



HAL
open science

Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine. A.Giovannoni. Les figures de la duperie de soi, A.Giovannoni éd., Kimé, pp.43-62., 2001. <halshs-02613706>

HAL Id: halshs-02613706

<https://shs.hal.science/halshs-02613706v1>

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

Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine.

Jacques Guilhaumou, « Sieyès et le moi. De la dignité sociale à la duperie mondaine », *Les figures de la duperie de soi*, A.Giovannoni éd., Paris, Kimé, 2001, p. 43-62.

« Je ne suis exclusivement ni démocrate, ni héraclite »
(*héraclite, démocrate*, note manuscrite de Sieyès)

Introduction

Dans ses écrits publiés de son vivant, essentiellement en 1788-1789, Sieyès insiste sur la nécessité d'établir une « politique fondée sur la philosophie ». Il souligne ainsi l'importance du rôle du philosophe, au côté du législateur dans une société éclairée et libre, tout en désignant ses ennemis par la dénomination d'« apôtres du plus odieux machiavélisme »¹. Ces propos ont été perçus pendant longtemps comme un simple rappel du contexte dominant de la philosophie des Lumières.

La publication récente d'un premier volume des manuscrits inédits de Sieyès², en attendant les suivants, modifie singulièrement notre regard sur cet abbé philosophe et législateur. D'abord Sieyès n'est plus cantonné au rôle de pamphlétaire, certes génial, avec le succès de *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?* en 1789. Sa fondation d'une nouvelle science de la politique trouve son fondement dans *une métaphysique du moi et de son activité*, clairement exprimée dès ses notes philosophiques de jeunesse, et en particulier dans le *Grand cahier métaphysique* écrit principalement au cours des années 1770.

En quête d'un sens du vrai au sein d'une métaphysique politique, Sieyès apparaît ensuite comme l'un des principaux « chercheurs de vérité » dans une époque particulièrement tourmentée, la Révolution française. Après avoir donné à la Nation française « l'estime de soi » (self-estim), il se heurte au jeu de ses flatteurs et de ses adversaires, éprouvant alors un autre sentiment, « la duperie de soi »

¹ *Déclaration volontaire proposée aux patriotes des quatre-vingt trois départements du 17 juin 1791*, *Oeuvres de Sieyès*, tome 2, document 28, Paris, Edhis-reprint, 1989, p. 3.

² *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, C. Fauré éd., avec la collaboration de Jacques Guilhaumou et Jacques Valier, Paris, Champion.

(self-deception). C'est ce trajet, avec en son centre la fondation métaphysique du moi, que nous décrivons et interrogeons dans le présent travail.

I- De l'estime de soi à la duperie de soi.

Présidant à la formation de la nation française, Sieyès a joué un rôle décisif dans la restitution en 1789 aux citoyens du Tiers-Etat, donc à la Nation, de son estime de soi (*self-estim*) à l'encontre de l'habitude, sous l'Ancien Régime, de « se réclamer de quelqu'un » dans « l'ordre des privilèges », manière qui fait fi de la liberté individuelle, donc de la volonté elle-même³.

. Rappelons à ce propos le début fameux de *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*

« - Qu'est-ce que le Tiers Etat ? Tout

- Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique . Rien

- Que demande-t-il ? A devenir quelque chose. »⁴.

Sieyès prend donc comme point de départ la question, *qu'est-ce que cela signifie d'être quelque chose ?*, et y répond, nous le verrons, par l'invention d'une métaphysique politique, c'est-à-dire l'instauration du Moi, en tant que préfiguration métaphysique de la liberté, au fondement du nouvel ordre politique.

Au premier abord, la démarche sieyésienne s'avère particulièrement « heureuse » dans la mesure où elle instaure une nation française libre, donc digne d'estime par les autres peuples. Inventeur d'une métaphysique du moi, en d'autres termes de la traduction de la liberté métaphysique dans la figure du moi, Sieyès est également crédité, par ses contemporains, d'avoir inventé la nouvelle langue de la représentation politique, principalement à partir de l'expression *d'Assemblée nationale* et du concept de *pouvoir constituant*⁵. Il est également désigné comme l'inventeur de la Constitution, et plus particulièrement du contrôle constitutionnel⁶. Enfin, néologue actif, il crée toutes sortes de mots du politique: l'expression déjà

³ Voir sur ce point le chapitre II de notre ouvrage *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

⁴ *Oeuvres de Sieyès*, tome I, *op. cit.*, d. 3, p.1.

⁵ Nous avons précisé ce point dans notre ouvrage à paraître sur *Sieyès et l'ordre de la langue*.

⁶ Pasquale Pasquino, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, Editons Odile Jacob, 1998.

citée d'*Assemblée nationale*, le mot *socialisme*⁷, bien sûr sans la chose telle que l'époque contemporaine l'actualisera, le mot *sociologie* et peut-être même l'objet sociologique au travers de sa théorie de l'ordre social, le mot-valise de *rétotale*, qui n'est pas resté dans le vocabulaire contemporain, pour désigner la Terreur, etc.

Certes, Sieyès est confronté, avec la Terreur, à l'impossibilité de penser le terrible, l'inacceptable, et à son corollaire, la perte des critères de jugement. En effet, durant cette période, il voit « l'opinion publique dans le silence », « l'abattement du désespoir descendre dans toutes les facultés de l'âme », la corruption de la langue politique à cause de « révolutionnaires de fraîche date », ces monstres qui proclament que « rien n'est révolutionnaire comme le malheur ». Bref, conclut-il « Que faire dans une telle nuit ? Attendre le jour »⁸

Cependant, Sieyès traduit en permanence sa question initiale autour de la signification inédite de ce *quelque chose*, la nation, qui émerge à l'horizon de la liberté par une ample interrogation sur « Qu'est-ce que le bonheur ? » et « Quels sont les moyens d'y parvenir ? ». Une fois posé la nécessaire considération de la position de l'homme, c'est-à-dire l'ordre où « chacun y est pour soi », il convient de « rechercher quel est le meilleur état dans lequel les hommes puissent se trouver », donc d'examiner les actions de l'homme au sein de la société qui sont autant de « moyens ordonnés au bonheur en général »⁹.

Voilà donc une démarche foncièrement « heureuse », de nature essentiellement performative, dont on voit mal au premier abord, hormis le moment de la terreur, ce qu'elle aurait pu avoir de déceptive pour lui-même.

Reste que Sieyès se heurte en permanence à l'infamie de ceux qui veulent le duper. Déjà, dans ses échanges de vue avec Condorcet en 1791 sur des petits papiers qu'ils se transmettent pendant les séances de l'Assemblée, il souligne que « les hommes avec lesquels vous croyez qu'on peut se réunir, ce sont des individus faibles, calculant leur intérêt, manoeuvrant avec les circonstances, incapables de nous défendre de nos ennemis, et assez peu éclairés pour devenir leurs dupes »¹⁰.

⁷ Voir sur ce point notre étude, en collaboration avec Sonia Branca, « De 'société' à 'socialisme' (Sieyès): l'invention néologique et son contexte discursif. Essai de colinguisme appliqué », *Langage & Société*, N°83/84, mars-juin 1988.

⁸ *Notice sur la vie de Sieyès, Oeuvres, op. cit.*, tome 3, d. 40, en particulier page 45 et suivantes.

⁹ *Le Grand cahier métaphysique*, transcrit, présenté et annoté par nos soins, *Des Manuscrits de Sieyès (1773-1799), op. cit.*, p. 97.

¹⁰ Voir sur ce point notre étude, « Sieyès et Condorcet, une amitié intellectuelle », *Condorcet, homme des Lumières et de la Révolution*, A.M. Chouillet et P. Crepel eds, Fontenay,

En 1795, sollicité pour ses compétences constitutionnelles, Sieyès est de nouveau l'objet d'attaques frontales dans sa quête métaphysique de la vérité en politique. Se désignant comme « véritable métaphysicien politique », il précise alors auprès de la commission de la Convention chargée de la préparation de la Constitution:

« Je sais encore qu'à peine, me saura-t-on pour quelque chose dans votre nouveau travail, les reproches, les accusations de métaphysique et de métaphysicien pleuvraient de toutes parts [...] On me dit métaphysicien, je puis l'être, et c'est par cela même que connaissant à quoi sert la métaphysique, je ne l'emploie pas là où elle n'a que faire. Que je sois connu par quiconque me connaît 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*? »¹¹.

C'est à l'ignorance et la mauvais foi qu'il attribue cette confusion opérée à son égard entre les rôles du philosophe et celui du législateur, dont il défend l'originalité dans leur complémentarité même. Il ressort de cette nouvelle expérience politique avec une certaine amertume: « Voulez-vous vivre dans la mémoire des hommes, obtenir leur considération, leur estime, etc. Ne songez pas à les servir sur la périlleuse route de la vérité, ne vous occupez que de leur plaire ». Il attribue cette duperie généralisée à l'absence de « bonté morale » dans le portrait saisissant qu'il trace de ceux qui l'entourent et le flattent pendant la période thermidorienne:

« Je déteste la société parce qu'on n'y croit pas à la bonté morale. Si l'on parle de mesures qui ont du succès, de quelque intrigue habile, de quelque projet momentanément applaudi, ils vous regardent avec un air fin et d'intelligence. Ils vous louent presque, et vous caressent comme voulant mériter auprès de vous d'entrer en participation de l'habile dessein qu'ils vous supposent. Ils *croient* à votre infamie parce qu'eux s'en revêtiraient comme d'un honneur. C'est de leur part, moitié immoralité, moitié ignorance. [...] Les hommes, je le répète, ne croient ni à la probité, ni à la bonté morale. Tout esprit public leur est étranger. Ils se partagent en coteries d'intrigants, complices de quelque lâcheté, ou d'une suite de lâchetés distinctive de chaque société. [...] Ils se sont jamais approchés de moi qu'avec l'intention et l'espoir de me tromper. Comment se fait-il que leur ayant toujours parlé le langage de la vérité, et en ce sens, ayant toujours été complètement dupe, j'ai *pourtant* échappé si

ENSéditions,1997.

¹¹ *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p. 479.

souvent à leurs pièges ? C'est qu'ils n'ont jamais cru que ma réponse fut celle que je devais ou voulais faire. Ils ne m'ont jamais attendu que sur un chemin différent de ce que j'annonçais, ils m'ont trompé en mentant, je leur ai rendu sans le vouloir en disant vrai. »¹²

En disant vrai dans toutes les circonstances, sauf pendant la terreur où il s'oblige au silence, Sieyès s'efforce de résister à la duperie des autres dans le but de conserver sa propre intégrité morale, sa conviction hautement rationnelle de l'existence actuelle du meilleur ordre social possible, donc d'un bonheur possible. Il met en avant la capacité humaine à prendre des décisions rationnelles en fonction d'une fin. Il réfute, pour reprendre les termes de Davidson et d'Habermas, toute faiblesse de la volonté, toute indétermination cognitive du jugement par rapport aux principes moraux fondateurs et toute incertitude motivationnelle quant à l'action guidée par les principes¹³.

Faut-il en conclure que nous sommes ainsi confronté à un sujet maître d'une méthode analytique qui se limite à déplorer la mauvaise foi des autres ? Certes, non.

L'examen attentif de sa *Notice sur la vie de Sieyès*, rédigée anonymement à la troisième personne¹⁴, permet de préciser plus avant les obstacles auxquels Sieyès se heurte dans sa « conduite constante, rectiligne et uniforme ». Il y trace en effet un portrait de « l'esprit d'intrigue » qui nous fait passer de « l'estime de soi », dans le respect de l'intérêt des autres, au « machiavélisme » de ceux qui « prennent les limites de leur individu pour celles de la nature humaine ». Il s'en prend donc aux « gens du monde » qui confondent les effets de la raison avec les motivations de leur intérêt individuel, qui, adeptes des seuls « moyens de l'intrigue » sont ignorants et incrédules face au questionnement des « chercheurs de vérité ».

Ces intrigants abandonnent ainsi leur libre arbitre et ne peuvent donc être justes. Soit ils caressent, louent « l'homme juste par excellence » - présentement Sieyès -

¹² *Ibid.*, p. 443.

¹³ Donald Davidson, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993; Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, en particulier page 132.

¹⁴ Sieyès ajoute à l'annotation « Si quelqu'un veut reconnaître l'auteur » une incise, « ce qui ne sera pas bien difficile », *Notice., op. cit.* Ainsi il ne cherche pas à se dissimuler derrière un auteur anonyme, mais il utilise ce procédé littéraire pour mieux mettre en valeur les caractéristiques morales du « nom de Sieyès » comme nous l'avons montré dans notre étude, « Un nom propre en politique: Sieyès », *Mots* N°63, juillet 2000.

en le qualifiant de « propagateur éclairé des vrais principes » pour le rendre dupe de leurs intentions, soit ils le traitent d' « aristocrates » dans leur volonté de substituer à l'envie d'autrui leur seul désir. Ainsi ils dupent les autres sur les intérêts de la nation en les faisant confondre avec leurs propres intérêts, ils se dupent eux-mêmes en se cachant leur ignorance du véritable art social, et ils veulent enfin que les autres soient dupes d'eux-mêmes en les incitant à entrer dans leur jeu.

Sieyès en conclut que, parlant le langage de la vérité face à l'intrigue, il ne peut être que dupe de lui-même, mais de façon consciente, puisqu'il sait que les intrigants s'efforceront toujours soit de le considérer à tort comme l'un des leurs, soit de l'exclure du débat. Cependant, il demeure constant sur sa ligne de conduite; il répond à « la mauvaise foi » de « l'esprit de faction » par la constance de la figure du législateur-philosophe pris dans le recherche du juste, au titre de sa passion exclusive du vrai.

Au « parlage oblique » de la société mondaine, qui relève d'un « jeu assez piquant quoique de mauvaise foi » où se combinent « une multiplicité de petits intérêts croisés » et de « petites affections cachées », Sieyès oppose « une manière de voir » qui récuse tout « art de dissimuler ses opinions » et promeut ainsi l'art social comme art de trouver les moyens adéquats à la réalisation du bonheur de l'homme.

Ainsi Sieyès récuse bien toute faiblesse de la volonté, tout jugement non conforme à l'intentionnalité du « véritable métaphysicien politique » qu'il veut être, donc il ne reconnaît d'autre recherche que celle de la meilleure action possible. Cependant il ne peut faire l'impasse sur l'inconstance et le manque de sympathie, selon lui, de ceux ou celles qui l'entourent à la Convention et qui suscitent à son égard toutes sortes d'inférences fallacieuses. Pris entre le « langage de l'intérêt » des hommes et « la finesse et la dissimulation » des femmes¹⁵, Sieyès éprouve alors un perpétuel sentiment d'inquiétude, mais qui tend en fin de compte à renforcer sa détermination intellectuelle. Cette inquiétude s'inscrit, nous semble-t-il, dans la lignée de Leibniz¹⁶, du fait qu'il reconnaît l'existence dans l'individu

¹⁵ Nous abordons cette part antiféministe de la pensée de Sieyès en fin d'article.

¹⁶ « Pour revenir à l'inquiétude, c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, en sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque », *Nouveaux essais sur l'entendement*, édition GF-Flammarion, 1990, p. 131. Sieyès a-t-il eu accès aux *Oeuvres philosophiques* de Leibniz publiées en 1765 à Amsterdam ? Toujours est-il qu'il cite, dans ses bibliographies (à paraître dans le second volume des *Manuscrits de Sieyès*), le Recueil édité par Des Maizeaux en 1740 en deux volumes où se trouvent des textes et de la correspondance de Leibniz, avec des références aux *Nouveaux essais*. A l'égal de Condillac, Sieyès a une bonne connaissance de Leibniz dans les limites des textes

de perceptions confuses et non aperçues, donc sans valeur représentative, mais issues de ce principe d'activité, sentiment fondamental éprouvé par l'homme, que nous allons voir au fondement de la formation du moi. Ainsi les hommes, dupes de leur propre jeu, se laissent guider, avec l'aide des femmes, par des affections qu'ils sont incapables de contrôler rationnellement.

Le moi dont Sieyès fait l'objet central de sa réflexion dès sa jeunesse et qui aboutit, en 1773 (Il a alors vingt cinq ans), à la rédaction du *Grand cahier métaphysique*, s'avère ainsi d'emblée partagé par une ligne imperceptible, mais signalée, entre le connu et l'inconnu, le clair et l'obscur, le visible et l'invisible, le cognoscible et l'incognoscible. Dans la perspective de Leibniz, une fois encore, Sieyès décrit, avec les mots de la langue analytique, *un véritable inconscient de constitution du Moi*¹⁷, sujet divisé dans le mouvement même de son accès, à partir des sensations, au monde intellectuel. Cette réalité incontournable complique singulièrement son effort permanent de clarté analytique, ou tout du moins l'oblige à signifier en permanence une part incognoscible de nous-même.

Ne précise-t-il, vingt cinq ans plus tard, dans une discussion avec le philosophe allemand Wilhelm von Humboldt¹⁸, que l'homme est confronté en permanence à une « obscurité sans fond » dans la mesure où « il n'y a de moi que l'interrogation » ? A l'égal des philosophes allemands, la métaphysique doit s'intéresser à cette « partie invisible de nous-même », un « Moi véritable », ce quelque chose de signifiant, un « Moi absolu » mais ne peut le connaître, en appréhender la signification du fait de sa position « hors des phénomènes ».

Abordant, dans le *Grand cahier métaphysique*, l'ordre du moi selon trois époques, l'homme percevant, l'homme constituant et exprimant, l'homme apercevant au titre de la démarche analytique condillacienne, Sieyès ne dissocie donc pas sa démarche rationnelle d'un pointage aux diverses époques du moi, de la part obscure, invisible, incognoscible d'une réalité hors de l'appréhension des phénomènes, mais non hors de nous. C'est ce *pointage progressif* que nous allons maintenant décrire. Ici Sieyès demeure convaincu, tout au long de sa démarche

disponibles. Voir sur ce point l'introduction particulièrement érudite de Laurence. L. Bongie à l'ouvrage de Condillac, *Les monades*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

¹⁷ Cf. Jacques Charaud, *Leibniz pour les psy*, Synthelabo, 1997 et Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999.

¹⁸ Voir sur ce point notre étude, « Sieyès et la métaphysique allemande », *Annales historiques de la Révolution française*, N°317, 3-1999 où se trouve en annexe la traduction de la conversation entre ces deux philosophes, dont nous avons extrait les éléments cités qui suivent.

génétique, qu'il vaut mieux décomposer par l'analyse du système de l'unité organisée du moi que de tenter de reconstituer, sans succès garanti, un moi « aussi obscur » par le raisonnement.

II - La formation du moi.

- *La première époque: l'homme percevant*

Dès le commencement de la vie, « le principe d'activité » domine totalement l'homme dans la mesure où Sieyès réfute, à l'encontre des Encyclopédistes, l'existence originaire d'un principe pensant: « nous sentons, donc nous existons », mais « nous ne faisons que sentir »¹⁹, nous n'avons pas initialement l'idée d'existence. Ainsi l'homme est d'abord partie d'un tout indistinct d'êtres sentants au sein d'un continuum de matière plurielle mis en mouvement par une force interne au monde. S'il pense, il ne le peut qu'en tant que matière qui pense. Sieyès est matérialiste à sa façon²⁰.

Certes le mécanisme de l'organisation humaine échappe initialement à sa conscience²¹, mais il est dynamique, mû par une force, un mouvement qui embrasse le tout, au titre de la primauté de l'action (« Il y a action partout. La sensation suppose action, ou acte de notre force intérieure »). Ainsi « nous sommes originairement une force et nous devenons une combinaison quelconque de cette force et de sensations que nous sens peuvent fournir »²² au nom d'un « principe d'activité » qui introduit d'emblée l'action et la réaction. « Partout où il y a action et réaction, il doit y avoir sensation », en conclut Sieyès. La sensation est d'abord simple, primitive: elle relève, selon une expression reprise à Condillac, d'un

¹⁹ C'est un point sur lequel Sieyès critique Condillac lorsque cet auteur utilise d'emblée l'expression « par rapport à elle », *Grand cahier métaphysique, Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p. 83.

²⁰ Sieyès est matérialiste dans le sens où, avec Condillac, il est question de « dire je », d'engager son moi, son corps et son langage dans le monde. En développant une théorie génétique de l'esprit, Sieyès insère le moi dans l'interaction des hommes entre eux et avec le monde. Voir à ce propos, S. Auroux, « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle*, N°24, 1992.

²¹ « L'âme n'a point la conscience de la modification qu'elle subit. Ces modifications n'étant que le résultat de l'action, elle ne sent pas autrement l'action », *conscience*, Archives Nationales, 284 AP 2/2.

²² *Grand cahier métaphysique., op. cit.*, p. 91.

sentiment fondamental défini comme « un sentiment uniforme » résultant « d'une infinité d'actions différentes »²³, elle n'est qu'une « sensation d'activité » au sein d'un mouvement embrassant la totalité des fibres vierges.

Cependant le premier sentiment « connu » est le sentiment de plaisir et de douleur dans la mesure où « toutes les passions, les affections de notre âme se réduisent à fuir la douleur et à se donner du plaisir physique »²⁴. Ce sentiment se combine avec la sensation simple dans « la sensation d'activité », il imprime une *tendance* dans le mouvement simple communiqué aux fibres, il permet de mesurer, pour la première fois, *l'intensité* du mouvement, d'en éprouver les changements. Mais, à ce titre, il est le siège d'une « déperdition continuelle » qui altère puissamment les fibres, mais s'avère nécessaire à la vie.

En résumé, dans la première époque, il n'est question que de « l'existence du point de vue du réel, de l'objet »²⁵, l'homme ne peut pas dire: « Je suis différent de mes sensations ».

La primauté du mouvement, de l'action sur la connaissance explique alors que *l'infinité des premières affections* se réduit rapidement pour ne conserver que les sensations particulières liées aux objets. D'autant plus que les sens ne sont pas de simples canaux de transmission pour les affections, ils sont d'abord « des canaux interactifs, des communicatifs plus ou moins lents »²⁶. Les *affections trop faibles*, éliminées par l'intensité du mouvement, n'aboutissent jamais au foyer central de réaction, elles demeurent dans l'organe réceptif. Elles se distinguent alors des impressions qui correspondent avec ce foyer central et permettent aux sensations de s'y lier entre elles. de devenir des sensations secondaires. Notons ici l'apparition d'un « point unique » d'un foyer central dans la mesure où « dans un tout quelconque soumis à l'action d'être environnants, ou capable de réaction, il n'est pas possible qu'il ne se forme un centre de toutes les actions qu'il

²³ *Ibid.* , p. 115.

²⁴ Manuscrit inédit Sur Helvétius. 284 AP 2/3.

²⁵ Voir en particulier la feuille volante intitulée *moi (1773)* qui formule, dès le départ, en quatre phrases les diverses époques de la formation du moi: « existence a parte rei », « je distingue plusieurs », « je me fais un », « je juge ou perçois », 284 AP 2/1.

²⁶ *conscience*, 284 AP2/1.

éprouve »²⁷. Ce foyer initialement limité à la réaction, Sieyès le qualifie de « sensorium commun »²⁸.

Au terme de la première époque, le « spectateur philosophe » peut donc envisager la distinction, entre une « notion propre » associée à une « perception claire » et une « perception obscure », « perception si faible, si légère qu'elle échappe, une perception presque insensible, superficielle, à peine effleurée »²⁹. L'infinité des actions initiales dans l'unité composée sans connaissance préalable, et leur perte en masse dans le passage du mouvement affectif au mouvement intellectuel suppose donc déjà une part obscure du Moi.

La seconde époque: l'homme constituant et exprimant.

Dans un second temps, l'observateur-philosophe nous fait entrer dans l'époque où le mécanisme intellectuel de *l'homme percevant* reconnaît l'extérieur en se distinguant des objets extérieurs. Il est alors conjointement *homme constituant* de la pluralité de son être et *homme exprimant* l'idée du moi.

Le discernement, par la statue, d'un « sentiment d'elle-même » distinct de ses sensations constitue la première étape vers la formation d'une faculté active de connaissance du moi par lui-même, dite aussi faculté intellectuelle. Mais ne brûlons pas trop vite les étapes intermédiaires. « Avant de connaître pluralité », il faut percevoir la différence entre les objets sentis et l'objet sentant, les êtres sentis et l'être sentant; *il faut appréhender la présence de l'objet*. Le premier temps de cette seconde époque consiste donc dans la découverte conjointe des objets extérieurs, et de la pluralité de leurs qualités au sein d'une unité composée.

Comment passe-t-on alors du « sentiment du moi », de sa pluralité constitutive *d'homme constituant* au sein même de son unité d'être sentant à l'idée du moi ? *C'est là affaire de langage pour l'homme exprimant.*

La « sensation de moi » devient combinaison de sensations reçues et réalisées qui « forment une suite de sensations dont l'ordre ou la combinaison n'est autre chose qu'un ou plusieurs jugements »³⁰. Sieyès en déduit que « nous ne sommes actifs

²⁷ *Foyer des sensations*, 284 AP 2/1.

²⁸ L'idée de « sensorium commun », que nous allons retrouver à chaque époque du moi, est basée, chez Sieyès, sur l'impossibilité de concevoir un « tout organisé » qui n'ait pas « un centre d'action et de réaction ». Cf les trois feuilles volantes sans titre (elles commencent par: « Il faut bien que tout être sensible... ») à ce sujet dans 284 AP 2/1.

²⁹ *Notions claires, notions distinctes*, 284 AP 2/1

³⁰ *Sur les deux statues de Condillac et Bonnet*, 284 AP2/3.

que dans l'expression de nos sensations. C'est en cela que consistent les jugements, affaire de langage »³¹. Ainsi, soucieux de nous faire comprendre cette ouverture au jugement, pleinement réalisée que dans la troisième période, Sieyès part de « l'idée que le moi exige nécessairement un signe qui le représente »³².

De *l'homme constituant* à *l'homme exprimant*, nous passons donc de l'idée d'existence (« le moi existe pour lui ») à l'idée du moi (« je peux dire c'est moi ») exprimée dans le langage. L'homme dispose alors d'une faculté intellectuelle susceptible de lui permettre de distinguer l'impression sur les sens et la sensation dans les sens de leurs qualités respectives, donc de se dissocier abstraitement d'une faculté de sentir productrice de sensations purement affectives. Mais ce qui lui manque encore, c'est la possibilité de se procurer les objets conformément à ses choix, et de se donner ainsi les moyens d'accéder aux moyens de jouir sur la base de ses besoins.

Qui plus est, la pluralité des sensations de l'unité simple du Moi n'est pas accessible en tant que telle. *Une multiplicité de petites perceptions* rendent compte de l'intensité, de la force du mouvement, sans aboutir pour autant à des sensations réalisées au sein des sens: elles se perdent dans l'extension de l'action à la connaissance, ou tout du moins ne trouvent pas d'expressions adéquates à leur réalité interne et demeurent ainsi obscures, et au mieux confuses, à la conscience du moi. Nous retrouvons de nouveau cette part omniprésente d'obscurité dans le moi qui s'interroge sur lui-même. Ce constat correspond au fait que la perception n'est pas encore en adéquation totale avec l'idée qui s'avérera plus extensive, plus parfaite intellectuellement, qu'intensive.

Au sein de la seconde époque, nous restons donc encore dans les fondements mécaniques de la vie intellectuelle. Il s'agit maintenant de passer à un système organisé d'actions et de réactions où l'action et la connaissance humaines participent d'un *choix volontaire*. Il s'agit aussi d'envisager « la repliation du sens », en liaison avec un processus qui situe l'action dans l'homme et la réaction dans les objets extérieurs, par inversion du mécanisme originaire. La « liaison dans l'ordre de la nature » qui s'observe dans « la relation d'ordre » entre les objets extérieurs nous introduit, par retour dans le foyer central, à la plénitude de l'ordre

³¹ *Grand cahier métaphysique, op. cit.*, p. 77. L'importance de la langue est soulignée dans une feuille volante sur *Langues et signes*, de la façon suivante: « La langue est une deuxième nature, pour rappeler toutes les sensations, nature que nous avons à côté de nous à notre disposition » (284 AP 2/1).

³² *signes d'institution*, 284 AP 2/1.

du moi. L'objectif ultime, dans une troisième époque, est de « se replier sur soi-même par la connaissance de ses semblables extérieurs », action qualifiée donc de « repliation du sens »³³, pour pouvoir conclure par nous-même, c'est-à-dire *juger*.

La troisième époque: l'homme apercevant

A partir de ce moment là, l'homme peut vraiment philosopher, il s'apparente à « l'observateur-philosophe » qui nous a permis de suivre les étapes de la formation du moi jusqu'à son aboutissement actuel. Alors que dans la seconde époque, « Je perçois un relation d'ordre », maintenant « J'imagine un ordre » puis « Je conçois un étendue ». Nous entrons ainsi progressivement dans le domaine de « la science des quantités », fondement de tout art social.

Les unités simples, abstraites de l'unité composée, d'une collection composée de sensations, sont autant de qualités hétérogènes les unes aux autres, donc qui ne peuvent se contenir les unes dans les autres, se mesurer entre elles puisque l'une n'est pas l'autre³⁴. Mais elles peuvent *se ressembler* parce que « la ressemblance qui est en nous, qui dépend de notre manière de voir, est indépendante de toutes *les petites différences* qui, quoique réelles dans nos sensations, ne peuvent attacher notre attention et sont ainsi nulles pour nous »³⁵. Notons une fois de plus l'importance de cette part importante de nos affections qui nous demeurent obscures.

Au titre de leur ressemblance, de leur part commune, les qualités simples, en tant qu'éléments constituants d'une réalité exprimée, peuvent donc « s'extérioriser » en des unités et des propositions identiques³⁶, sur la base du calcul de leurs quantités, c'est-à-dire de la réduction opérée à la quantité numérique et identique. Elles se

³³ Cette notion essentielle a été sans doute élaborée dans le cours de la réflexion métaphysique de Sieyès. Elle est en effet présente dans le *Grand cahier métaphysique* sous la forme d'un rajout tardif à la première critique de Condillac, *op. cit.* p. 115

³⁴ Nous retrouvons ici la perspective monadologique de Leibniz selon laquelle les monades-unités diffèrent par leurs qualités, et non par leur quantité commune. Ces qualités sont hétérogènes, et non identiques par le principe des indiscernables: deux choses identiques ne peuvent être que la même chose. Sur Sieyès, lecteur de Leibniz et ses continuateurs, voir notre présentation du *Grand cahier métaphysique*, *op. cit.*

³⁵ *Grand cahier métaphysique*, *op. cit.* p.82.

³⁶ Etant entendu que les unités-monades en tant que telles n'ont pas de relation spécifique à une extériorité donnée.

réunissent alors dans « un tiers mesurable et commun », sans s'y confondre dans la mesure où elles conservent leur identité individuelle. Par ailleurs, elles s'appréhendent comme des sommes, des quantités communes à condition que leurs combinaisons, prises en compte dans leur ressemblance, se trouvent dans un rapport fixe de quantité. Ajoutons que les qualités de l'impression, en tant que forces hétérogènes, ne communiquent pas entre elles, ce n'est que l'action combinée de ces qualités appréhendée dans un rapport fixe de quantité qui permet, au titre de la quantité de mouvement³⁷, de faire communiquer l'ensemble des actions humaines, et par là même de fonder le système intellectuel.

A partir de la connaissance ainsi acquise des objets extérieurs, des autres hommes et de lui-même, *l'homme apercevant* devient donc son propre maître: il peut alors trouver les moyens pour jouir, et par là même accéder à son bonheur. Il ne limite plus sa vie intellectuelle aux idées mécaniquement disponibles, qui s'expriment dans des « signes naturels ». Sur la base du rappel des sensations comparées, il augmente en extension le lien entre la nature et lui-même, c'est à dire « l'ordre des connaissances » inscrit dans la suite de « l'ordre de la nature ». Dans la mesure où il peut se procurer des objets en conformité à son choix, par le fait de sa volonté, il produit ainsi des « sensations représentatives » nouvelles sans rapport immédiat avec les sensations anciennes, mais souvent par analogie; il les unit, et produit ainsi des jugements supérieurs et distincts au sein de son entendement.

A vrai dire, le monde intellectuel et ses combinaisons d'idées s'étend par la création du « monde lingual » et son extension au monde moral, ce que Sieyès appelle sa « suite morale ». A partir de « la disposition naturelle dans les fibres du cerveau à se lier entre elles, à se systématiser », la puissance de combinaison de son cerveau se multiplie à l'infini par l'existence d'un monde lingual où se fait « la communication des idées par le commerce des signes »³⁸.

L'intensité initiale du mouvement qui a permis d'abstraire des sensations elles-mêmes des généralités, de caractériser des sommes, des quantités communes à partir de qualités hétérogènes, mais combinées, *s'épuise* alors quelque peu au profit d'une augmentation progressive en extension de nos collections d'idées par

³⁷ Voir la caractérisation du mouvement des forces simples qui nous renvoie au fait que « je ne connais entre des forces d'autre rapport que le mouvement », *Sur les deux statues...*, *op. cit.* Sieyès précise par ailleurs que, du fait de la tendance acquise de la sensation, le mouvement n'est communiqué que par la sensation.

³⁸ Manière de souligner l'importance du texte sur « le monde lingual » contenu dans le *Grand cahier métaphysique*, et dont sont extraites les citations présentes, *op. cit.*, p. 149 -156. Sur ce point voir notre étude, « Sieyès et le 'monde lingual' », *Travaux de linguistique*, N°33, décembre 1996.

le biais de la décomposition analytique. *Ce que nous perdons de l'intensité de la force initiale, nous le regagnons par la vivacité de l'extension constante de nos connaissances*³⁹. Seul « le monde lingual », au-delà même du monde intellectuel, peut garantir ce processus ultime, de là son importance décisive. « Le mécanisme du système intellectuel réglant en quelque sorte la nature dans un ordre favorable à nos besoins », le mécanisme du système lingual, avec sa suite morale, ajoute toujours plus à la puissance humaine.

Résumons-nous. Au terme de ces trois étapes de l'approche cognitive de l'homme, l'ordre du moi, associé à « l'ordre actuel de nos sens » est d'abord un « ordre des sensations simples » déjà relié à un centre supérieur. Puis, il est question de « l'ordre des sensations composées » au sein d'un centre commun directeur des sens extérieurs. La faculté intellectuelle se met ainsi en place; la connaissance commence sur la base d'une perception-idée. Enfin, nous entrons dans l'ordre de la perception-jugement associé à des sensation internes où il est possible non seulement d'appréhender la séparation entre le moi et des objets extérieurs, mais aussi de distinguer « le conscience de moi de mes sensations » au sein d'un centre général. Nous quittons vraiment le domaine des perceptions petites, voire invisibles pour arriver dans *le monde maîtrisé de l'aperception*, tout en soulignant que la perception, compte tenu de sa part obscure, s'avère en fin de compte un monde plus vaste, mais partiellement incognoscible.

L'homme peut alors rapporter son activité originaire à son but, se procurer le bonheur par la jouissance de moyens adéquats à ses besoins. Nous entrons dans « l'ordre pratique » où l'homme est fondamentalement « un être de besoins »: besoins de subsistances, besoins de réciprocité sociale, bien sûr, mais aussi besoins d'imagination, besoins d'espérance nous entraînant au-delà de toute sensorialité. Ainsi « l'ordre pratique » nous réserve une surprise. Espace non-métaphysique où se précise principalement ce que doit être le meilleur ordre social⁴⁰, il nous interpelle cependant sur l'au-delà de la nature humaine, et son corollaire l'existence d'une obscurité sans fond pour la connaissance humaine.

III-Le moi au centre, et son au-delà.

³⁹ « Une idée *rappelée* peut avoir plus de vivacité qu'elle n'en a eu à sa *production* », *appropriation des fibres*, 284 AP 2/1.

⁴⁰ Voir notre étude, « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, N°26, avril 1997.

Dans un manuscrit encore inédit et intitulé *Sur Dieu ultramètre. Sur la fibre religieuse de l'homme*⁴¹, Sieyès s'interroge sur la possibilité de poser l'idée d'existence d'un au-delà, ce qu'il appelle l'idée d'ultramètre. Il se situe d'emblée « dans l'ordre des besoins », donc au fondement de « l'ordre pratique ». L'homme est défini ici comme « être de besoins » étant entendu que « les besoins sont le centre, le foyer de toutes les facultés humaines ».

De fait, les époques de la formation du moi se traduisent, dans « l'ordre pratique », par l'usage de facultés spécifiques avec les besoins en leur centre: d'abord la faculté de sentir répandue dans toute l'organisation humaine au point de permettre la *perception* des qualités des sensations, puis la faculté de connaître propre à la vie intellectuelle en tant que faculté de *discernement* de ces mêmes qualités, en appui sur l'expression linguale⁴². A l'exposé de la suite mécanique de toutes les opérations de « l'âme centrale » qui permet de caractériser *in fine* la faculté intellectuelle succède donc, au terme de la troisième époque, la considération de l'emploi que l'homme sait faire de ses facultés, soit la suite morale du moi dans « l'ordre pratique ». Mais il s'agit là d'un autre propos, tout aussi ample que le premier.

Retenons seulement qu'une fois acquise ses facultés, Sieyès précise, dans *Dieu Ultramètre*, « je suis revenu auprès de l'homme comme centre où toute philosophie doit aboutir, comme au foyer d'où part toute activité humaine ». Alors l'homme expérimenté progresse dans la connaissance de manière concentrique: il va de cercle en cercle, du connu à l'inconnu en suivant le mouvement incessant de la perfectibilité humaine. Il ouvre le monde sensible à l'emprise progressive de ses facultés, il élabore un monde intellectuel analogique, puis crée un monde générique, tout aussi métaphysique, par le biais du système lingual. A chaque découverte d'un cercle inconnu, la vivacité de nos idées s'amplifie; la réalité du moi, la seule en partie perceptible, s'étend. Mais il existe malgré tout « un au-delà du dernier cercle réel pour moi », un « *au-delà sans fond* » associé certes à ce que je ne connais pas, mais aussi à ce « quelque chose » en nous que nous ne comprenons pas, notre part d'obscurité sans fond.

Cette partie incognoscible de nous-même renvoie, de surcroît, à « une masse de besoins plus ou moins obscurs » insatisfaits dans les cercles connus, et qui, toujours présents dans le besoin d'espérance, rendent compte de l'idée

⁴¹ 284 AP 2/3.

⁴² *Facultés de connaître et de sentir*, 284 AP 2/1. Sieyès précise aussi dans la feuille volante *Origine des facultés* que « toutes les facultés sortent du rappel des idées » donc « sont radicalement dans l'action et la réaction », 284 AP 2/1

d'ultramètre: « l'idée ou la nécessité de l'ultramètre est inséparable du cerveau humain » en conclut-il. Encore et toujours, nous côtoyons avec Sieyès la part d'obscurité du moi qu'il ne cherche pas vraiment à cacher, puisqu'il en admet l'existence, mais qu'il situe en quelque sorte dans un moi continuellement en mouvement sur ses limites.

Pour en rester à l'image du cercle, Sieyès précise, dans une note éparse intitulée *Du moi*⁴³, que « le moi n'exige pas un être simple qui le supporte », mais qu' « il représente une connaissance complète dans le cercle ». Certes « il y a un moi auquel tout répond, tout est subordonné », mais ce moi n'en est pas pour autant « le point indivisible d'un centre, c'est tout le système organisé lié ». Ainsi le moi conserve, y compris dans son ultime unité intellectuelle, sa variété initiale et sa pluralité originaire. La formule clé du *Grand cahier métaphysique*, « Je suis collection et sous ce rapport je suis un, il y a pluralité qui pense en moi »⁴⁴, demeure présente tout au long du mouvement du moi.

Le foyer général (*le sensorium commun*) où se lient les sensations représentatives par une relation d'ordre constitue un « centre d'action et de réaction ». « Toute sensation suppose donc un centre », un « point de communication » sur la base de la liaison des sensations dans un « système de mouvement »⁴⁵. *L'analyse du moi* consiste en fin de compte à distinguer plusieurs là où je ne vois qu'un. En définissant « les chaînes de sensations » et « les noeuds de l'âme » qui les relient comme des « communicatifs », Sieyès accorde à la pluralité de l'être pensant une dimension intersubjective dans son mouvement même. Bref, le sentiment du moi qui apparaît avec l'appréhension des objets extérieurs est aussi le sentiment des autres, si l'on peut dire, une fois l'être sentant distinct des êtres sentis. Donc, avant même l'acquisition de « l'idée de moi », un « moyen de liaison » est disponible à l'homme pour appréhender, via l'imagination, le tout du moi.

Sieyès envisage alors la possibilité, à côté de la connaissance usuelle par la manière d'être⁴⁶, d'une « connaissance par autrui » où la simple croyance peut porter sur l'existence d'un objet sans qu'il soit besoin de nous déterminer sa

⁴³ *Du moi. Des noeuds de l'âme*, 284 AP 2/1.

⁴⁴ *Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.* p. 80.

⁴⁵ Voir la note non titrée et séparée du *Grand cahier métaphysique* sur le sensorium commun, 284 AP2/1.

⁴⁶ « Il faut bien que tout être sensible s'aperçoive à sa manière de l'action sur lui de toute la nature... », note éparse, 284 AP2/1.

manière d'être non essentielle »⁴⁷. Dans quelle société Sieyès situe-t-il ce type de connaissance ? D'abord, dans la société (mondaine) qu'il côtoie chaque jour, et dans laquelle il note, nous l'avons vu, l'absence de « bonté morale ». C'est là où l'imagination joue un rôle majeur. Principe interne d'activité permettant de voir le Moi de l'intérieur par le biais de combinaisons inattendues. La faculté imaginative risque alors de multiplier les « chaînes d'idées », de les exalter, de les rendre plus intense jusqu'au point de rupture avec l'évidence du vrai⁴⁸. Réfléchissant toujours sur « l'amour du vrai », Sieyès en conclut qu'il faut distinguer, dans les opinions, « ceux qui vous connaissent dans vos rapports vrais » de « ceux qui ne vous ont vu que dans le monde ». Il attribue de ce fait aux femmes, qu'il exclut de la quête du vrai, une influence particulièrement néfaste sur les hommes en la matière.

Imaginons Sieyès dans un salon. Il s'efforce de porter en son sein « le sentiment du vrai » sur la base de l'amour qu'il éprouve pour l'humanité. Mais très vite, il se rend compte qu'en disant le vrai, qu'en faisant part à ses interlocuteurs de « combinaisons d'intérêt général », il blesse leurs intérêts particuliers⁴⁹. Il se heurte à une multiplicité de petits intérêts croisés » et de « petites affections cachées ». Quand il parle sérieusement, il devrait s'en tenir aux règles d'un « jeu convenu ». C'est là où les femmes, selon lui, interviennent pour égarer un peu plus les hommes dans la conversation. Généralisant des observations particulières, elles font preuve certes de finesse, mais aussi de dissimulation en faisant croire à leurs interlocuteurs masculins que le jeu et le bavardage à leur égard sont choses sérieuses; elles instaurent un « lien savant » par simple analogie alors qu'il n'existe pas. Donc elles s'égarer elles-mêmes, sont leurs propres dupes et font entrer dans la duperie ceux qui les entourent. Elles confondent « la manière de jouer » de l'homme avec sa « manière d'être ». Bref, elles sont au centre des « rapports ordinaires de la société », par l'usage abusif et utilitaire qu'elles font de « petits moyens » lié à une multiplicité d'affections non représentatives au regard des moyens propres à l'art social du législateur-philosophe⁵⁰.

⁴⁷ *Nécessité d'une révélation*, 284 AP 2/3.

⁴⁸ *Images, imagination*, 284 AP2/3.

⁴⁹ « La conversation où il a voulu mêler la bonne foi d'une instruction bienveillante n'attire de leur part que le langage de l'intérêt », *Delineaments politiques, quatrième cahier, Des Manuscrits de Sieyès, op. cit.*, p.361.

⁵⁰ Sieyès justifie son antiféminisme, pour parler dans des termes contemporains, par « l'état des mœurs ». En effet, il reconnaît que les femmes peuvent devenir, par l'éducation, de « vrais citoyens », donc « d'une grande utilité pour la chose publique » (voir notre présentation du texte précité dans le N°306, 1996, des *Annales Historiques de la Révolution française*). Mais il ne voit

Dans la perspective actuelle, nous pourrions retourner l'argument de Sieyès en disant que les femmes s'avèrent ici particulièrement aptes à faire émerger, dans la conversation, la part indistincte, obscure du moi d'un point de vue strictement analytique. Bref que leur rôle, en marge du conscient et de l'inconscient, s'avère essentielle⁵¹.

Mais dans la perspective de Sieyès, il s'agit bien de s'en tenir à la seule conversation entre amis hommes⁵², et qui plus est sur la base d'un choix qui le rapproche plus de ses amis allemands que de ses collègues français. De même, Sieyès n'envisage le fonctionnement de la « classe politique » qu'entre hommes, la femme étant exclu de la quête de la vérité. Il transporte sur le lieu du politique instauré par le nouveau système représentatif le discours usuel des philosophes sur la prétendue différence cognitive des femmes⁵³.

Cependant, Sieyès insiste plus largement sur le fait que la recherche de la clarté dans l'analyse des idées ne peut se fonder uniquement sur une évidence première de type cartésienne, mais oblige à prendre en compte, à l'encontre de toute conception d'une réalité *a priori* et hors de nous, qu'elle soit de nature divine ou transcendante, non seulement notre manière d'être, principale voie d'accès à la connaissance, mais aussi la simple croyance sur l'existence d'objets sans en avoir déterminé la manière d'être. Dans l'espace de la croyance intersubjective, la « connaissance par autrui » considère la diversité du mouvement des sensations qui

guère leur avenir au-delà de « l'homme ordinaire » qui « court après l'utile dans ses relations civiles ». Il ne les conçoit donc pas comme membre à part entière de la classe des « vrais chercheurs de vérité », les exclut de la classe politique, et tout particulièrement de la fonction de législateur.

⁵¹ Sieyès se situe ainsi aux antipodes d'une esthétique de l'événement révolutionnaire d'inspiration kantienne qui met en évidence l'importance des femmes dans les événements de la Révolution française. Voir un exemple dans notre étude, « Fragments d'une esthétique de l'événement révolutionnaire. La mort de Marat », *L'art et le discours face à la Révolution*, Editions Universitaires de Dijon, 1998, en appui sur notre ouvrage, *1793. La mort de Marat*, Bruxelles, Complexe, 1989.

⁵² Sieyès est sensibilisé très tôt à cette question de l'amitié. C'est ainsi qu'il fait référence à Cicéron, puis à des contemporains (Mr de Sacy, l'abbé Villiers) lorsqu'il s'inclut dans « ceux qui voudront se former une idée complète de la théorie et de la pratique de l'amitié », *Bibliographies, Sur la philosophie en général*, 284 AP 1. Les bibliographies de Sieyès, fort utiles pour connaître les livres qu'il a lus dans sa jeunesse studieuse, ou qu'il voulait lire seront publiées dans le second volume des *Manuscrits de Sieyès*.

⁵³ Voir sur ce point Michèle Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998.

nous animent, associe toute sorte de petits moyens utiles à la réalisation de nos intérêts individuels sur la base de perceptions et de phénomènes qui échappent à l'unité de l'entendement. Elle peut donc contribuer soit à éviter un trop grand désenchantement du monde par la persistance de notre diversité initiale, soit à nous rendre dupes de nous-mêmes par l'illusion d'une connaissance immédiate dans la relation à l'autre comme dans la société mondaine. C'est ainsi que Sieyès est pris dans une relation à ceux qui le flattent ou qui l'attaquent particulièrement complexe.

Conclusion

Dans un ouvrage récent, William H. Sewell Jr.⁵⁴ s'efforce de démontrer que Sieyès minimise d'autant plus les privilèges de son ordre, le clergé, en 1789 qu'il stigmatise fortement les privilèges de l'ordre noble. Cet abbé serait ainsi la victime d'une amnésie sur ses intérêts propres de « clerc philosophe ». Il se rendrait ainsi dupe de lui-même, sous couvert de l'intérêt général. Mais plus grave, il inventerait une duperie sociale généralisée, un véritable fantasme collectif, en aveuglant son public de sympathisants bourgeois devenus aussitôt dupes de leurs privilèges, déjà partiellement acquis sous l'Ancien Régime, à la lecture de *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*

Là où ce chercheur américain ne voit dans le radicalisme de Sieyès et de ses lecteurs bourgeois qu'aveuglement et désir personnel non-conscients⁵⁵, nous décrivons plutôt un philosophe particulièrement réflexif et radical dans sa manière d'évaluer la réalité sociale, telle qu'elle est mais surtout telle qu'elle doit être, à l'aune de sa quête de la vérité. Notre insistance sur l'effort de Sieyès pour aller au-delà des intérêts particuliers en vue de l'intérêt général, et de sa réalisation dans le bonheur, sera sans doute considérée par ce chercheur comme l'illusion d'un historien du discours qui prend trop au sérieux les arguments de Sieyès lui-même. Cette lecture « en surplomb », donc construite à partir d'une explication de la Révolution française dans les termes d'une Révolution bourgeoise largement

⁵⁴ *A Rhetoric of bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What Is the Third Estate ?*, Duke University Press, 1994. Nous avons fait un compte-rendu de cet ouvrage, ainsi que d'autres ouvrages sur Sieyès, dans les *Annales Historiques de la Révolution française*, N°303, 1996, p.154-161.

⁵⁵ « The susceptibility of Sieyès's readers to his breathtaking radicalism depended on a selective amnesia that blinded them to their own substantial interest in maintaining a privilege dcorporate society and filled them with righteous envy of a class whose interests and sentiments were often not far from their own [...] Sieyès appears to have passing on to his readers his own envy and blindness. », *ibid.*, p.139.

contestée de nos jours⁵⁶, est en effet aux antipodes de notre manière d'aborder les ressources réflexives d'un auteur⁵⁷.

Notre analyse, en prenant appui sur une métaphysique du moi ignorée de Sewall qui n'a pas pris connaissance du contenu des manuscrits de Sieyès, s'interroge donc tout autrement sur la tentative sieyésienne de parcourir sans trop d'encombre le trajet du constat métaphysique de la pluralité initiale du moi dans son activité même à la construction identitaire d'un nouveau sujet de la politique.

Toute la difficulté de l'entreprise tient dans une formule de Sieyès, déjà citée en exergue de cette étude: « Je ne suis exclusivement ni héraclite, ni démocrite. »⁵⁸.

D'une part, avec Démocrite, Sieyès s'intéresse à la matière de la nature⁵⁹, nature humaine incluse, et à sa composition en éléments, individus compris, comme autant d'atomes infinis et indivisibles mais possédant un « corps commun », le tout engendrant un mouvement perpétuel au sein d'un système mécanique situé au fondement de notre activité intellectuelle. Il s'agit là, selon Sieyès, du fondement mécanique du processus d'assimilation propre à la sociabilité humaine: le principe de la sociabilité, « l'homme est sociable ou capable de société », est condition de la socialité, c'est-à-dire du fait que « l'homme est partout social, ou en société ».

D'autre part, avec Héraclite, Sieyès insiste sur le lien du moi au monde, le rapport de soi-même aux autres dans un mouvement de sympathie réciproque où la nature (humaine) est esprit. Il s'agit alors pour les hommes de progresser ensemble avec les moyens les plus simples de manière à obtenir les meilleurs effets, c'est-à-dire d'inventer le domaine de l'art (social) en y intégrant la nature active. Ainsi le citoyen dispose désormais de la capacité, à travers la figure du législateur, maître de l'art social, de distinguer le juste de l'injuste. Au-delà de son assimilation en

⁵⁶ Voir sur ce point l'étude de Florence Gauthier dans « Critique du concept de 'révolution bourgeoise' appliqué aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen au XVIIIème siècle », *Actuel Marx*, N°20, 1996.

⁵⁷ Voir à ce propos la postface à notre ouvrage sur *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

⁵⁸ *héraclite, démocrite*, 284 AP 3/2(1).

⁵⁹ « La nature n'est autre chose qu'un fait existant où nous apercevons pluralité [...] Les parties de ce fait sont matière. La force n'est point hors de la matière; les éléments de la matière sont elles-mêmes des forces; ces forces sont combinées, et ces combinaisons nous paraissent des choses différentes. Nous-mêmes, nous ne sommes que des combinaisons de la nature », 284 AP 3/1(1).

société, il ouvre l'espace politique par « l'adunation des familles politiques », « première condition de la grande réunion nationale en un peuple *un* »⁶⁰.

L'expression de Sieyès dans le *Grand cahier métaphysique*, « la matière qui pense », exprime bien cette double perspective. Mais elle ne résout pas, pour autant, la tension entre l'irréductible pluralité du moi et sa nécessaire unité politique (pour simplifier entre les intérêts individuels et l'intérêt commun), source d'une mise à l'épreuve particulièrement éprouvante du « sens du vrai » au sein du jeu purement utilitaire de la société mondaine.

Enfin nous comprenons mieux pourquoi Sieyès dénonce, dès 1792, la confusion, savamment entretenue par ses contemporains, entre les capacités de l'homme en société et sa manière de construire l'état politique. En présentant « la construction sociale » comme « une fusion de parties assujetties à une organisation générale unique », les partisans de « l'action unique » au sein d'une « rétotale » veulent réduire la pluralité de la nature humaine, là où il s'agit seulement d'introduire « l'unité d'action » dans l'ordre politique, donc d'*aduner*⁶¹, en respectant la diversité initiale des capacités humaines de chaque individu.

⁶⁰ *Oeuvres, op. cit.*, tome 3, d. 33, p. 146. Sur la question de l'adunation, voir Thomas Hafén, *Staat, Gesellschaft und Bürger im Denken von Emmanuel Joseph Sieyès*, Bern, Haupt, 1994.

⁶¹ Sieyès est friand de néologismes et de mots peu usités comme nous l'avons montré dans notre étude, « Tableau. Sieyès néologue », *Mélanges Tournier*, Fontenay, ENSéditions, 1998.