plus grand créateur que je connaisse ». A ce titre, le positionnement de Sieyès vis-à-vis des philosophes matérialistes des lumières, et en particulier D'Holbach et Helvétius – ce dernier lu et commenté dans 284 AP 2 d. 2 (4) –, s'inscrit dans un contexte particulièrement complexe dont Reinhard Bach donne des éléments dans son étude, « Sieyès et les origines de 'la science naturelle de l'état

Si chaque ordre individuel est immanent, incréé, il ne peut y avoir seulement emboîtement mécanique d'un ordre individuel dans l'autre de façon linéaire pour rendre compte de « l'organisation sociale », faute d'un principe pensant originaire et universel. La force (« le principe d'activité » comme seul principe fondateur) et son corollaire, l'action rapprochent d'abord les hommes, les incitent à construire un espace unifié selon un système complexe de ramifications, de liaisons tabulaires qui tissent l'ordre commun.

Le refus de réduire « l'organisation sociale » au seul ordre linéaire, cumulatif, positionné entre un principe général originaire et un horizon final lointain donne à la question du progrès chez Sieyès un teneur très réaliste, tout en soulignant l'importance de notions et de figures typiques d'une conjoncture de la progression humaine qui rendent effectives l'existence du bonheur dans la perfectibilité infinie des connaissances humaines. Ainsi, Sieyès distingue le niveau métaphysique de l'ordre des connaissances où le *spectateur philosophe*, métaphysicien avant tout, détermine, sur la base du principe d'activité inhérent au Moi, ce qu'il en est de « l'acte libre de volonté », de « l'ordre pratique » où se déploie une « science de la politique » qui procède des combinaisons savantes de l'administrateur et surtout du *législateur*, et de leurs effets sur la liberté par la médiation du corps politique. Mais ce sont dans ses écrits imprimés de 1788-1789 que nous trouvons la figure fondatrice de la métaphysique politique, l'individu-nation, apte à permettre la rencontre entre le métaphysicien et le législateur au titre du mouvement de la liberté humaine saisi dans son individualité propre.

C'est sur ce terrain que se situe la plus grande affinité entre Humboldt et Sieyès. Là où Sieyès écrit en 1789: « A la Nation appartient la plénitude de tous les pouvoirs, de tous les droits, parce que la Nation est, sans aucune différence, ce qu'est un individu dans l'état de nature, lequel est sans difficulté tout pour lui-même »<sup>23</sup>, Humboldt précise: « En son individualité (en son Moi) s'arrache en même temps celle de la société ( de son Toi). La nation est donc aussi un individu, et l'individu singulier est un individu d'individu »<sup>24</sup>. La connexion empirique entre l'individualité et le caractère d'une nation ne pouvait donc être

---

social' », *Französische Aufklärung*, hrsg. I. D'Aprile, T. Gil, H. Hecht, Technische Universität Berlin, 2001.

<sup>23</sup> *Oeuvres, Délibérations à prendre pour les assemblées de bailliages*, Reprint Edhis, Paris, 1989, volume 1, d. 4, p. 40.

<sup>24</sup> *Considérations sur l'histoire mondiale*, dans *La tâche de l'historien*, Presses Universitaires de Lille, 1985, p. 53.

mieux précisée qu'avec l'exemple français, forme spirituelle la plus avancée de la progression politique<sup>25</sup>.

Une fois en France, Humboldt continue donc à réfléchir sur l'idée de progression humaine, en rédigeant, selon ses propres termes « un écrit sur la détermination ultime de l'homme et sur le style élevé dans la pensée, la poésie et l'action »<sup>26</sup> au sein de la culture allemande, l'essai esthétique sur *Hermann et Dorothee de Goethe*, au moment même où il rassemble des matériaux sur la culture française. En effet, Il définit ainsi le sujet principal de ce poème:

« Comment le progrès intellectuel, moral et politique est-il compatible avec la sérénité et le calme, le but auquel l'humanité doit tendre en sa totalité, avec l'individualité naturelle de chacun, le comportement de quelques uns avec le fleuve impétueux de l'époque et des événements, et finalement, ce que l'homme peut métamorphoser et créer en lui-même avec ce qui échappe à son pouvoir, avec ce qui arrive ou se produit autour de lui ? Comment associer tous ces éléments pour que chacun exerce sur l'autre une action fructueuse et que tous concourent à une perfection plus générale ? »<sup>27</sup>.

Le « moment français » de Humboldt s'avère alors exemplaire pour une réflexion sur l'unité du genre humain, à partir d'une description précise de matériaux historiques sur le caractère humain.

## *II – Sur le caractère de l'individu, à la fois personne singulière et nation : Sieyès dans le Journal parisien (1797-1799).*

Soucieux d'adopter une démarche anthropologique, Humboldt considère donc que la description de l'effort accompli par l'homme pour progresser passe par la connaissance de son individualité dans la concrétisation de son caractère moral. « Connaître le caractère générique de l'homme » suppose alors une capacité à

---

<sup>25</sup> Sur le problème de la connexion empirique d'un point de vue plus strictement discursif, voir notre article dans le N°1 de la revue électronique *Marges-linguistiques.com*, intitulé « La connexion empirique entre la réalité et le discours. Sieyès et l'ordre de la langue ».

<sup>26</sup> Cette première mention du *Journal parisien (1797-1799)* d'Humboldt renvoie à l'excellente traduction d'Elisabeth Beyer chez Actes Sud, 2001, présentement p. 29. Désormais, de manière à ne pas multiplier les notes de référence à cette source essentielle pour notre présent propos, nous nous contentons, dans le cours du texte, d'indiquer le numéro du paragraphe où se trouve le passage ou l'expression cités.

<sup>27</sup> *Essais esthétiques. Sur Hermann et Dorothee de Goethe*, traduction de Christophe Losfeld, Presses Universitaires de Lille, 1999, p. 194.

« différencier les caractères humaines » précise-t-il dans son *Plan d'une anthropologie comparée*, donc nécessite une démarche comparative. C'est bien son séjour à Paris qui devait lui permettre de rassembler un premier ensemble de matériaux adéquats à une telle connaissance de l'individualité humaine, et qui plus est d'aboutir, côté français, à une réflexion sur le langage comme organe de l'homme en société. Il précise l'urgence intellectuelle d'un tel travail de collecte de matériaux lorsqu'il écrit, dès les premières pages de son *Journal parisien*: « L'idée d'un travail sur le siècle et l'anthropologie est presque vieille d'un an et il n'y a cependant toujours rien de concret » (§ 37).

De fait, lorsque Humboldt arrive à Paris en novembre 1797, il a déjà séjourné auparavant dans la capitale, quelques semaines après la prise de la Bastille: courte période certes, mais où il avait déjà pris l'habitude de noter ses observations et activités journalières. Cependant son second séjour, qui se termine en août 1799, donc qui le maintient à Paris avec toute sa famille pendant plus de deux ans, intervient, au-delà de toute considération privée, à un moment décisif de son trajet intellectuel.

Humboldt vient de rédiger, nous l'avons vu, deux textes importants, mais qui demeureront inachevés, intitulés *Le Dix-huitième siècle* et le *Plan d'une anthropologie comparée* dans lesquels il s'interroge sur le meilleur point de vue pour appréhender le caractère de l'individu, tant l'individu-nation que l'individu dans sa personne singulière.

Constatant que la nation allemande manque d'originalité propre, et se prête donc mal à une analyse *in situ* du caractère humain - son essai esthétique sur un poème de Goethe montrant que la spécificité allemande est plutôt de l'ordre de l'idéal -, Humboldt ressent le besoin d'une expérience comparative aussi performante que possible. Il précise, dans le Plan, que « le caractère est ce que produisent les forces de l'homme lorsqu'elles s'expriment avec la liberté maximale »<sup>28</sup>. Ainsi nulle autre nation libre que la France ne pouvait servir de matériau à une telle recherche du caractère de l'humanité.

Cependant c'est aussi dans son essai esthétique sur *Hermann et Dorothee* de Goethe, donc au contact du caractère allemand, qu'Humboldt trouve matière à formuler l'objectif de la quête de l'homme, « faire apparaître le concept d'un rapport réciproque et d'une organisation interne ». Il précise alors l'unité de sa méthode, pour arriver ce but, dans les termes suivants:

« Rapporter à soi les traits de la nature, une fois qu'elle a été observée fidèlement et exhaustivement, c'est-à-dire *assimiler le matériau, représenté par notre expérience, au monde perçu dans toute son étendue*, métamorphoser cette masse énorme de manifestations isolées et sans lien en une unité indissoluble et en un tout organisé etc., grâce à tous les

---

<sup>28</sup> *Plan d'une anthropologie comparée, op. cit.*, p. 186.

organes dont il a été pourvu, tel est le but ultime recherché par l'homme dans ses efforts intellectuels »<sup>29</sup>.

Le *Journal parisien* se présente bien sous la forme d'un « répertoire de matériaux » classés chronologiquement et thématiquement, même si des feuillets ont été perdus dans les destructions d'une guerre à l'autre. Son caractère exceptionnel tient donc au fait qu'il est partie intégrante d'une réflexion intellectuelle liant étroitement la réflexion abstraite, l'invention théorique et les ressources de matériaux empiriques à forte valeur historique.

L'aspect le plus frappant à la première lecture du *Journal parisien* d'Humboldt est sans nul doute les portraits de personnalités. Le plus étonnant est celui de Bonaparte qui se termine ainsi: « En raison de l'intellectualité de son expression, il pourrait concourir à l'idéal moderne » (§ 16). Cependant le portrait le plus complet est indéniablement celui de Sieyès, qu'Humboldt rencontre régulièrement entre février et mai 1798.

Le compte-rendu par Humboldt de ses nombreuses rencontres et discussions avec Sieyès montre qu'il trouve en lui cet « homme de caractère complexe et riche » qu'il recherche, dans la suite de son interrogation au sein de son *Plan d'une anthropologie comparée*. Disposant donc d'un personnage à la mesure de son enquête, il convient cependant de « peindre dans le détail les caractères individuels, c'est-à-dire de relever leurs qualités propres sans en privilégier aucune », au même titre que l'« on doit s'attacher à la forme individuelle du caractère autant qu'à sa forme générale »<sup>30</sup>.

Dès le premier contact, le 11 février 1798, Humboldt dresse alors le portrait d'un Sieyès philosophe qui dit « n'étudiait que la métaphysique » et « n'éprouvait qu'aversion pour toute politique » (§ 97). Humboldt partage alors avec Sieyès le désir du retrait de la politique conçue comme une réponse limitée aux circonstances immédiates, et qui plus est sur le mode de la contrainte. En contrepartie, il partage son souci de promouvoir la liberté sous l'emprise de la figure du législateur<sup>31</sup>. Après avoir écrit que « La raison dicte à toutes les communautés humaines une loi qui n'est rien moins qu'universelle /.../ On doit s'attacher à la forme individuelle du caractère autant qu'à sa forme générale quand on souhaite se soumettre pleinement à cet impératif. Et s'il en est un qui

---

<sup>29</sup> *Essais esthétiques. Sur Hermann et Dorothee de Goethe, op. cit.*, p. 66.

<sup>30</sup> *Plan d'une anthropologie comparée, op. cit.*, p. 163 et 165.

<sup>31</sup> Sur l'incarnation du « nom de Sieyès » dans la figure du législateur-philosophe, en liaison avec l'intérêt des philosophes allemands pour « l'intelligence politique » des Français, voir notre article, « Le nom de Sieyès. L'intelligence politique de la Révolution française », *Hegel : Zur sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, hrsg. Bettina Lindorfer und Dirk Naguschewski, Gunther Narr Verlag, Tübingen, 2002, p. 263-272.

ne peut s'y soustraire, c'est bien le législateur qui dispose, pour agir sur les hommes, de l'autorité la plus étendue, et donc la plus redoutable »<sup>32</sup>, Humboldt dresse un premier portrait individuel de Sieyès en « homme de raison », du fait de son appartenance à la lignée prestigieuse des législateurs-philosophes de la Révolution française : « Son front et ses yeux ont quelque chose d'infiniment clair et rayonnant, et le règne de la raison y semble trop visible pour que l'on ne doive point accorder sa confiance à un tel homme » (§ 97).

D'une conversation à l'autre, il apparaît alors que Sieyès parle d'abord à Humboldt de manière laconique, mais avec une « certaine vivacité » qui permet à la conversation de prendre une « tournure passionnée » (§ 97). Mais Sieyès, toujours « remarquable dans sa présence », peut aussi adopter le ton de la conversation « avec facétie et humour » (§ 128) lorsqu'il est question des hommes et des événements de la Révolution française. La familiarité entre les deux hommes se précise au cours d'une promenade en voiture sur les Champs-Élysées où Sieyès commente « son parcours révolutionnaire » (§ 224).

Humboldt considère alors que Sieyès « incarne tout à fait le Français » par toute une série de traits. D'abord, Sieyès est bien français dans sa manière d'éprouver du mépris pour l'étranger (§ 128), surtout les anglais auxquels il voue une haine (§ 227). Avec cependant une exception : les Allemands qu'il « tient fort en respect, les considérant comme le plus moral des peuples » (§ 104).

Reste le trait majeur et contradictoire du caractère de Sieyès. Humboldt précise ainsi que « Sieyès était fait pour se consacrer un jour exclusivement à la métaphysique et avait établi un système très nouveau », mais ne l'a jamais fait alors que « sur la métaphysique, il semble avoir des idées personnelles qui reposent principalement sur l'action et la réaction » (§ 224). Dans ses échanges avec Humboldt, Sieyès lui précise qu'il a été pris par les « sentiments dominants » au début de la Révolution française, ce qui l'a empêché de « se consacrer tranquillement à la métaphysique sociale » (§ 220), même s'il « accumule depuis trente ans des notes sur le sujet » (§ 224)<sup>33</sup>. Par ailleurs, Sieyès « aurait été mal perçu en France qu'il se contentât de commettre des écrits théoriques », précise Humboldt qui développe plus longuement ce point important dans une lettre à Schiller :

« S'il 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

---

<sup>32</sup> *Plan d'une anthropologie comparée*, p. 165.

<sup>33</sup> Cette continuité des préoccupations philosophiques de Sieyès est remarquable, et donne au *Grand cahier métaphysique*, dont la rédaction commence dans les années 1770 et se termine au début du XIX<sup>e</sup> siècle, une grande importance. Ainsi Sieyès marque, pendant la Révolution française, son souci d'instaurer « une politique fondée sur la philosophie », Préambule de la *Déclaration volontaire proposée aux patriotes*, Paris, 1791, *Œuvres, op. cit.*, volume 2, d. 28, p. 3.

autour de lui est tout de suite là ; ainsi tout écrit est une 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 »<sup>34</sup>.

Ce rapport très particulier au public expliquerait donc pourquoi Sieyès précise à Humboldt qu' « il n'avait point eu l'ambition de se mettre en avant » , et qu'il « s'était toujours tenu en retrait tout en marchant avec une fierté intacte » (§ 223)<sup>35</sup>.

C'est alors qu'Humboldt souligne le lien du particulier au général chez Sieyès de manière tout à fait singulière, ou du moins en conformité avec sa perspective anthropologique. D'une part, Humboldt crédite Sieyès, au plan général de la métaphysique, d'avoir des idées originales sur la question ontologique de l'action et la réaction (§ 200). D'autre part, il note la particularité suivante du caractère individuel de Sieyès : « Plus je vois Sieyès, plus je me rends compte que sa sensibilité et son indolence, agissant l'un sur l'autre, expliquent son activité et sa passivité » (§ 220). L'originalité philosophique de Sieyès passe ainsi par un caractère qui lui est propre !

Nous comprenons alors pourquoi la longue discussion philosophique d'Humboldt avec Sieyès le 27 mai, au cours de « la rencontre métaphysique » entre philosophes allemands et Idéologues (§ 236), puis leur ultime discussion philosophique le 31 mai (§ 242), devaient quelque peu nuancer l'appréciation initialement positive d'Humboldt sur la métaphysique de Sieyès. Certes, Humboldt reconnaît en Sieyès le seul philosophe français apte à tenir une discussion avec un philosophe allemand tout en le rapprochant plus de Fichte que de Kant, proximité philosophique que Fichte lui-même aurait reconnu d'après le témoignage de son entourage<sup>36</sup>. Mais, il trouve dans le même temps

---

<sup>34</sup> Lettre du 23 juin 1798, publiée et traduite dans F. Azouvi et D. Bourel, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991, p. 111-112.

<sup>35</sup> Sur la question du rapport de Sieyès à l'espace public, voir la contribution de Christine Fauré dans le présent ouvrage. De fait, Il apparaît, dans nos recherches, que Sieyès participe certes de « la philosophie critique » (expression d'origine allemande) au titre de sa proximité avec la philosophie du jugement et de l'action au sens fichtéen, mais tout en marquant sa différence par son lien à l'empirisme, qui explique aussi son intérêt pour des philosophes allemands plus éclectiques, en particulier Johann Heinrich Lambert, cité dans le *Grand cahier métaphysique* voire « populaires » dans la lignée matérialiste de Helvétius et D'Holbach (voir la note 22). Cf sur ce point la troisième partie de notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, op. cit. et Lia Formigari, *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Bruxelles, Mardaga, 1994.

<sup>36</sup> D'une part c'est Fichte qui a contacté le libraire Gabler à Leipzig pour l'inciter à publier les œuvres de Sieyès, sur la demande de son traducteur, Johann Gottfried Ebel. D'autre part, un des amis de Fichte signale, dans sa correspondance, que « L'attention de Fichte a été attirée par les travaux de Sieyès, et il croît, ce qui est d'ailleurs vraiment évident, que, s'ils sont partis tous deux d'un même point, ils ont également tous deux poursuivis un même but et

que Sieyès ignore absolument « la manière de philosopher de la nation allemande » (§ 235), qu' « il est trop préoccupé par ses nouvelles idées pour écouter attentivement autrui, tout en ne les possédant pas encore assez clairement pour vouloir les exposer » (§ 236) ). Humboldt ajoute encore que « Sieyès n'écoute point, ne se donne point la peine de comprendre : je ne l'ai jamais vu acquiescer, tirer un enseignement de ma réponse ou demander un complément d'information. Il possède de surcroît l'esprit de contradiction » (§ 242). Humboldt en déduit que Sieyès « possède apparemment un esprit trop remarquable et trop pénétrant », dans la mesure où il « exprime quelques idées claires qui semblent vraiment l'avoir rapproché de la vérité », sans l'atteindre : donc « il n'est donc pas une véritable tête métaphysique » (§ 242). Et d'en conclure sur l'hypothèse suivante : « Peut-être Sieyès est-il un esprit métaphysique corrompu par le caractère national, ou, tout du moins, par les habitudes nationales » (§ 242).

A la lecture des écrits de Sieyès, dont il nous fait le compte-rendu dans son Journal (§ 112), Humboldt précise que ce penseur exprime au mieux le caractère national français, par la manière dont il en définit plus particulièrement le style, « fort bon, démonstratif sans pour autant être sec, purement analytique, jamais superficiel ni épigrammatique ou simplement spirituel, concis et avant tout précise et pertinent », nous renvoyant ainsi au célèbre début de *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*. Mais, dans le même temps, le mépris de Sieyès pour l'histoire, l'empêcherait de fixer « la vérité historique », donc d'appréhender vraiment l'historicité de l'homme, c'est-à-dire de le situer, pour en comprendre le caractère, dans une perspective historique<sup>37</sup>.

Il est vrai, c'est autour de la recherche d' « une théorie politique strictement scientifique » (§ 304) qu'il est le plus aisé, pour notre philosophe allemand, de situer le caractère universel de la personnalité de Sieyès. Humboldt précise ainsi que Sieyès a inventé trois choses dans « l'établissement de la liberté » : « 1° le système représentatif dans son ensemble, 2° la division en départements, 3° l'unité de la nation » (§ 224). C'est donc le Sieyès, législateur-philosophe de la Révolution française et inventeur de « l'intelligence politique » qui apparaît ici le plus distinctement, et de surcroît en liaison avec son style<sup>38</sup>.

---

travaillé dans la même perspective », Lettre de J. Steck à J. Ith de l'automne 1796, traduite dans J. G. Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, Paris, Vrin, 2002, recueil de textes où il est question de ce rôle d'intermédiaire et de cette évaluation de Fichte dans les pages 48-49, 62-63 et 280-281. Sur le lien entre Sieyès et Fichte, à propos de leur système de la liberté, voir notre article, « Sieyès, Fichte et la liberté humaine », *Chroniques allemandes* N°2, CERAAC, Université de Grenoble III, 1993, p. 113-130.

<sup>37</sup> Cf. Jean Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, *op. cit.*, en particulier le chapitre V.

<sup>38</sup> Sur la question du style de Sieyès, voir notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*, en particulier pages 121 et svtes.

A ce stade, la comparaison du caractère politique de Sieyès avec le cas de Rousseau, abordé dans plusieurs comptes rendus d'une lecture minutieuse mais tardive (août 1798) de ses écrits majeurs (du *Contrat Social* [§ 335] aux *Confessions* [ § 342, 344, 361] en passant par les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [§ 338]) et des *Rêveries du promeneur solitaire* [ & 344] ), s'avère fort instructive.

Alors qu'Humboldt vient d' insister, - à propos de la critique injustifiée de Roederer vis-à-vis de Sieyès qui lui reproche de ne pas avoir de système politique - sur la nécessité de développer « une théorie de la politique strictement scientifique pour en étudier les caractères véritables » (§ 304), il considère que le Rousseau du *Contrat social* a échoué en ce domaine, faute d'avoir abordé « le véritable système représentatif », à la différence de Sieyès<sup>39</sup>. Ainsi, en réaction à l'insistance de Rousseau sur le rôle néfaste de la représentation du peuple, il oppose la remarque suivante « Absolument pas ! La volonté de la nation ne consiste pas à vouloir elle-même mais à laisser gouverner la raison. Elle laisse aux députés le soin de représenter sa raison politique » (§ 338). Ce n'est donc pas à Rousseau qu'il revient d'avoir fondé « un système véritablement valide en politique » dans la mesure où il s'avère impuissant à incarner « l'intelligence politique » de la Révolution française dans sa totalité :

« D'après ce texte [*Le Contrat social*], Rousseau ne peut être considéré, en politique non plus, comme fondateur d'un système véritablement valide [...] Il n'a pas abordé le véritable système représentatif [...] Rousseau avait-il en général une intelligence politique ? Je le crois, mais uniquement dans une perspective critique (puisqu'il vit et ressentit la misère d'un peuple asservi et docile) et non constructive » (§ 335).

Nulle surprise donc si, Humboldt et de nombreux intellectuels allemands considèrent Sieyès, à l'encontre de Rousseau, comme le représentant le plus authentique de « l'intelligence politique » de la Révolution française dans son acte fondateur de la politique en 1789, par sa formulation initiale du système représentatif, sans pour autant minimiser le rôle de Robespierre en la matière. Sieyès lui-même n'aurait-il pas affirmé à l'encontre des Idéologues, au cours de sa première entrevue avec Humboldt, « qu'il préféreraient les partisans de

---

<sup>39</sup> Précisons cependant que le débat sur le rousseauisme ou l'antirousseauisme de Sieyès est largement ouvert. Alors que James Swenson insiste sur le caractère objectivement rousseauiste de Sieyès dans son ouvrage, « Sieyès's representative rousseauism », *On Jean-Jacques Rousseau considered as one of the first authors of the Revolution*, Stanford University Press, 2000, pages 201 et suivantes Christine Fauré insiste plutôt, dans le sens de Humboldt, sur la dimension « Contre Rousseau » de Sieyès dans son introduction à *Des Manuscrits de Sieyès*, op. cit., pages 35 et suivantes.

Robespierre à ceux qu'ils appelaient des philosophes » (§ 97), même si la prudence lui dicte de se dissocier de « la posture de Robespierre » qui consistait à « faire tomber les meneurs pour se substituer à eux » (§ 224). Quelles que soient les profondes divergences qui séparent Sieyès et Robespierre, ils appartiennent tous les deux au même univers de « la métaphysique politique » propre au législateur-philosophe de la Révolution française<sup>40</sup>.

Cependant le portrait intellectuel de Rousseau dressé par Humboldt serait incomplet si nous ne précisions pas qu'il retient aussi dans ses notes de lecture l'aptitude de cet écrivain à énoncer quelques idées forces (« l'homme est libre », « tout ordre social est fondé sur une convention », « le peuple est souverain », « la souveraineté est inaliénable », « la souveraineté ne peut être représentée », etc.) en liaison étroite avec le sentiment de la passion populaire, c'est-à-dire au titre de l'insistance sur « l'acte par lequel le peuple statue sur tout le peuple ». Il se dissocie donc d'une image courante pendant le Directoire d'un Rousseau purement raisonneur et intellectualiste telle qu'il la retrouve dans la bouche de Madame de Staël. Il s'intéresse plutôt à la dimension performative en politique, et au-delà, des oeuvres de Rousseau, à la manière dont s'y déploie, par son maniement de la langue, la force des signes.

La question sémiotique de Rousseau est la suivante, quelle est la force du discours, comment ses effets se multiplient-ils ? Il apparaît ainsi une économie de signes dispersés au sein même d'un effet de concentration consécutif à la force des signes<sup>41</sup>. Ce sont ainsi les écrivains français « géniaux », Rousseau, mais aussi Mirabeau et Diderot, qui intéressent Humboldt dans la mesure où, certes forts éloignés des théoriciens allemands, donc de peu d'intérêt en matière de contenu, ils multiplient dans leurs oeuvres ruptures et diversions, introduisant ainsi « de très bons passages pour la langue », et de plus sans équivalents en allemand. Par exemple Humboldt note tel « passage véritablement divin, remarquable quant à la langue » dans les *Rêveries* (§ 344). De même il remarque que la langue allemande n'a aucun terme équivalent à l'expression « partager son coeur et sa personne » pour caractériser la position particulière d'une femme. Et inversement il précise que la langue française dispose de meilleurs mots, dans certains cas, que les mots abstraits équivalents en allemand<sup>42</sup>.

\*

---

<sup>40</sup> Ainsi, de notre ouvrage sur *La langue politique et la Révolution française*, Meridiens/Klincksieck, Paris, 1989 à notre ouvrage plus récent sur *Sieyès et l'ordre de la langue*, *op. cit.*, nous avons marqué l'importance conjointe de ces deux législateurs-philosophes dans la formation de la langue politique pendant la Révolution française.

<sup>41</sup> Voir Francine Markovits, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986, en particulier le chapitre II sur l'efficace des signes chez Rousseau.

<sup>42</sup> *Journal parisien*, *op. cit.*, , p. 249.

Ainsi se concrétise l'intérêt qu'Humboldt porte, tout au long de son séjour, à la langue française, qui se situe bien au-delà de la théorie analytique du langage des Idéologues. Humboldt multiplie les remarques sur la langue, et les amplifie plus à travers sa lecture de Rousseau et bien sûr ses discussions avec Sieyès, crédités respectivement d'avoir inventé le langage de la volonté politique, puis le langage de la représentation politique sans s'inscrire pour autant dans une même filiation, qu'à partir de ses débats contradictoires avec les Idéologues dont il critique très frontalement le système condillacien dont ils s'inspirent<sup>43</sup>.

Dès mai 1798, Humboldt précise que le système de Condillac, dont il prend connaissance, « ne contient rien de profond ni de savant » en matière de langage et de méthode et qu'il aurait mieux valu que les philosophes français s'intéressent à certaines réflexions « dispersées » de Condillac, en particulier la suivante dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*: « Nous (Français) nous contentons, quand nous parlons des choses, d'en rappeler les signes et nous en révélons rarement les idées »<sup>44</sup>.

Ainsi, très attentif dès le départ aux remarques linguistiques du « grammairien patriote » Domergue durant les séances de l'Institut auxquelles il assiste, Humboldt écrit aussi que la langue française se prête souvent aux équivoques et aux ambiguïtés dans la mesure où elle possède trop de mots, en particulier sur le registre de la sensibilité, de la passion. Ainsi ajoute-t-il, dans la lignée de la réflexion de Condillac susdite, que « les Français manient les signes sans s'apercevoir qu'ils leur manquent le contenu » (§ 248).

Humboldt en vient donc à écrire que « Les Français n'ont aucune notion de la vraie forme, du lien entre la force et son intuition dans un seul et même effet, et, par matière, ils n'entendent encore une fois que la forme [...] Ils n'ont pas de disposition à l'invention, c'est-à-dire à l'invention purement théorique » (§ 248). Analyse critique de la langue française qui explique ses nombreuses réserves sur la façon dont les philosophes français, lorsqu'ils discutent avec lui de métaphysique, réduisent toute expression philosophique à un concept logiquement abstrait, donc à une forme dissociée de la manière dont l'intuition, via l'imagination, leur donne un contenu de réalité. Seul Sieyès perçoit l'enjeu de cette critique en réagissant de manière « désespérée » c'est-à-dire en qualifiant de métaphore toute expression imagée (par exemple « partir d'un principe », « la base d'un raisonnement ») qu'Humboldt utilise dans sa présentation de la métaphysique kantienne (§ 236): il le renvoie ainsi à l'imagination, et à son corollaire la force des signes. Ne précise-t-il pas que « la métaphysique allemande relève uniquement de l'imagination » (§ 128) !

---

<sup>43</sup> Sur le débat philosophique entre Humboldt et Sieyès, voir la quatrième partie de notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne, op. cit.*

<sup>44</sup> *Journal parisien, op. cit.*, . p. 91-92.

Peu à peu, Humboldt devient ainsi sensible au problème de la force des signes dans ses discussions politiques, tout en conservant une stricte attitude synthétique dans les débats métaphysiques. Ainsi, au cours d'une discussion dans le salon de Madame Condorcet, il est étonné de la manière dont l'expression « système représentatif » fait impression parmi les auditeurs des conversations au détriment de son contenu, et s'oblige alors à présenter ses idées sur l'incorrection dans l'usage présent de cette expression majeure de tout système politique (§ 242).

En fin de compte, son intérêt grandissant, certes avec Sieyès<sup>45</sup>, mais surtout à propos de Rousseau, pour « l'esprit français et sa langue » (§ 364), contribue à l'introduire, bien mieux que la question de la langue analytique, au problème de la langue. Est-ce un hasard si nous terminons la lecture de son *Journal parisien* par une matière linguistique, marque de son enthousiasme pour la *Grammaire* de Sicard ! « Ouvrage génial », précise-t-il, dans la mesure « il contient entre autres choses un moyen sublime de rendre intelligible la manière dont l'esprit fait abstraction » (§ 421)<sup>46</sup>.

Humboldt linguiste emprunte bien le chemin d'un questionnement sur la langue au terme de son séjour parisien, mais sans passer véritablement par le système de la langue analytique de « l'école de Condillac » comme il a été trop souvent affirmé. Autant il serait absurde de considérer que l'émergence d'une pensée linguistique chez Humboldt est de pure filiation allemande, autant il est peu convaincant, à la lecture de son *Journal parisien*, d'attribuer exclusivement cette évolution à l'influence de la philosophie du langage des Idéologues. A vrai dire, il vaut mieux, à l'instar de Jürgen Trabant<sup>47</sup>, concentrer notre attention sur les impulsions multiples suscitées par un contact diversifié et un intérêt comparatif pour la culture française dans son unité même, c'est-à-dire son caractère propre appréhendé à travers diverses personnalités, et en particulier Sieyès<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Si l'on met l'accent sur le lien chez Humboldt entre la figure du législateur qui dispose « de l'autorité la plus absolue » vis-à-vis des hommes et le caractère propre d'une nation où « les forces de l'homme s'expriment avec une liberté maximale » (*Plan d'une anthropologie comparée, op. cit.*, p. 165 et 181), il est possible d'envisager dans la continuité, mais avec Sieyès, la traduction de ce « caractère propre » d'un nation libre dans « la langue propre » du législateur. Voir notre ouvrage *Sieyès et l'ordre de la langue, op. cit.*, et plus particulièrement p. 131 et svtes.

<sup>46</sup> C'est le moment où Humboldt, déçu par les Idéologues, se rapproche des intellectuels, en particulier Sicard, qui vont prendre l'initiative de constituer la Société des observateurs de l'homme. Voir, sur ce point, Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804)*, Paris, Société des études robespierristes, 2002.

<sup>47</sup> *Traditions de Humboldt*, Paris, Editions de l'EHESS, 1999.

<sup>48</sup> Humboldt accorde aussi une grande importance aux portraits de femmes intellectuelles, en particulier Madame de Staël. Voir sur ce point notre article, consultable dans le N°1 de la revue électronique de la SHESL sur le site <http://htl.linguist.jussieu.fr/dosHEL.htm>, « Lire

---

Humboldt en français. Le cheminement vers la langue dans le contexte de la culture politique française ». Nous avons repris à cet article, publié sur un support électronique, une partie du contenu présenté ici même.