

Les Origines de l'historicisme allemand : Wilhem von Humboldt*

Andrea Fournel

*Ce travail a bénéficié des riches commentaires de P. Egré, L. Fabry, D. Kambouchner et C. Morel. Je tiens à adresser des remerciements particuliers et chaleureux à E. Partene pour le suivi de ce travail.

Principes de citation

W. von Humboldt est cité dans l'édition des *Gesammelte Schriften* de l'Académie des sciences de Berlin, publiée chez Behr entre 1903 et 1918, notée ici *GS*. Les traductions choisies, ainsi que le détail des œuvres citées, sont présentés dans la bibliographie finale.

La *Wissenschaftslehre* de Fichte (version originale de 1794-1795) est citée dans l'édition C, telle que parue dans la *Fichtes sämtliche Werke*, notée *SW*, édition de Berlin de I. H. Fichte (Veit & Comp, 1845-1846), et dans la traduction d'Alexis Philonenko (Œuvres choisies de philosophie première, Vrin, 1999). *De la faculté linguistique* est citée dans l'édition *SW* et dans l'édition *GA* (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, Stuttgart*, 1962), dans la traduction de L. Ferry et A. Renaut (*Essais philosophiques choisis*, Vrin, 1999).

Kant est cité dans l'édition de l'Académie, notée *Ak*. Le texte allemand est issu des fac-similés numériques de cette édition proposés par l'université de Duisburg-Essen. Les traductions citées sont celles de l'édition de Ferdinand Alquié pour la bibliothèque de la Pléiade (1980-1986).

Hegel est cité, pour la *Grande Logique*, dans l'édition originale à Nuremberg, chez J.L. Schrag (1812, 1813 et 1816) ; pour le livre de l'Être, est citée l'édition de 1812 ; la traduction est celle de B. Bourgeois, chez Vrin (2015-2016) ; elle est notée *WL*, suivie du tome et de la pagination de l'édition Schrag. *L'Encyclopédie* est citée dans l'édition de 1830, dans la traduction de Maurice de Gandillac (Gallimard, 1970) ; elle est notée *EPW*, suivie du numéro de paragraphe. Le texte allemand, lorsqu'il est donné, est issu des fac-similés proposés par le portail numérique de l'Académie de Berlin : *deutschestextarchiv.de*.

Lorsque le texte allemand est cité, son orthographe a été modernisée (on donne « Prinzip » et non « Princip », « eigentümlich » et non « eigenthümlich », etc.). On s'est autorisé quelques traductions personnelles lorsque le texte contenait une expression littéraire originale, importante pour le raisonnement, que la traduction choisie ne rendait pas complètement.

La quasi-totalité des exemples et des raisonnements de linguistique ont été empruntés à des contemporains de Humboldt (Bopp, les frères Schlegel, Reisig, Haase ...) ou à des travaux antérieurs dont Humboldt avait nécessairement connaissance (Condillac, La Mettrie, Courdenoy, Arnauld et Nicole ...). Autant que possible, nous mentionnons l'état actuel de la recherche quand ses conclusions s'écartent nettement de l'exemple cité ; on gardera cependant à l'esprit que ces auteurs représentent un état embryonnaire de la recherche linguistique.

Table des matières

1	Concept de <i>Form</i>	7
1.1	Le moment linguistique	7
1.1.1	L'aporie de la désignation	7
1.1.2	La forme comme auto-affection	8
1.1.3	Caractère interne - caractère externe	11
1.2	Formes du caractère externe	12
1.2.1	<i>Anstoß</i> et schème originaire	13
1.2.2	Contre le relativisme des formes logiques	14
1.2.3	Régression dans le système catégorial	16
1.3	Symbolisme et présentation empirique du concept	19
1.3.1	La non-réponse classique	19
1.3.2	Schèmes pratiques	20
1.3.3	Vers la théorie goethéenne du symbole	22
2	Concept d'organisme	25
2.1	Un organicisme concurrent : l'idéalisme absolu	25
2.1.1	<i>Aufhebung</i> de la différence romantique	25
2.1.2	L'esprit absolu et sa culture - Moment de l'extériorisation	27
2.1.3	L'esprit absolu et sa culture - Moment de la réconciliation	32
2.2	Organicisme interne	35
2.2.1	Criticisme et théorie de l'organisme	35
2.2.2	Une dialectique réelle de l'intériorité	38
2.2.3	Différence et diversité	40
2.3	Organicisme externe	42
2.3.1	Monadologie éthique - Le peuple originaire	42
2.3.2	Monadologie éthique - La souveraineté comme concept transcendantal	50
2.3.3	Diachronie de l'organicité externe	52
3	Concept d'<i>energeia</i>	57
3.1	Le moment fichtéen	59
3.1.1	L'identité du Moi comme choix ontologique	60
3.1.2	Thématisation de l' <i>Anstoß</i>	65
3.1.3	La culture reconstruite à partir du Moi	67
3.2	L' <i>energeia</i> de Hegel	70
3.3	L' <i>energeia</i> de Humboldt	73

Introduction générale

Situation

Les Humboldt sont une famille aristocratique de souche récente, anoblie au cours du 17^{ème} s. par la monarchie prussienne. Wilhelm et son frère, Alexander, le futur grand naturaliste, reçoivent l'éducation classique des futurs hauts fonctionnaires. On est alors à l'acmé du règne de Frédéric II. Le vieux roi vient de commettre, en 1780, un essai *De la littérature allemande*, où il condamne sans rémission le *Sturm und Drang* naissant ; Goethe y est éreinté, la langue allemande condamnée comme un parler grossier, sans vocation littéraire ou intellectuelle ; par miroitement, le souverain réaffirme l'absolue supériorité des valeurs et de la langue françaises. Le climat intellectuel à Berlin et à l'unisson ; les frères Humboldt fréquentent les cercles de Marcus Herz et de Moses Mendelssohn, défenseurs orthodoxes de l'*Aufklärung*. L'ennemi déclaré de ces cercles est la *Schwärmerei* de Jacobi, la philosophie du sentiment et du contact spontané avec l'être. Dans ce contexte, Kant est mal lu et mal compris, perçu au mieux comme un adversaire dissimulé. Dans son premier texte édité, Humboldt ne fait qu'exprimer les préjugés de son milieu ; Jacobi est rejeté comme *Schwärmer* et Kant comme « sceptique », dans la lignée de Mendelssohn, qui ne cachait pas sa méfiance envers « les œuvres de ce Kant qui réduit tout en poussière (*die Werke des alles zermalmenden Kant*) ». A rebours, depuis Königsberg, Kant ne manque aucune occasion de faire sentir sa supériorité aux Berlinoises. La *Critique de la raison pure* et notamment la Dialectique, offrait déjà une opportunité d'abaisser les prétentions métaphysiques du rationalisme classique ; la première édition (1781) comporte ainsi une réfutation de la preuve de l'immortalité de l'âme que proposait Mendelssohn¹. Mais c'est surtout l'intervention de Kant dans la querelle du panthéisme, avec *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786) qui lui permet de présenter sa position auprès d'un lectorat plus large. Il rejette dans un même mouvement l'irrationalisme de Jacobi, tout en objectant à Mendelssohn que la théologie rationnelle est un leurre et que toute preuve rationnelle de Dieu est impossible.

1786 est justement l'année où meurt le Grand Frédéric. Son successeur n'a pas la même tolérance pour les idées françaises, a fortiori après la défaite de Valmy (1792). Berlin décline rapidement comme centre de l'*Aufklärung*. Or en 1789-1790, Wilhelm von Humboldt réalise un double séjour, d'abord dans le Paris révolutionnaire puis à Düsseldorf, auprès de Jacobi. Du voyage parisien, il tire une méfiance envers le républicanisme et le civisme rousseauiste qu'il détaille dans un essai de 1792 sur les limites de l'Etat (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*). Quant à Jacobi, il ébranlera profondément l'adhésion du jeune homme au rationalisme leibnizien. C'est alors que, pris entre l'habitus intellectuel de sa jeunesse et le spiritualisme jacobin, Humboldt trouve dans la lecture des trois *Critiques* (entre 1790 et 1792) la structure intellectuelle de ce qui deviendra son œuvre de linguiste. Rétif à la carrière administrative prussienne, il parcourt l'Europe et y réalise ses premières monographies linguistiques, notamment, à partir de 1801, sur la langue basque.

Le désastre de Iéna (1806) le rappelle à Berlin, dans une Prusse ruinée, ayant perdu tout contrôle sur une Allemagne qui se retrouve culturellement, et maintenant politiquement, sous domination française. Humboldt participe alors à ce moment nodal dans l'histoire du nationalisme allemand qu'est le gouvernement du baron von Stein. Comme ministre de l'instruction, il réforme totalement la hiérarchie scolaire et fonde (1809) l'université de Berlin qui porte aujourd'hui son nom. Ces réformes déploient à la fois un éthos nationaliste inspiré du Fichte du *Discours à la nation allemande* (1808) et une pédagogie venue de Pestalozzi, centrée sur l'enfant et le développement de ses facultés internes. L'ensemble fait de Humboldt le premier grand théoricien du concept-clé de l'identité nationale allemande naissante : la *Bildung*.

Or sur ce point, Humboldt et le gouvernement de Berlin se retrouvent très vite dépassés par une littérature nationaliste très violemment anti-française, qui appelle la Prusse à prendre la tête d'une croisade contre Napoléon, et à unifier l'ensemble des petits états germaniques pour former une nation allemande. C'est l'argument d'un F. Jahn qui théorise la *deutschen Volkstum* (1810) ou d'un Arndt (Catéchisme pour les soldats allemands, 1813). La chose est d'autant plus problématique pour Humboldt que sa discipline d'élection, la linguistique, devient dans ce contexte une arme au service des nationalistes.

A l'âge classique, la recherche linguistique était surtout portée par les Français. C'était soit l'héritage de la linguistique cartésienne (Courdenoy, Beauzée) et de la Grammaire de Port-Royal, en somme l'étude de la langue à partir de formes logico-syntaxiques universelles et innées ; soit le sensualisme de Condillac

1. [Ak, III, 270 sq.]

et la langue pensée comme procédé empirique et physiologique. Ces deux veines étaient incapables de fournir une pensée de la diversité des langages humains. C'est justement ce que lui reprocheront les pères fondateurs du romantisme allemand : Herder (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772) et Hamann, qui sont tous deux à la fois des théoriciens du langage, et des penseurs du caractère national (notamment Herder dans *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774). Or les deux hommes se sont violemment attaqués à la Critique de la raison pure lors de sa parution : Herder a commis une *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) et Hamann une *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784) ; dans les deux cas, la diversité des langues humaines est utilisée pour prouver l'inanité des formes a priori et défendre un culturalisme strict.

La guerre avec la France va donner à ce culturalisme un rôle beaucoup plus important, surtout en linguistique. F. Schlegel fait paraître en 1808 sa conférence *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, qui est l'une des toutes premières mentions de l'hypothèse d'une *Ursprache* indo-européenne. Il faudra pour autant attendre les travaux de Franz Bopp dans les années 1830 pour que cette hypothèse acquière un cadre linguistique rigoureux. A l'époque, elle n'est qu'une idéologie scientifique, qui permet à Schlegel de poser une parenté mythique entre le sanscrit, la langue pure et originelle, et l'allemand, toutes deux langues « organiques » qui se déploient en fonction d'une énergie intérieure propre à la nation, par opposition aux langues « mécaniques » et agrégatives que sont les langues romanes, et par-dessus tout le français, langue du cosmopolitisme superficiel.

Face la vague nationaliste, Humboldt choisit d'abord la réaction. Nommé plénipotentiaire pour la Prusse au congrès de Vienne (1815), il défend une ligne anti-française, exige le maintien des frontières d'ancien régime, et refuse clairement l'idée d'Allemagne unifiée, qui ne ferait que déstabiliser la relation entre la Prusse et l'Autriche.

A Berlin, il tente de maintenir, aux côtés de la faction réformatrice (Altenstein, Hardenberg), un juste-milieu politique entre les menées du camp contre-révolutionnaire de la Cour, et les mouvements estudiantins, nationalistes et démocratiques, qui ont trouvé de nouvelles inspirations dans la philosophie de Fries et surtout, dans le Fichte du Discours à la nation allemande. Humboldt et Altenstein font venir à l'université de Berlin chercheurs et intellectuels censés ancrer cet esprit juste-milieu (c'est le sens généralement donné à la nomination de Hegel en 1818, et à celle de Bopp en 1821).

Mais ce climat antinational et antilibéral finira par se retourner contre lui. Le bouillonnement étudiant dont l'apogée est la fête de Wartburg (18 octobre 1817), et l'assassinat d'A. v. Kotzebue (1819) par un jeune disciple de Fries, finissent par convaincre Metternich de durcir la répression contre-révolutionnaire. L'empire d'Autriche impose à la Prusse l'humiliant accord de Teplitz par lequel Frédéric-Guillaume III s'engage à durcir la répression antilibérale (Jahn est incarcéré, Arndt et Fries interdits d'enseigner) et à renvoyer tous les ministres jugés trop progressistes. Humboldt est l'un d'eux. L'exilé se retire au village de Tegel, où il passera les dernières années de sa vie à parfaire son œuvre de linguiste, dont l'ultime réalisation, l'œuvre sur la langue kawi, inachevée, sera publiée par son frère Alexander en 1836.

Positions

Tout chez Humboldt se réduit à un art de la position, au moment où la linguistique historique obtient avec Bopp ses premiers grands succès scientifiques, au moment aussi où elle devient un enjeu politique pour le nationalisme naissant. Il s'agit de se positionner dans l'interaction des différents champs pour conférer à la discipline naissante une assise méthodologique rigoureuse.

Humboldt reprend sans hésitation l'héritage de la linguistique cartésienne ; mais il est conscient que la science qu'il tente d'ériger sur des bases saines, ne peut plus tenir dans les cadres du rationalisme classique. Arnould, Lancelot, Courdenoy ne s'intéressaient qu'aux structures logico-syntaxiques. Or l'essentiel des découvertes de Bopp à partir de 1830 sont acquises en régressant vers un niveau antérieur aux prédicats logiques, celui des phonèmes. C'est la comparaison des racines phonétiques qui a permis d'isoler l'hypothèse indo-européenne ; la régression vers l'universalité s'est faite, non à travers des cadres syntaxiques a priori, mais à travers l'élément matériel et non-intelligible qu'est le son.

Réciproquement, Humboldt conserve de sa jeunesse berlinoise une certaine hostilité envers les excès du romantisme. A Iéna, dès 1800, les frères Schlegel théorisent la langue nationale sur le modèle de l'organisme vivant, totalité close et finalisée, portée en interne par une force mystique primordiale. Novalis exalte la

désignation poétique comme contact direct avec l'absolu, développe la théorie des mots fondamentaux de l'être. En somme, les romantiques détissent le lien intime qu'avaient établi les Classiques entre le langage et la représentation, le premier étant le déploiement diachronique des propriétés étagées de la seconde.

Hegel lui-même participe à cette dévalorisation. Le jugement n'est jamais pour lui que « le concept dans sa particularité, comme relation qui en différencie les moments ». Il n'est certainement pas une opération subjective consistant à affirmer la simultanéité de deux représentations mentales ; la copule verbale relie le concept comme totalité à l'un de ses moments ; dans un jugement d'identité du type « l'or est un métal », « le sujet s'évanouit dans son prédicat » parce que le prédicat exprime l'essence du sujet. Aussi la fonction attributive du langage est-elle réduite à un rôle secondaire ; elle ne rassemble pas des éléments auparavant distincts ; au contraire, elle ne fait que découper abstraitement les moments d'une totalité originaire, celle du concept (c'est d'ailleurs ainsi qu'Hegel interprète l'étymologie du mot *Urteil*²).

Aucun système ne semble à même de rendre pleinement compte des phénomènes qu'observe le linguiste. On ne peut rabattre le langage sur la logique, sans méconnaître par là sa dimension d'expressivité intime et sociale, sa dimension phonétique et accentuelle ; or c'est cette dimension qui permet de rendre compte du problème majeur de Humboldt : celui de la diversité des langues humaines. Inversement, le culturalisme romantique enferme chaque langue dans une unité organique, développement parfaitement interne d'un unique concept premier.

De toute part, la linguistique naissante semble entourée par l'apparence transcendantale : c'est l'illusion de l'innéité et de la spontanéité logique du sujet d'un côté, celle du finalisme ou de l'organicisme de l'autre.

Humboldt trouvera justement dans le criticisme un antidote contre toutes les formes de la « raison paresseuse »³ qui prétend dériver une téléologie simpliste d'une observation superficielle des phénomènes linguistiques.

La critique lui permet à la fois de se saisir de l'héritage rationaliste, tout en écartant les postulats d'innéité et d'universalité analytique, pour mieux restituer à l'intériorité créatrice du sujet sa place centrale.

Réciproquement, une lecture serrée de la Dialectique transcendantale autorise Humboldt à congédier les hypothèses métaphysiques les plus obscures (organicisme et finalisme mystique de la langue). A une époque où l'Allemagne est nimbée dans l'épistémologie étrange proposée par Goethe qu'est la théorie de l'*Urphänomen*, Humboldt tente de donner aux concepts chers à la culture romantique un statut rigoureux. Il les rejette comme réalité effective, mais les accepte comme principes régulateurs de la recherche. L'*Ursprache* est au mieux une hypothèse directrice pour l'étude morphologique ; mais prétendre en reconstituer la forme originelle, c'est succomber à l'apparence transcendantale. Les idées transcendantales sont inaccessibles à la connaissance d'entendement ; elles ne peuvent pas être connues ; mais elles doivent du moins pouvoir être pensées. Humboldt ira chercher dans la troisième *Critique* et dans les écrits tardifs une théorie rigoureuse des concepts d'organisme et de finalité. Aujourd'hui, la linguistique générative contemporaine, qui revendique sa filiation cartésienne, a très clairement rejeté ces problèmes hors de son champ d'étude ; Chomsky repète que de son point de vue, la question de la diversité des langues est un problème non-linguistique, qui concerne au mieux la sociologie et l'histoire. Du point de vue cartésien, il paraît insignifiant de donner à cette diversité un statut autre que contingent, ou a fortiori de supposer pour elle une finalité spirituelle. Dans la théorie du gouvernement et du liage⁴, il existe un haut degré d'universalité et d'innéité des structures linguistiques profondes ; la différence entre deux langues s'explique facilement par quelques déviations aléatoires à certaines étapes du développement historique, par un simple clinamen des formes. Humboldt ne peut que refuser cet élément du cartésianisme linguistique. L'origine des langues ne saurait être réduite au statut de commencement phénoménal, idéalisé dans le romantisme, dégradé dans le logicisme. La diversité des langues, dont la cause spontanée est inaccessible au linguiste comme technicien, doit néanmoins pouvoir être pensée.

Esquisse

Pour ce faire, il convient tout d'abord de constituer la langue à partir d'une origine ; non plus le commencement mythique, l'*Ursprache* dont rêvaient les frères Schlegel, mais une origine transcendantale,

2. [EPW, §177]

3. [Ak, III, 454]

4. [N. Chomsky, *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures*, 1981]

un premier moment idéal de l'extériorisation du sujet qu'Humboldt appelle la forme d'une langue. Si ce premier moment est lui-même inconnaissable, le linguiste peut chercher dans les règles de syntaxe ou de morphologie des régularités qui indiquent du moins son existence possible, et autorisent un mouvement régressif vers l'origine.

Mais cette régression elle-même n'est possible que si l'on fait l'hypothèse, pour chaque langue, d'une régularité interne plus profonde que la simple universalité des formes logico-syntaxiques. Pour pouvoir régresser vers un caractère originel, il faut supposer que les phénomènes linguistiques, que les règles a posteriori, se composent à partir de cette origine selon une structure organique. Il faut supposer à chaque langue prise isolément les propriétés qui sont celles de l'organisme biologique : auto-crédation, symbiose des parties, totalisation.

Mais encore faut-il rendre compte scientifiquement de ces mécanismes organiques, au-delà des hypothèses spiritualistes de la science goethéenne ou des théories romantiques de l'organicisme littéraire. Pour ce, Humboldt théorise la forme a priori d'une langue comme le moment originel dans l'histoire d'un peuple, la conscience transcendantale d'une nation ; il pose l'hypothèse d'une sociabilité originaire, et construit des modèles empiriques pour étudier son auto-renforcement dans la morphologie et la syntaxe.

C'est la genèse des formes d'une langue nationale qu'il s'agit ici de suivre.

1 Concept de *Form*

1.1 Le moment linguistique

1.1.1 L'aporie de la désignation

La linguistique classique n'avait su apporter au problème de la désignation – celui du rapport entre le signe et son référent – une solution définitive.

Les grammaires générales du 17^{ème} s. s'en remettaient à Descartes. Pour elles, l'être même est organisé selon une structure logique, que Dieu a créée en même temps qu'il l'implantait dans notre entendement. Le problème de la correspondance se résout alors sans difficulté. La syntaxe n'est rien d'autre que la logique, et la logique elle-même est réduite à une ontologie. Le langage ne fait que déployer la structure d'être des étants ; chaque classe syntaxique désigne un certain mode d'être (le nom renvoie à la substance, l'adjectif à l'accident, etc.).

Le 18^{ème} s. ne verra que les limites de cette approche – innéité et dispensation divine des structures analytiques – et se rangera aux solutions sensualistes et matérialistes. Pour ces écoles, les premiers mots sont soit l'imitation des bruits naturels, soit celles des actes et des émotions que l'on remarque chez autrui (c'est le « langage d'action » de Destutt de Tracy). Signifiant et signifié sont tous deux dérivés d'une même déduction empirique.

Ces deux approches partagent néanmoins un axiome implicite : le primat de l'extériorité. Le langage n'y joue qu'un rôle dérivé : il est réalisation d'une structure logique universelle dans un cas, simple mimétisme empirique dans l'autre. La formation des signes ne saurait ici faire l'objet d'aucune science : la linguistique est réduite, soit à la logique, soit à une psychologie empirique qui n'a ni ordre ni systématisme.

Le langage ne devient un problème qu'une fois appliquée la révolution copernicienne, lorsqu'on en cherche l'origine dans le sujet. C'est dans cette logique parfaitement rousseauiste que Humboldt fait primer l'intériorité sur l'extériorité, et l'émotion sur le rationnel. L'origine du langage est expressive, et non référentielle ou communicationnelle. La langue a d'abord pour fonction, avant d'organiser les échanges entre hommes, de fournir un vis-à-vis, une interface avec le monde.

La production du langage répond à un besoin intérieur de l'humanité. Bien loin de se réduire à un simple besoin extérieur destiné à la communication sociale, il est immanent à la nature humaine, il est indispensable pour qu'elle déploie les forces spirituelles qui l'habitent et pour qu'elle accède à une vision du monde.

Die Hervorbringung der Sprache ist ein inneres Bedürfnis der Menschheit, nicht bloß ein äußerliches zur Unterhaltung gemeinschaftlichen Verkehrs, sondern ein in ihrer Natur selbst liegendes, zur Entwicklung ihrer geistigen Kräfte und zur Gewinnung einer Weltanschauung.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 20]

Cette thèse est souvent présentée comme propre à l'Allemagne romantique du premier 19^{ème}. Face à l'héritage de la linguistique française, qui mettait au premier plan les fonctions communicationnelles, logiques et représentationnelles du langage, les poètes romantiques auraient exalté la pure expressivité et le primat de l'intériorité.

Mais le caractère second des fonctions d'échange du langage est aujourd'hui la thèse dominante en linguistique. N. Chomsky⁵ la défend en faisant référence aux travaux de François Jacob qui concluent que chez les premiers hominidés, le langage n'avait sans doute que secondairement une fonction de communication des pensées ; son rôle premier a été de conférer une unité à l'expérience du sujet, ou de marquer par le son certains moments saillants dans la continuité du vécu. La désignation n'a donc pu être immédiatement référentielle ; elle a d'abord été une expressivité sans signifié, une intériorité projetée, un continuum sur lequel ont émergé petit à petit les objets segmentés :

5. Noam Chomsky, « Some simple evo devo theses: how true might they be for language? », in Larson, Richard K., Déprez, Viviane, Yamakido, Hiroko (éd.), *The Evolution of Human Language, Biolinguistic Perspectives*, Cambridge University Press, 2010

Se représenter le langage comme un deuxième univers que l'homme objective hors de lui à partir des impressions que lui fournit l'univers véritable, c'est admettre que les mots constituent pour le langage des objets élémentaires. [Mais] il est impossible de concevoir la genèse du langage comme un processus qui commencerait pas désigner les objets pour ensuite les ordonner ensemble ; la réalité, c'est que le discours n'est pas l'accumulation des mots qui lui préexistent ; ce sont les mots qui, au contraire, procèdent du tout du discours.

Wenn man sich die Sprache als eine zweite, von dem Menschen nach den Eindrücken, die er von der wahren empfängt, aus sich selbst heraus objektivierte Welt vorstellt, so sind die Wörter die einzelnen Gegenstände darin. [Aber] Man kann sich unmöglich die Entstehung der Sprache als von der Bezeichnung der Gegenstände durch Wörter beginnend, und von da zur Zusammenfügung übergehend denken. In der Wirklichkeit wird die Rede nicht aus ihr vorangegangenen Wörtern zusammengesetzt, sondern die Wörter gehen umgekehrt aus dem Ganzen der Rede hervor.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 72]

S'il y a inter-compréhension par le langage, ce n'est pas grâce à une convention, ou à l'existence d'un plan logique commun à tous. La communication se joue paradoxalement au niveau de l'intériorité. L'esprit en acte trouve dans le son sa forme même parce que ses variations d'intensité et de tonalité sont tout à fait propres à transcrire la dynamique de la pensée en train de se construire.

Si les hommes se comprennent, ce n'est pas parce qu'ils se remettent en mains propres des signes indicatifs des objets, ni parce qu'ils se déterminent mutuellement à produire exactement le même concept ; c'est parce qu'ils s'invitent mutuellement à effleurer le même maillon de la chaîne de leurs représentations sensibles et de leurs productions conceptuelles internes, c'est parce qu'ils frappent la même touche de leur instrument spirituel, ce qui déclenche en chacun des interlocuteurs des concepts qui se correspondent sans être exactement les mêmes. C'est au prix de ces limites et de ces divergences qu'ils se mettent à converger ensemble vers le même mot.

Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, dass sie sich Zeichen der Dinge wirklich hingeben, auch nicht dadurch, dass sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, dass gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann in jedem entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen. Nur in diesen Schranken und mit diesen Divergenzen kommen sie auf dasselbe Wort zusammen.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 169-170]

Le projet est posé. Se tenir à égale distance du rationalisme et de la dérivation empiriste, affirmer la centralité du sujet, sans tomber dans le solipsisme ; Humboldt n'a pu franchir cette voie étroite qu'à l'aide de la première *Critique*. C'est en elle qu'il a isolé le concept central de son œuvre : l'idée que le moment originaire de l'expressivité donne à chaque langue sa « forme »⁶ a priori.

1.1.2 La forme comme auto-affection

Dans sa prime jeunesse, la philosophie de référence pour Humboldt était celle de Leibniz. Or la critique du rationalisme qu'Humboldt trouvera chez Kant peut se résumer ainsi⁷ : Kant hérite d'un concept classique de métaphysique, définie à la fois comme : 1. La science de l'être en tant qu'être ; 2. La science des êtres absolument existants, en l'occurrence les idées mathématiques pures. C'est la distinction scolastique entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. Tout l'effort de Kant consiste à réduire la seconde à la

6. Humboldt ose explicitement la comparaison entre le travail unificateur de la parole proférée et celui des formes kantienne (constitution de l'objet sur le continuum plan de l'expérience) [GS, VI, 54]

7. On ne fait ici que dessiner l'argument célèbre de [M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929]

première, pour montrer ensuite que la métaphysique générale elle-même n'a de sens que rapportée aux formes a priori au sujet. Tout rapport possible à l'étant est déterminé par une compréhension préalable de la constitution de l'étant, et cette précompréhension, Kant la fait découler de la révolution copernicienne ; on interroge d'abord le mode d'ouverture à l'être du sujet avant de conclure sur l'être lui-même. Il est vain de poser a priori des catégories analytiques absolument existantes ; l'élément originaire, c'est le souci de l'être chez le sujet.

Ce mode d'ouverture se présente comme une ekstase : « Pour être possible, la réception exige une orientation »⁸, l'esprit doit se proposer anticipativement quelque chose pour qu'une intuition quelconque puisse lui être donnée. La donation ne peut avoir lieu que par la position d'une structure qui fait de toute rencontre possible une normativité contraignante. C'est cette structure que Kant appelle la *forme*.

Il n'y a que deux cas possibles dans lesquels une représentation synthétique et ses objets peuvent concorder, se rapporter nécessairement les uns aux autres et pour ainsi dire se rencontrer. Ou bien c'est l'objet qui rend possible la représentation, ou bien c'est la représentation qui rend l'objet possible. Dans le premier cas, le rapport est seulement empirique, et la représentation n'est jamais possible a priori. Et c'est le cas pour les phénomènes, relativement à ce qui en eux appartient à la sensation. Dans le second cas, puisque la représentation en elle-même (car il n'est pas du tout question ici de sa causalité au moyen de la volonté) ne produit pas son objet quant à l'existence, la représentation est cependant alors par rapport à l'objet déterminante a priori, s'il n'est possible que par elle de connaître quelque chose comme un objet. Or il y a deux conditions sous lesquelles seulement la connaissance d'un objet est possible, premièrement l'intuition, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène ; deuxièmement, le concept [...]. Mais il est clair d'après ce qui précède que la première condition, celle sous laquelle seulement des objets peuvent être intuitionnés, sert en réalité dans l'esprit de fondement a priori des objets quant à leur forme. Avec cette condition formelle de la sensibilité s'accordent donc nécessairement tous les phénomènes, puisqu'ils ne peuvent apparaître que par elle, c'est-à-dire être empiriquement intuitionnés et donnés.

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Causalität vermittelt des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff [...]. Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschauet und gegeben werden können.

Kritik der reinen Vernunft

[Ak, III, 104]

Dans le langage, le premier moment de l'expressivité par lequel le son articulé dessine une structure rectrice dans laquelle l'être du monde sera accueilli, Humboldt l'appelle par assimilation *die Form der Sprache*.

8. [M. Heidegger, *ibid.*]

Ce travail de l'esprit, qui fait du son articulé le médiateur de la pensée, s'exerce selon une fonction continue et uniforme qui, assumée aussi complètement que possible et rendue de façon systématique, constitue la forme de la langue.

Das in dieser Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben, liegende Beständige und Gleichförmige, so vollständig, als möglich, in seinem Zusammenhange aufgefasst, und systematisch dargestellt, macht die Form der Sprache aus.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 47]

La forme de Humboldt partage avec celle de Kant sa propriété nodale : en ce qu'elle est une ekstase normative, elle se définit subjectivement comme auto-affection : elle est « la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, à savoir par sa position de cette représentation »⁹. La primauté conférée à l'intériorité a pour corollaire immédiat que « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous-mêmes y introduisons »¹⁰.

A cette nuance près que chez Humboldt, l'auto-affection ne peut être qu'a posteriori. Dans la verbalisation, nous créons une structure matérielle phonique en dehors de nous, et nous l'intuitionnons ensuite comme objet : « l'esprit crée, mais se donne dans le même acte le produit créé comme son autre, l'investit d'une valeur objective et en accepte le retentissement sur lui-même »¹¹. L'*Anthropologie*, on le sait, plaçait l'ouïe parmi les trois sens nobles par opposition aux deux sens vils (l'odorat, le goût) ; au fonctionnement chimique des seconds, Kant opposait l'ordonnement mécanique des premiers, qui seul autorise un pouvoir recteur¹² (Kant allait jusqu'à dire que les sourds de naissance sont incapables d'accéder à la formalisation conceptuelle¹³).

Mais l'interaction envisagée par Humboldt avec l'objet phonique reste a posteriori. L'auto-affection ne peut pas être a priori comme elle l'est dans le schème ou dans le déploiement du sens interne. Si la forme est a priori chez Humboldt, c'est uniquement dans l'hypothèse d'un premier moment de la verbalisation, dans cette origine idéale de l'histoire d'un individu ou d'un peuple où les premiers sons ont été prononcés, dans un moment originaire de l'expressivité.

La forme d'une langue n'est donc pas définie comme un patron rigide, mais plutôt comme une direction expressive, un ensemble de vecteurs. Humboldt répète qu'on ne trouvera cette forme dans aucun manuel de grammaire, qu'on n'apprend rien sur la forme en rabâchant sottement des tables de déclinaison ou de conjugaison. L'exemple même de la forme linguistique, c'est le schème consonantique de l'hébreu et de l'arabe. Non pas tant d'ailleurs le schème comme patron, mais l'opération qui, chez les locuteurs, habitue l'esprit à désigner les fonctions syntaxiques d'un mot en altérant la voyelle intérieure dans le schème. C'est l'exemple même que F. Bopp utilisait pour critiquer les linguistes romantiques qui, tels A. v. Schlegel, portaient en quête des racines nominales en les pensant comme des choses en soi. Dans les langues sémitiques, objectait Bopp¹⁴, il est presque impossible d'isoler une racine historique pure ; on a moins affaire à un patron fixe qu'à une série de règles de dérivation, par exemple celles qui organisent la contraction avec l'ajout du suffixe féminin : l'hébreu *kâtâl* (« tué ») se contracte au féminin en *ktâlâh* à cause du suffixe, de même que *kôtêl* (« tuant ») devient *kôtlâh*. L'impératif quant à lui témoigne d'une volonté de vitesse et de violence lorsqu'il fait directement l'élision des voyelles : *ktôl* (« Tue ! »).

Pour reprendre la distinction de l'appendice de l'Analytique¹⁵, la forme dans la tradition kantienne n'est jamais pensée comme « détermination ». Elle n'a rien à voir avec la forme logique ou avec la forme du composé hylémorphique. Humboldt répète avec Kant qu'il n'y a pas d'abord un matériau (

9. [Ak, III, 70]

10. [Ak, III, 13]

11. [GS, VI, 213]

12. [Ak, VII, 153 sq.]

13. [Ak, VII, 155] ; c'est là l'argument central de R. Ehrsam [*Le problème du langage chez Kant*, Vrin 2016] que Kant, contre les Cartésiens et avec Condillac, fait du langage, non plus une sémiotique de la pensée, mais un processus d'éducation à la pensée, où l'extériorisation-abstraction des idées dans la langue a un rôle de civilisation. Dans l'affaire du « sourd de Chartres » qui avait retrouvé l'ouïe à 23 ans, Buffon avait cru pouvoir montrer que le jeune homme n'avait aucune idée métaphysique supérieure (Dieu, l'âme, etc.). Kant explique de même que la langue des signes, à cause de son caractère mimique et spatial, est incapable de porter des concepts complexes.

14. [F. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Gotischen und Deutschen*, 1833-1852, §107]

15. [Ak, III, 218]

Stoff) phonétique que les schèmes linguistiques viendraient ensuite informer¹⁶. La forme précède toute réception et toute donation.

Décrire une forme pour le linguiste, c'est donc décrire, non pas un catalogue de règles figées, mais un certain dispositif d'action, un certain schème pratique, que le locuteur reproduit jusque dans le plus petit détail de la création langagière¹⁷.

1.1.3 Caractère interne - caractère externe

Malheureusement, le linguiste a sous les yeux, non pas l'élément vivant d'une langue, sa pratique par les locuteurs, mais son élément mort. Du latin et du grec, il ne nous reste que des tables de déclinaisons et des dictionnaires. Cet élément mort nous donne le « caractère externe » de la langue ; ce caractère est un artefact d'érudit, tout comme la définition dogmatique de la forme n'est chez Kant qu'une prénotion intellectualiste¹⁸. Il dévoile en partie l'esprit d'un peuple, mais un esprit obscurci par les détours et les embûches de l'Histoire.

<p>La langue reçoit de l'action exercée sur elle une individualité, qui devient aussi proprement son caractère, dans la mesure où elle agit en retour elle aussi sur lui, et l'on ne peut l'utiliser avec docilité qu'à l'intérieur des limites de ce caractère.</p>	<p>[So bleibt darum doch nicht weniger wahr : dass] die Sprache durch die auf sie geschehende Einwirkung eine Individualität erhält, die insofern ganz eigentlich auch zu ihrem Charakter wird, als sie nun auch wiederum in demselben zurückwirkt, und als sie sich nur innerhalb der Grenzen desselben mit Willigkeit gebrauchen lässt.</p>
<p style="text-align: center;">Über den Nationalcharakter der Sprachen [GS, IV, 423]</p>	

Si on enlève ces déterminations temporelles, on peut régresser idéalement vers une forme première, une forme des formes que Humboldt appelle l'impulsion originaire (*Anstoß*) ; c'est ce premier moment idéal de l'expressivité dont nous parlions. Dans son premier contact avec le monde, dans un premier « corps à corps avec l'expression »¹⁹, un peuple se donne son « caractère interne » qui va déterminer par la suite la totalité des formes linguistiques à venir.

La dualité « caractère intérieur » / « caractère extérieur » est évidemment un calque de la dualité « caractère intelligible » / « caractère empirique » qui permet de résoudre la troisième antinomie de la raison pure.

D'un acte spontané, qui commence une chaîne de causalités, on peut dire que « l'effet peut être considéré comme libre, eu égard à sa cause intelligible, et en même temps, cependant, eu égard aux phénomènes comme une conséquence de ces phénomènes suivant la nécessité de la nature »²⁰. La causalité d'un tel être peut être considérée comme « intelligible » du point de vue de son action, et « sensible » du point de vue de ses conséquences.

Par analogie, il est parfaitement légitime de poser comme principe transcendantal un acte premier de la spontanéité, une impulsion première qui détermine à sa suite toute l'histoire d'une langue nationale. Il s'agit même d'un excellent principe régulateur pour la linguistique historique²¹. Comment expliquer autrement le fait que de petits peuples, ayant depuis longtemps perdu leur indépendance politique et

16. La matière de la langue est alors définie par Humboldt par parallélisme avec la *Critique de la raison pure*. Est matière ce qui ne comporte pas une structure interne suffisamment régulière pour faire l'objet d'un traitement proprement cognitif. On pourrait ainsi fort bien, dit Humboldt, changer une bonne partie du lexique ou des règles de grammaire d'une langue sans altérer le moins du monde sa forme [GS, VI, 50].

17. [GS, VI, 47]

18. [Ak, III, 218 sq.]

19. [GS, VI, 167]

20. [Ak, III, 365]

21. Le texte humboldtien reste néanmoins très flou sur la nature même de ce caractère transcendantal ; il n'évite pas toujours les réductions à la psychologie ou à la biologie. Humboldt affirme ainsi [GS, VI, 60] que si un jeune enfant était arraché à ses parents et élevé dans une autre culture, il n'arriverait jamais à acquérir complètement l'esprit de la langue de sa nation d'adoption.

culturelle, aient su maintenir la structure syntaxique de leur langue²² ? Il n'est pas insignifiant que le tout premier voyage linguistique de Humboldt, en 1801, l'ait conduit au pays basque.

Mais la contrainte kantienne s'impose à rebours. Le caractère interne est certes *pensable*, et nous verrons plus loin l'usage que Humboldt fait de la *Critique de la faculté de juger* pour penser l'*Anstoß* (avec les concepts de finalité et d'organisme). Mais du point de vue de la science rationnelle, du point de vue de la première *Critique*, la forme première d'une langue reste, de l'aveu même de Humboldt, « un mystère » pour le linguiste.

Vouloir avec Schlegel et les romantiques partir en quête d'une *Ursprache*, c'est céder à l'apparence transcendante. Il est vrai, concède Humboldt, que la recherche linguistique du premier 19^{ème} s. a brisé le dogmatisme logicien qui dominait les grammaires de l'âge classique. Les découvertes de Bopp exemplifient en cela merveilleusement le pouvoir « régressif »²³ de la raison qu'évoque la Dialectique. Contre la méconnaissance classique de l'historicité des langues, Bopp a su remonter jusqu'à une souche commune, celle des langues indo-européennes. Contre le primat classique de la syntaxe, il a su décomposer les unités logiques pour aller vers des unités plus fines, les phonèmes. Il est tentant de faire de l'indo-européen une langue originelle, tout comme il est tentant de faire du phonème une monade indécomposable, la forme première du langage.

Humboldt s'en tient au contraire à la discipline kantienne et écarte l'apparence transcendante. Il se contente de remarquer que les progrès effectués par Bopp nous rapprochent du principe interne. C'est ainsi, dit Humboldt, qu'il est beaucoup plus facile de se faire une idée de la forme d'une langue à partir de l'analyse phonétique que de l'analyse syntaxique²⁴. Les structures grammaticales, parce qu'elles renvoient à une certaine universalité logique, exhibent un fort degré de ressemblance d'une langue à l'autre. Dans l'élément phonétique au contraire, il y a un arbitraire pur, qui ne peut découler que d'un choix de la spontanéité.

*

Mais pour l'instant, la seule forme a priori que reconnaît Humboldt, c'est le caractère interne, à propos duquel le linguiste comme technicien du langage ne peut rien conclure. Son travail portera au contraire sur les formes du caractère externe.

1.2 Formes du caractère externe

La forme kantienne est définie de telle manière qu'elle a l'universalité comme propriété nécessaire : lorsque nous construisons un triangle isocèle, nous n'avons pas la même figure empirique à l'esprit, mais nous appliquons une même règle ; c'est l'unité du schème qui fait l'universalité et la nécessité.

C'est typiquement cette classe de propriétés que Chomsky cherche à isoler dans sa théorie des « structures profondes » du langage²⁵ : des propriétés logico-syntaxiques universelles, communes à toutes les langues, et que chaque idiome ne fait que « réaliser » sous une forme qui lui est propre.

Si la méthode exposée par la première *Critique* ne peut rien nous dire sur l'impulsion première derrière le langage d'un peuple, elle peut du moins nous fournir une analyse du caractère externe, des formes secondes et dérivées²⁶, comme envers de la liberté transcendante : toutes les formes étudiées par le linguiste doivent être pensées comme le négatif d'un acte absolu premier, d'une impulsion première qu'Humboldt appelle l' *Anstoß*.

22. Humboldt envisage cependant le mécanisme inverse. Exemple : dans l'Europe du bas Moyen âge, le latin s'est renouvelé dans les langues romanes, alors que la Grèce, sous occupation ottomane, a vu sa langue étouffée.

23. [Ak, III, 283]

24. [GS, VI, 49]

25. [N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, 1966]

26. Il est d'autant plus important d'insister sur les différences dans la définition de la *Form* entre Kant et Humboldt que la linguistique contemporaine a tendance à réinterpréter Humboldt en termes technicistes. Dans son grand travail sur la linguistique cartésienne, Noam Chomsky a de son propre aveu sélectionné dans le corpus humboldtien ce qui le rattache à la tradition des grammairiens du 17^{ème} : il peut ainsi définir la forme de Humboldt comme une simple règle de méthode qui contient des règles d'articulation (« Redefügung ») ou des règles de formation des termes (« Wort*Bildung* »). En somme, il se concentre sur ce qui dans la forme, entre dans le caractère externe. La question du caractère interne, de la différence des visions du monde entre peuples est, pour Chomsky et les continuateurs de la linguistique générative, relativement secondaire.

1.2.1 *Anstoß* et schème originaire

Partons d'un fait empirique.

On constate dans la plupart des langues un mécanisme de polarisation par lequel les termes accentués ont tendance à attirer à eux les autres éléments de la phrase. L'exemple le plus connu des classicistes est le traitement que réserve le grec aux enclitiques ; comme termes non accentués, ils sont lus d'une seule traite avec le terme antérieur : *theos-te kai anthropos* se lit comme *senatus populusque romanus*. Le grec dispose d'ailleurs d'une règle supplémentaire qui ajoute un accent d'enclise aigu supplémentaire à la fin d'un proparoxyton ou d'un propérispomène, pour marquer nettement la distinction avec l'enclitique.

Réciproquement, on observe dans beaucoup de langues que les fonctions syntaxiques les plus importantes ne perdent jamais l'accent. Le verbe est l'exemple le plus simple. En sanscrit, c'est la seule classe syntaxique dont le radical ne subit jamais la guna, la réalisation courte d'une syllabe. De même en anglais, sur un dissyllabique, seuls les noms et les adjectifs peuvent (parfois) prendre l'accent tonique sur leur préfixe ; le radical verbal au contraire garde toujours son accent (on dit ainsi *an excerpt* mais *to excerpt*, *a produce* mais *to produce*).

C'est là le constat a posteriori. La leçon qu'en tire Humboldt pour une théorie des formes a priori est la suivante : la fonction syntaxique ou logique n'est pas première. L'élément originaire est à chercher dans les schèmes accentuels, dans les structures d'intonations, qui sont le fruit de l'expressivité première, le premier corrélat du caractère interne. Il faut plutôt inverser la hiérarchie ; ce sont les schèmes d'intonation qui comportaient des points nodaux qui, par polarisation, sont a posteriori devenus des lieux privilégiés pour noter les fonctions syntaxiques renvoyant à l'action et à la prédication, notamment le sujet le verbe. La polarisation phonétique est devenue a posteriori une propriété de structuration logique ; c'est ainsi que le verbe est présenté par Humboldt comme un « centre effecteur » de la phrase, le lieu de « propagation de la vie »²⁷.

Lorsque nous observons a posteriori le rôle du verbe la phrase, il apparaît comme un pôle de « flèches » qui indiquent au locuteur l'ordre des termes pour faciliter la compréhension. L'exemple nodal cité par Humboldt est ici celui des langues amérindiennes de la côte Est, notamment le Delaware. Le verbe y apparaît comme la clé de voûte de la phrase, un véritable cœur syntaxique autour duquel se déploie un système de flèches qui renvoient aux différents composés. S'il fallait transcrire la phrase *Pilaechech naolao chahkola* (« L'enfant suit la grenouille »), on obtiendrait quelque chose comme « Enfant suit-lui-elle-maintenant grenouille » (transcription très imparfaite, le verbe comportant encore d'autres affixes instanciant d'autres nuances de sens²⁸). On aurait tort de voir dans cette polarisation l'instanciation d'une structure logique innée et a priori. Ce qui est a priori chez Humboldt, c'est toujours l'intériorité expressive : c'est la polarisation par l'accent et l'intonation qui a servi ensuite à représenter les fonctions syntaxiques.

Là encore, Humboldt se souvient de la Dialectique. Il répète que la prédication verbale n'est pas un acte logique. Le verbe sert d'abord à poser l'existence : « Si je place l'essence du Verbe dans la réalisation actuelle de son idée, je veux dire par là qu'en prononçant un verbe, en disant 'je cours', 'je parle', je pose l'idée comme existant réellement, tandis que l'idée seule de 'courir' de 'parler', ainsi que tous les substantifs et les adjectifs, est encore détachée de toute existence réelle »²⁹. Mais conformément à la leçon de la Dialectique, l'existence n'est pas un prédicat réel. La proposition « Cette pierre existe » ne dit rien sur l'être même de la pierre, elle n'ajoute rien à l'essence de l'objet qu'elle désigne. L'affirmation d'existence « n'exprime pas ce qu'est l'objet, mais le comment du rapport de l'objet au sujet »³⁰. La position de l'existence se résume à « ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception »³¹.

L'équivalent de l'aperception transcendantale pour Humboldt, la forme des formes, c'est le caractère intérieur issu de l'impulsion originaire. Mais cette forme première est par principe inaccessible au chercheur. Celui-ci en est réduit à étudier des schèmes intonatifs qui sont l'équivalent de l'aperception empirique ; ils notent l'associativité humienne des impressions, le staccato de la vie intérieure. C'est ainsi que l'affir-

27. [GS, VI, 214]

28. Voir en détail [Louis St. Amour, *Verbal Morphology of the Southern Unami Dialect of Lenape*, Thesis (B.A.A.), Swarthmore College. Dept. of Linguistics, 2012]

29. *Notice d'une grammaire japonaise imprimée à Mexico* [GS, V, 242 sq.]

30. [M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, *ibid.*]

31. [Ak, III, 113]

mation du primat de l'intériorité par Humboldt peut trouver, au-delà du postulat d'un caractère interne inconnaissable, sa transcription empirique, et donner prise à la recherche linguistique. C'est le premier élément du caractère externe, le plus proche de l'impulsion originaire.

Ces schèmes intonatifs sont nécessairement a posteriori. Mais il n'est pas vain de supposer a priori une accentuation originaire ; l'*Anstoß* telle que l'imagine Humboldt ne nécessite même pas des phonèmes différenciés ; elle ne nécessite que les degrés étagés d'une ligne mélodique.

C'est ici qu'intervient nécessairement le sens interne. Le temps chez Kant est cette affection particulière qui ne vient pas d'un objet extérieur ; il est « pure affection de soi » ; il est l'essence même de l'auto-sollicitation ; il définit simplement le sujet par la nécessité de l'ekstase vers l'être ³².

Les interprètes de l'Esthétique transcendantale se sont surtout concentrés sur cette propriété du temps kantien qu'est la sérialité. La successivité du sens interne autorise en effet à violer le principe d'identité (tel homme est à la fois intelligent et sot, mais à deux étapes de sa vie). Le temps fonde ainsi un *tempo* qui permet de différencier deux instants distincts ; il juxtapose deux maintenant ayant les mêmes propriétés formelles. C'est d'ailleurs dans cette position temporelle de la « dualité » que Brouwer, lecteur de Kant, voyait l'origine de l'arithmétique dans la cognition humaine ; le temps fournit la propriété sérielle qui permet de fonder la succession numérique ³³.

Une telle approche met surtout l'accent sur l'homogénéité des maintenant distincts. Mais ce que fournit le temps kantien, c'est surtout un divers, c'est-à-dire une hétérogénéité des maintenant les uns par rapport aux autres. C'est sur ces différences que Humboldt appuie la constitution du schème accentuel, qui naît d'une distinction de tonalité et de niveaux dans le temps. En cela, Humboldt donne une interprétation alternative du rôle du temps dans l'émergence d'une structure logique. Il rend compte du rôle de forme du temps kantien en des termes très éloignés de ceux qu'utiliseront Brouwer ou l'école de Marbourg. Ce n'est pas l'homogénéité, mais au contraire l'hétérogénéité qualitative des maintenant, qui constitue le premier moment de la cognition.

Pour central que soit son rôle, le schème accentuel ne donne jamais qu'un divers, qu'un tempo hiérarchique. Encore faut-il expliquer sa constitution en structure syntaxique complexe. C'est là qu'interviennent les catégories.

1.2.2 Contre le relativisme des formes logiques

Quel est donc le statut originaire des formes syntaxiques ? A quelles catégories, à quels concepts doit-on attribuer le statut de l'universalité et de l'a priorité ?

Ce problème oblige Humboldt à trancher dans un débat hautement connoté politiquement qui anime l'Allemagne du premier 19^{ème} à propos du sens historique de la flexion. Pour Bopp, la flexion est un procédé purement mécanique de composition ; c'est une forme analytique. F. Schlegel confère au contraire à l'opération un sens quasi mystique ; il distingue en effet « langues à inflexion » des « langues à affixe » ; les premières sont des langues « organiques », qui se développent à partir d'une unité centrale incorruptible alors que les secondes ne sont que « mécaniques », plus susceptibles d'être perverses par des influences extérieures. On a vu en introduction que cette thèse est énoncée au moment de l'acmé de la puissance française en Europe (1809) : les catégories permettent à Schlegel de créer des hiérarchies de valeur ; entre les langues indo-européennes et les autres d'un côté, et au sein même du corpus indo-européen, entre langues les romanes et un axe mythique allant du sanscrit aux langues germaniques en passant par le grec.

Trancher ce débat, c'est pour Humboldt se garder, selon l'heureuse expression de P. Caussat, à la fois sur sa droite et sur sa gauche ³⁴.

32. [M. Heidegger, *ibid.*]

33. [L.E.J. Brouwer, *Over de grondslagen der wiskunde*, 1907]

34. Cette position présente d'ailleurs une homologie de structure avec les choix politiques opérés par Humboldt du temps de la domination française. Il cherche à occuper le juste-milieu entre nationalisme et cosmopolitisme. Le nationalisme, c'est celui des partisans de la guerre de libération contre la France, comme Arndt ou Jahn ; Humboldt les juge avec sévérité ; il leur reproche à la fois leur approche ethnocentriste et mystique de la nation, mais aussi des solutions institutionnelles et militaires trop démocratiques, qui invitent ouvertement les Allemands à agir par-delà les structures étatiques déjà en place, par-delà

Humboldt rejette tout d'abord la thèse « mythologique » de Schlegel. L'idée d'une langue originelle n'est qu'une hypothèse transcendantale. Attribuer à cette *Ursprache* des propriétés empiriques (ici, la nature flexionnelle) et en tirer une hiérarchie des langues et des peuples, en faisant des langues non flexionnelles des langues dégénérées, c'est violer toutes les conditions d'a priorisme que la science doit s'imposer. Humboldt se retrouve face à Schlegel comme Kant face à Buffon lorsque ce dernier prétendait affirmer le caractère originel de la race caucasienne. Sans même entrer dans un débat moral, l'hypothèse est infondée du point de vue de la méthode. C'est justement parce que la forme logique n'est pas une propriété analytique qu'elle n'est pas nécessairement instanciée par une même structure syntaxique, et peut prendre d'autres formes que la flexion. Les langues qui comme le chinois sont très peu flexionnelles, et recourent surtout à la juxtaposition des termes, compenseront par un surplus de raffinement dans d'autres domaines, comme la phonétique ou l'accentuation, et ce sont ces autres supports qui porteront les nuances syntaxiques.

Réciproquement, il est faux de croire avec Bopp que les déclinaisons ont été directement inventées par l'entendement dans le but syntaxique précis que nous leur connaissons. De nombreuses adjonctions de préfixes ou de suffixes ont bien plutôt été introduites par économie phonétique ou pour faciliter la diction que pour signifier en propre³⁵. On ne compte plus les exemples de procédés purement phonétiques à l'origine, qui sont par la suite devenus des procédés syntaxiques. Même dans les langues les plus pures comme le sanscrit, la flexion n'est pas née d'une intention logique délibérée, mais plutôt d'un transfert catégoriel. Les pronoms sanscrits, qui distinguent à la troisième personne l'objet inanimé par un « -m » final au lieu d'un « -s » pour les êtres vivants, a été transféré à la déclinaison, où le « -m » est devenu l'indice de l'accusatif, le « -s », celui du nominatif.

A la limite, le rejet du mysticisme de Schlegel peut se justifier par une fidélité kantienne. Mais dans les contre-exemples opposés à Bopp et au logicisme, Humboldt semble très clairement remettre en question l'universalité et la nature a priori des catégories kantienne. Dans nombre de cas pratiques, on pourrait presque croire qu'il cède au relativisme, admet que chaque peuple a sa logique, ses modes de raisonnement propres ; on serait presque tenté d'interpréter la position de *Weltanschauungen* différentielles comme un rejet de l'universalité de la pensée même.

Car de facto, certains grands résultats de la recherche linguistique émergente du premier 19^{ème}, notamment l'étude des langues amérindiennes, suggéraient que nombre de catégories logiques qui avaient longtemps passé en Occident pour universelles ne l'étaient aucunement.

Le système des personnes n'est pas un invariant universel³⁶. Les distinctions de genre ne le sont pas davantage (le nahuatl et certaines langues du Pacifique les ignorent).

Plus grave encore pour le système catégoriel kantien, les formes de la quantité elles-mêmes, comme le remarque Humboldt dans *Le Duel*³⁷, ne sont pas instanciées dans toutes les langues avec la régularité arithmétique que nous leur connaissons. L'arabe est la langue la plus accomplie sur ce point, qui comporte un singulier, un duel, un pluriel restreint (de 3 à 9), et un pluriel du grand nombre, et qui distingue même dans les substantifs singuliers ceux qui renvoient à un individu bien précis et ceux qui désignent une quantité indéterminée³⁸. Mais nombre de langues recourent à des distinctions beaucoup moins claires : les Abipons du Paraguay ont ainsi un singulier et deux pluriels ; mais contrairement à l'arabe, ces deux pluriels ne sont pas distingués par une propriété arithmétique claire (des groupes de même taille pourront recevoir l'un ou l'autre pluriel en fonction du type d'objet ou des circonstances).

Qu'on considère de même les catégories de la relation. Le schème de la « subsistance », l'être non prédiqué,

les frontières entre provinces et dominations locales, appel qui ne peut que hérissier le serviteur de l'état prussien. Quant au cosmopolitisme libéral, Humboldt n'a qu'à considérer son propre frère pour en trouver l'exemple : Alexander passera les années 1804 à 1824 à Paris, entouré de l'affection des scientifiques et des salons, en dépit des demandes répétées de son frère et des officiels prussiens, et malgré l'hostilité déclarée de Napoléon (qui voit en lui un espion étranger). Alexander refusera en 1814 le poste d'ambassadeur en France pour protester contre l'ordre européen issu du congrès de Vienne, où Wilhelm est, on le sait, négociateur plénipotentiaire pour la Prusse.

35. Humboldt part du principe qu'une modification vocalique interne à la racine a toujours un but de signification précis, alors que l'adjonction d'un préfixe ou d'un suffixe peut très bien ne pas en avoir [GS, VI, 111-114]

36. La linguistique contemporaine tend à remettre en question la thèse de Benveniste selon laquelle « on peut conclure que la catégorie de la personne appartient bien aux notions fondamentales et nécessaires du verbe » [E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 227]

37. [GS, VI, 18 sq.]

38. Le locuteur arabe, lorsqu'il énonce « qalam », visualise un seul « crayon » ; mais lorsqu'il énonce « samAk, » ou « hajar », il pense à un amas indéterminé de poissons ou de pierres.

considéré indépendamment de toute relation ; c'est là une fonction logique que tous les langages ne parviennent pas à isoler. Ainsi en nahuatl (la langue de l'empire aztèque), la notion générale *nantli* (« la mère ») n'est quasiment jamais usitée ; on préfère accoler à la racine le pronom personnel : *te-nan* (« la mère de quelqu'un ») ; même remarque pour *maatl* (« la main ») qui se réalise toujours *to-ma* (« notre main »), comme si l'objet était toujours ramené à la possession, même lorsqu'on en parle de manière générale.

Même remarque pour les catégories de la modalité. La manière la plus naturelle de réaliser dans une langue l'opposition possibilité – existence (jugement problématique – jugement assertorique), c'est la dualité des modes : subjonctif contre indicatif. Or toutes les langues ne la possèdent pas. Le mongol, le siamois ou le birman n'ont pas de mode unique pour le subjonctif (on exprime de manière segmentée le désir, la crainte, le devoir, le pouvoir, etc. mais l'idée générale de possibilité n'est jamais pleinement constituée)³⁹.

1.2.3 Régression dans le système catégoriel

Mais en vérité, on peut montrer que, si certains contre-exemples vont à l'encontre de la lettre du texte kantien, ils ne contreviennent pas à l'esprit du maître ; à travers eux, Humboldt est peut-être même plus royaliste que le roi. On sait que le caractère interne, que l'*Anstoß* originaire, ont le même statut chez Humboldt que la liberté transcendantale ; il est impossible d'en tirer le moindre argument empirique, et à rebours aucun argument empirique ne peut jouer contre elle ; les sciences de l'homme parviendraient-elles à prédire le comportement social avec la même précision qu'une éclipse de Lune, disait la seconde *Critique*, la position de la liberté pure ne serait pas le moins du monde ébranlée⁴⁰. Tout élément du caractère externe, toute réalisation pratique qu'observe le linguiste, est nécessairement a posteriori ; aucune table des universaux langagiers ne peut être déduite d'un comparatisme superficiel des langues et à rebours, l'universalité d'une catégorie ne peut être écartée par de simples contre-exemples.

Aussi, partir de la table des catégories dans sa structure explicite, et guetter de manière scolaire dans chaque langue sa fidélité au schème d'ensemble, c'est fondamentalement trahir l'esprit de Kant, ramener le système des catégories au statut d'un simple manuel de logique. C'est s'engager dans l'interminable débat (qui fait toujours rage en linguistique contemporaine, on y reviendra) pour savoir si les différents schèmes (la distinction singulier-pluriel, les pronoms, etc.) sont oui ou non des universaux. Une telle démarche est condamnée par avance à sombrer dans l'antinomie.

Car la catégorie kantienne n'a jamais été une formule logique dotée d'une existence propre ; elle est dès le début définie comme une « fonction-souche »⁴¹ du jugement ; les catégories ne donnent que les modalités différentielles de l'acte même de juger ; elles « n'énoncent rien d'autre que la pure unité synthétique d'un divers (dans une intuition quelconque) en vue du concept d'un objet en général »⁴². C'est pourquoi elles ne sauraient se présenter comme une image, une phénoménalisation d'un concept ; elles seront toujours au contraire la représentation d'une méthode pour la détermination du sens interne en vue de la production d'une intuition (par exemple la règle de construction d'un triangle isocèle) ; c'est pourquoi Heidegger s'autorise à définir le schème comme *species*, en jouant sur la polysémie du mot latin (qui désigne aussi bien la forme de l'objet, l'apparition, que l'aspect subjectif, le regard, la vue d'une chose). Le schème doit être compris comme une « vue ouverte », le moment premier de la *Zuwendung* originaire. Pour ce faire, Heidegger, on le sait, s'appuie surtout sur la déduction transcendantale de la première édition de la *Critique de la raison pure*. Dans la version ultérieure de 1787, en effet, Kant admettra qu'un simple concept ou qu'une simple méthode de production peuvent au mieux donner le fait de l'unité, mais pas le principe de cette unité : « Il ne suffit pas que mes représentations soient liées ; encore faut-il qu'elles soient miennes »⁴³. C'est pourquoi dans cette seconde version, le Moi transcendantal = *x* sera posé logiquement au-dessus des catégories, comme forme des formes, forme absolue. Dans la première version au contraire, la hiérarchie se trouve inversée. Kant procède par abstraction, à travers trois niveaux d'unification synthétique ; la sérialité dans le sens interne, le principe de reproduction

39. [GS, VI, 279 sq.]

40. [Ak, V, 99]

41. L'expression est d'Hermann Cohen.

42. [Ak, VIII, 245]

43. L'expression d'est d'Alexis Philonenko [L'œuvre de Kant, I, p. 153 sq.]

subjective de l'imagination, et enfin le principe de reproduction objective dans la position d'un « objet transcendantal = x » au sein de l'aperception. Or cette unité même de l'aperception ne peut être donnée par la chose-en-soi ; elle doit donc l'être par un concept a priori : « L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement » ⁴⁴.

Le schématisme de l'entendement pur en vue des phénomènes et de leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher la nature les secrets du fonctionnement. [...] Tout ce que nous pouvons dire, [...] c'est que le schème des concepts sensibles (comme des figures dans l'espace) est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure a priori, au moyen duquel et d'après lequel les images sont d'abord possibles ; mais elles doivent être liées au concept uniquement au moyen du schème qu'elles désignent, et auquel elles ne sont pas en elles-mêmes pleinement adéquates. Au contraire, le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image ; [...] il n'est qu'un produit transcendantal de l'imagination.

Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen [...]. So viel können wir nur sagen: [...] das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) [ist] ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann [...] und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft.

Kritik der reinen Vernunft

[Ak, III, 136]

Plus haut, dans une première détermination, encore générale, du concept humboldtien d'*Anstoß*, d'impulsion, de schème originaire, la tentation était forte de rapprocher ce concept de la *Zuwendung* heideggerienne. Il y a d'abord un souci de l'être, un certain mode d'ouverture ontologique, qui donne ensuite son unité au vécu du sujet. Et cette idée semble congruente avec l'intuition qui veut que chaque peuple exprime, dans son schème langagier originaire, une certaine *Weltanschauung* déterminée. Mais en réalité, c'est là une approche qui conviendrait bien davantage pour décrire la pensée des grands romantiques, de Herder, de Novalis, des frères Schlegel, qui symptomatiquement, jouent un rôle beaucoup plus déterminant que Humboldt dans le corpus heideggerien ⁴⁵.

Or c'est toute la spécificité historique de Humboldt que, en pleine vague romantique, il reste fidèle à l'esprit du criticisme, et plus généralement, à l'héritage logicien du classicisme français. C'est à juste titre que Chomsky lui attribue cette idée séminale pour la linguistique contemporaine ; quand bien même, au niveau du caractère externe, on ne parviendrait pas à trouver une universalité des catégories logiques, le linguiste se doit, non de succomber au relativisme, mais de régresser vers des niveaux transcendants supérieurs, plus profonds, où l'universalité a priori doit nécessairement être postulée. Une même fonction peut être réalisée par des mécanismes de surface totalement distincts ; il est ainsi, remarque Humboldt, des langues « volubiles » ⁴⁶ (l'anglais, le persan) qui compensent par un surplus de richesse lexicale, un manque de nuance syntaxique.

Et c'est justement la raison pour laquelle l'universalité n'est pas à chercher dans des universaux figés. La table des catégories, chez Kant, ne préexiste pas au sujet transcendantal ; elle n'est pas une taxi-

44. [Ak, VI, 88]

45. Les évocations de Humboldt chez Heidegger s'appuient sur des choix de textes particulièrement partiels. Le corpus humboldtien est très rarement démonstratif ; les idées s'y déploient dans un dialogisme des différentes écoles contemporaines, dans un entre-choc des diverses positions, bien plus que par une preuve logique suivie. Aussi Heidegger peut-il aisément se permettre d'isoler une expression ayant valeur d'épanorthose, où Humboldt fait quelque concession au camp romantique, pour la présenter comme l'expression de la pensée même du linguiste. Humboldt devient sous sa plume un autre Novalis : il dénonce la réduction du langage au statut de la *Zuhandenheit*, célèbre la poésie originelle qui autorise « un recul à l'égard de la routine quotidienne des besoins matériels, [une ouverture] purement intellectuel et à la liberté de la représentation » [GS, VI, 168] ; il dessine ainsi l'espoir d'une réforme langagière au profit d'une « parole neuve », thèse où Heidegger devine « la possibilité qu'une langue métaphysique, sans changer de termes, devienne une langue non-métaphysique » [Questions IV, 285, GA, 15,350].

46. [GS, II, 167]

nomie inerte, mais se déduit comme forme du sujet originaire. Dans l'ordre logique, la première table des catégories que propose Kant ne contient pas quatre, mais deux divisions : celle des catégories « mathématiques », et des catégories « dynamiques »⁴⁷. Or quel est le principe de cette distinction ? C'est l'engagement du sujet transcendantal. Les catégories mathématiques (quantité, qualité) ne requièrent pas la position d'un sujet ; elles se meuvent dans le plan du vécu, et n'opèrent jamais qu'une « synthèse de l'homogène ». Les catégories dynamiques, au contraire, posent la question nodale du rapport du sujet à son expérience (n'en déplaise à Hume, les problèmes de la causalité ou de la facticité ne concernent pas seulement l'association des représentations, mais le lien entre cette liaison et le sujet transcendantal). La diversité catégorielle n'est pas posée arbitrairement ; elle découle du Moi transcendantal.

C'est paradoxalement en étant fidèle à l'esprit kantien que la *Wissenschaftslehre* de 1794-1795 ou le dernier tome de la *Grande Logique*, déduiront la table des catégories d'une dialectique du Moi ou d'une dialectique du concept. Dans la *Wissenschaftslehre*, on le sait, les trois premiers principes (partant de la position du Moi absolu, on déduit le non-moi, puis le principe de la limitation du Moi empirique par le Moi absolu) sont en fait la déduction des trois catégories kantiennes de la qualité (réalité-négation-limitation) ; plus tard, la partie théorique déduira de même les catégories de la relation ; la quantité quant à elle n'est posée que dans les textes complémentaires du grand cours de 1794-1795⁴⁸.

Kant s'interdit bien sûr une telle dérivation logicienne. Disons plutôt que, fidèle au criticisme le plus strict, il se saisit de l'héritage formaliste de la logique d'Aristote, et laisse ses grands concepts se briser sur le fait brut qu'est le Moi transcendantal ; c'est ainsi qu'émerge la distinction des catégories mathématiques et dynamiques.

Sur ce point, Humboldt est fidèle à l'idéalisme allemand. Dans un écrit tardif⁴⁹, il prétend déduire la totalité des classes syntaxiques de la seule forme a priori qu'est la première personne. Sur la trame que dessine le schème accentuel, le locuteur affirme en priorité la position d'un « Je suis » impératif. En découle la position d'une altérité, le « Tu », et par dérivation la totalité du système des pronoms. Comme on l'a vu avec l'exemple du sanscrit, c'est par analogie que la langue produit ensuite les fonctions syntaxiques ; la première personne du pluriel sert naturellement à distinguer les animés, et la troisième, les inanimés. De cette dernière distinction, on dérive ensuite les fonctions sujet et complément dans la flexion. Les marqueurs circonstanciels de lieu, de temps ou de manière arrivent à la toute fin, tout en bas de la pyramide du caractère externe.

Mais le plus important n'est pas dans le détail technique de cette preuve ; il est dans le constat que l'universalité des structures logiques n'est pas à chercher dans une formule, mais dans un acte, dans une méthode de déduction. Ainsi, ce qui est posé comme a priori chez Humboldt, ce ne sont pas les classes elles-mêmes, mais plutôt les règles de dérivation et de création de ces classes.

Aussi est-ce avec raison que Chomsky célébrait dans cette intuition humboldtienne le couronnement de la linguistique cartésienne. Les véritables universaux sont des modes de l'acte ; non pas des formes figées, mais des modes d'un certain pouvoir intérieur de création. Et la recherche contemporaine est pleinement fidèle à cette intuition.

C'est le cas du structuralisme et du formalisme, dont les taxinomies se présentent comme un « nouveau transcendantal », « ce dernier se trouvant défini par un ordre de places indépendamment de ceux qui les occupent empiriquement. »⁵⁰. Quand les grands noms de la narratologie comme Propp ou Greimas écartent dans les récits anciens toutes les contingences et déterminations pour ne garder que le squelette des rapports personnels, chaque rôle perd son sens propre et ne peut être défini en étant pris isolément ; il n'a de sens que comme position dans une structure. C'est dans le même esprit que R. Jakobson a posé sa table des universaux en trois couples : sujet-prédicat, singulier-pluriel, actant-action. Sont a priori chez Jakobson des propriétés de position réciproque extrêmement élémentaires : non pas l'aperception au sens fort, mais la simple position d'un vis-à-vis entre un sujet et son objet ; non pas le schème du nombre au sens fort, arithmétique, mais la simple opposition entre un singulier et un pluriel indéterminé ; non pas le schème de la causalité au sens strict, mais la simple distinction de ce qui agit et de ce qui est agi. C'est pourquoi, comme le remarquait explicitement R. Barthes⁵¹, Jakobson s'écarte de Humboldt et de l'héritage de l'idéalisme en refusant l'originarité du pronom « Je » ; chez Jakobson, les pronoms personnels

47. [Ak, V, 103-107]

48. Notamment les [Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, 1795]

49. [Über die Verwandtschaft der Orstadvendien mit dem Pronomen in einigen Sprache, 1826]

sont des *shifters*, des éléments linguistiques qui ne prennent sens que dans le contexte d'énonciation ; ce sont donc ceux que l'enfant acquiert en dernier, et ceux qui sont perdus en premier dans l'aphasie.

On retrouvera la même régression vers des niveaux originaires supérieurs dans l'héritage de la linguistique générative. Pour les cognitivistes, les actes premiers sont des fonctions biologiques génétiquement codées. S. Pinker propose ainsi d'inclure parmi les « universaux formels » des principes aussi généraux que l'existence de catégories lexicales distinctes (verbes, noms, ...), de règles d'affixation pour le verbe (pour en marquer les personnes), de règles de domination et de dépendance, etc. Chomsky lui-même n'envisage comme a priori que des règles encore plus abstraites (le fait par exemple que les modifications syntaxiques s'appliquent à une hiérarchie structurée et non à une suite de termes juxtaposés).

*

Mais la division catégorielle que propose Humboldt lui-même est encore plus générale. Elle est clairement modelée sur la distinction kantienne des catégories mathématiques et dynamiques. C'est la distinction de deux modalités de l'acte de dérivation linguistique : les procédés d'articulation (*Redefügung*) et les procédés de création (*WortBildung*).

1.3 Symbolisme et présentation empirique du concept

1.3.1 La non-réponse classique

Cette distinction *Redefügung-WortBildung* se déploie en pratique dans des méthodes de création linguistique.

On sait que pour les hommes de l'âge classique, le rapport du signifiant au signifié, du concept au signe langagier, n'était pas un problème nodal. Pour les cartésiens, l'adéquation des deux plans était garantie par une homologie de structure autour de mêmes lois universelles (les adjectifs renvoyaient aux accidents, les substantifs aux substances, etc.). Quant aux sensualistes comme Condillac, ou aux matérialistes radicaux comme La Mettrie, ils ne proposaient qu'une désignation empirique ; le premier rapport signifié-signifiant prenait la forme de l'imitation onomatopéique ou du « langage d'action » de Destutt de Tracy, dans lequel les premiers hommes ont attribué les sons en fonction des mimiques faciales qu'ils voyaient chez leurs congénères.

Ces théories de la fonction figurative offraient peu de matière au linguiste. D'où l'intérêt d'aller chercher chez Kant une pensée pratique de la dérivation linguistique. Car le corpus kantien offrait une hiérarchie des modes de « présentation incarnée du concept »⁵² selon la triade connue : l'exemple – le schème – le symbole.

Pour les mécanismes d'articulation (*Redefügung*), qui renvoient surtout aux procédés logiques-syntaxiques, il était naturel de prendre pour modèle le schème kantien. Pour les procédés de création (*WortBildung*) au contraire, la théorie du symbole s'imposait⁵³. La génération lexicale ou phonétique exhibe en effet, pour la linguistique historique, un degré d'arbitraire infiniment supérieur aux patrons grammaticaux. C'est pourquoi le saussurianisme en fera le moment de la contingence du langage ; aucune règle ne permet d'expliquer pourquoi tel signifiant a été choisi pour tel objet. Mais justement, aurait répondu Humboldt : cette contingence dévoile à rebours le pouvoir créateur du Moi transcendantal. Le Moi originaire est face à ses créations comme le Dieu cartésien face aux catégories logiques ; a posteriori, elles peuvent sembler arbitraires ; mais du point de vue de leur Créateur, elles sont absolument nécessaires, nécessitées par l'acte même qui les a voulues. C'est pourquoi on apprend bien davantage sur l'*Anstoß* originelle en étudiant le lexique ou la phonétique que la grammaire. Car le moment de la création est nécessairement dérivation

50. C'est l'argument de [Gilles Deleuze, A quoi reconnaît-on le structuralisme ? in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, VIII, Le XXe siècle, Hachette, 1973]

51. [Roland Barthes, « Éléments de sémiologie », *Communications*, n°4, 1964, pp. 91-135, ici surtout p. 97 sq.]

52. [H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1918]

53. Humboldt ne respecte pas parfaitement cette distinction ; il réserve néanmoins l'usage du schème pour tout ce qui dans la production langagière convoque les fonctions logiques et syntaxiques ; là où, au contraire, domine l'arbitraire créatif (dans la phonétique ou le lexique par exemple), c'est la génération symbolique qui prédomine.

arbitraire à partir d'une idée de la raison (ici, l'acte pur originaire), et le seul procédé qui autorise une telle dérivation dans le système critique, c'est la symbolisation.

1.3.2 Schèmes pratiques

Dans la dérivation par schème, Humboldt ne fait qu'appliquer en pratique son refus de principe d'une table des catégories figée et taxinomique. Il ironise sur ces grammairiens qui admirent le sanscrit ou le grec pour l'absolue pureté formelle de leur syntaxe. L'important dans une langue n'est pas la forme pour le plaisir de la forme, bien au contraire. La supériorité du sanscrit tient en réalité à l'extrême économie de ses schèmes syntaxiques. Là où d'autres langues sont obligées de rajouter à la racine verbale un voire deux préfixes pour instancier telle nuance de sens, le locuteur sanscrit n'a qu'à prononcer l'une des voyelles du verbe sur un ton plus haut ou plus bas pour obtenir le même effet.

Ce procédé était déjà théorisé par les grammairiens de l'Inde antique : c'est à Panini que l'on doit la distinction, en sanscrit, entre *guna* et *vrddhi*. On traduit aujourd'hui ces termes en les comparant à l'alternance vocalique (le premier désignant la réalisation en voyelle pleine, le second, en voyelle longue). Cependant, dans la plupart des langues européennes, l'alternance vocalique a une fonction sémantique très incertaine ; on le voit dans l'usage qu'en font l'anglais et l'allemand pour distinguer les prétérits et les participes des verbes irréguliers ou forts. En sanscrit au contraire, l'alternance vocalique joue un rôle très codifié. C'est elle par exemple qui réalise l'équivalent de notre comparatif-superlatif. *stavya* désigne ainsi, avec un « a » court médian, « celui qui est digne de louanges », mais avec un « a » long, « celui qui doit nécessairement et absolument être loué ».

La supériorité de la flexion ne tient donc pas au caractère originaire que fantasmaient Schlegel et les romantiques (pour eux, les langues qui, comme le français ou l'anglais, ont perdu leurs déclinaisons, sont des langues dégénérées). Elle tient au fait que la flexion est un procédé économique. Dans le corps-à-corps entre des lois spirituelles complexes et centrifuges, et l'extrême pauvreté du matériau phonique que peut produire notre organe, le schème parfait est celui qui réalise des nuances de sens subtiles avec un minimum de moyens, qui fait, selon l'expression de Humboldt, « un usage illimité de moyens limités ». La perfection du schème tient donc à l'étendue des situations qu'il subsume, à son universalité pratique.

L'intérêt du schème comme *species*, c'est la transformation de toute rencontre potentielle en exercice normatif. Il est une règle prédéterminée qui s'applique « en toutes sortes de rencontres », pour reprendre le mot de Descartes⁵⁴. C'est cette universalité normative qui permet à Chomsky de faire entrer la forme humboldtienne dans la tradition de la linguistique cartésienne. Dans le *Discours de la méthode*, un moyen de distinction infaillible entre l'homme et l'animal ou entre l'homme et la machine, c'est la faculté productrice du langage. Le proto-langage animal n'est qu'un vulgaire mécanisme de stimulus-réponse. Les règles du langage humain ont au contraire une capacité d'adaptation ; et cette faculté d'adaptation vient du fait qu'elles ne sont pas des procédés mécaniques, mais des règles de production, des schèmes qui réussiront à instancier leur normativité, même lorsqu'ils rencontrent une situation qui n'est pas exactement adaptée à leur structure. Un exemple emprunté à la *Grammaire* de Port-Royal : Vaugelas observait qu'en théorie, on ne peut en français former une relative après un nom sans article (on dit *Il a été traité avec violence*, mais *Il a été traité avec une violence qui est tout à fait inhumaine*). Arnauld et Lancelot objecteront à ceci qu'il existe dans l'usage un très grand nombre d'exceptions. La relative n'étant pas une unité rigide, elle parvient à s'instancier même en l'absence d'article ; il suffit qu'existe dans la principale un élément qui puisse jouer, même indirectement, le rôle de détermination qui est normalement celui de l'article. C'est le cas avec les vocatifs (*Dieux, qui connaissez mes maux*), dans la négation exclusive (*Il n'est point d'injustice qu'il ne commette*) dans les comparatives éludées (*Il agit en roi qui sait gouverner*), lorsque le sujet sert de détermination (*Je suis homme qui ai bien vu des choses*).

Ce parallèle entre Kant et Humboldt sur le schématisme se heurte néanmoins à une objection. Les schèmes de Humboldt reproduisent certes une même forme et réussissent à l'adapter à toute sorte de rencontres ; mais leur universalité même tient, non pas à leur a priori logique, mais bien au contraire à leur nature a posteriori, au fait d'être matérialisés extérieurement pour devenir une habitude, un réflexe.

54. [*Discours de la méthode*, VI]

Les formes du caractère externe s'imposent comme contraignantes à l'homme parce qu'elles sont extériorisées comme schème phonique ; l'homme est face à son langage comme le sculpteur devant une œuvre qu'il peut amender, reprendre et préciser. Or on sait à quel point Kant dévalorisait toute connaissance acquise par le par cœur, ou par simple associativité empirique. Le seul apprentissage digne de ce nom est celui qui suit l'ordre rationnel de la connaissance établi par l'Analytique ⁵⁵.

A rebours, dans l'histoire linguistique, le schème ne se présente que rarement comme un acte du schématisme ; il finit par ne plus être qu'un réflexe, application automatique et généralisée dont les locuteurs ne perçoivent souvent même plus le sens. Un exemple bien connu est l'origine de la formation adverbiale en français. Le latin impérial avait pris l'habitude de noter l'intention avec une tournure qui ajoute un adjectif à l'ablatif de *mens* (*iniqua mente*, *minitanti mente*). Dès le 6^{ème} s., les latinistes commencent à faire la soudure entre les deux termes, et l'ancien français naissant reprendra cette forme pour générer les adverbes en « -ment », mais dans un sens beaucoup plus vague (pour signifier la manière au sens large) ⁵⁶.

Or cet exemple illustre parfaitement à quel point l'universalité du schème linguistique semble s'écarter du modèle critique, par deux grands paramètres :

- Un principe de non-conscience, par lequel les locuteurs reproduisent certaines propriétés, même après avoir perdu toute idée de leur fonction originelle. Il se dévoile ici dans le fait que le féminin du *mens* latin s'est maintenu dans le français. Jusqu'au 15^{ème} s., on dit *joliment*, et les tout premiers grammairiens du français rajoutent symptomatiquement la marque du féminin (le -e final) à des adjectifs dont ce n'était pas la forme étymologique (*tali mente* a donné *tellement* ; même logique pour *fortement*, *cruellement*, etc.) ;
- Une dynamique d'automatisme. En linguistique, l'universalité d'un schème semble être fonction de sa mécanisation. Pour reprendre notre exemple : parce que le latin l'utilisait au sein d'un procédé syntaxique clair, il ne pouvait accoler au *mente* qu'un adjectif. L'ancien français au contraire, ayant réduit le « -ment » au statut de vulgaire suffixe, peut l'appliquer à n'importe quelle classe : aux indéfinis (*aucunement*, *autrement*), aux participes présents (*erramment*, *suivantement*), aux adverbes (*ensiment*, ancêtre de notre *ainsi*) ou même aux locutions toutes faites (*sifaitement*).

C'est tout le paradoxe du schème pratique qu'il semble gagner en efficacité et en universalité à l'instant même où il cesse d'être usité de manière consciente. C'est quasiment le contraire mot à mot du propos de la Déduction transcendantale. Dans cette dernière, on le sait, le propre du schématisme est de déterminer le sens interne dans la suite précise d'une action ; et c'est dans la suite de cet acte, dans l'attention, que le sujet accède à la conscience de lui-même.

Mais là encore, si Humboldt est infidèle à la lettre de Kant, peut-être est-ce pour rester fidèle à l'esprit même. Et ce, sur deux points majeurs :

- Kant lui-même développe une théorie des pathologies de l'entendement. Il reconnaît sa nature impérialiste : elle est la faculté qui, par sa définition même, est « incapable de se fixer des limites » ⁵⁷ ;
- Mais la vérité du principe de non-conscience est à chercher ailleurs. Au niveau du caractère externe, soutient Humboldt, il n'y a pas de choix volontaire ; ce qui est actif, libre et créatif, c'est la force même de dérivation linguistique. L'acte premier est l'acte d'un Moi transcendantal qui n'a pas d'objet déterminé, qui est pure extériorisation. Tout élément réflexif-analytique est nécessairement non-libre, comme envers de cet acte pur. Le schème fonctionne inconsciemment justement parce qu'il est ajusté au principe interne, à l'esprit originel d'un peuple, forme première qui met en branle la totalité de l'édifice.

En somme, le sujet n'a pas un plan préconçu de ce qu'il crée ; les premiers locuteurs sanscrits n'ont pas voulu explicitement créer la flexion ; ils ont laissé jouer leur force de dérivation et d'imagination, et cette diversité créée s'est, presque par miracle, révélée adéquate à une idée de la raison. Aussi la vérité des schèmes est-elle paradoxalement à chercher dans une théorie du symbole.

55. [Anthropologie, Ak, VII, 181 sq.]

56. [Précis d'ancien français. Morphologie et syntaxe, sous la direction de Joly Geneviève, Armand Colin, 2018]

57. [Ak, III, 203-204]

1.3.3 Vers la théorie goethéenne du symbole

Car si le schème est réservé aux fonctions syntaxiques, en ce qui concerne les aspects plus arbitraires du langage (phonétique, lexique), Humboldt est forcé de recourir à l'hypothèse d'une dérivation symbolique. Aucune règle de morphologie ne pourra expliquer pourquoi une langue choisit a priori tel son pour exprimer telle nuance de sens.

Or il n'est pas insignifiant ici que Kant lui-même ait constamment dévalorisé l'usage linguistique du symbole. L'*Anthropologie* notamment rabaisse le *Symbol* au profit du *Charakter* :

Les formes des choses (intuitions), pour autant qu'elles ne servent que de moyens de représentation par concepts, sont des symboles [...] Les caractères ne sont pas des symboles ; car ils peuvent être aussi des signes purement médiats (indirects), qui, par eux-mêmes, ne signifient rien et, au contraire, ne mènent aux intuitions que par le chemin de l'association, et par ces intuitions, aux concepts. Aussi faut-il opposer la connaissance symbolique non point à la connaissance intuitive, mais à la connaissance discursive où le signe (caractère) n'accompagne le concept qu'à titre de gardien (*custos*), pour le reproduire à l'occasion. La connaissance symbolique ne se situe donc pas à l'opposé de la connaissance intuitive (par intuition sensible), mais de la connaissance intellectuelle (par concepts) [...]

Quiconque ne peut avoir d'autre expression que symbolique ne dispose encore que de peu de concepts de l'entendement, et l'avantage, si souvent admiré, de la vivacité de représentation que les sauvages font entendre dans leurs propos n'est qu'indigence en concepts et, par suite, en mots pour les exprimer : lorsque le sauvage d'Amérique déclare : « Enterrons la hache de guerre », il veut dire à peu près : Faisons la paix, et, de fait, les chants anciens, d'Homère à Ossian, ou d'un Orphée jusqu'aux prophètes, ne doivent le brillant de leur diction qu'au moyen d'exprimer leurs concepts.

C'est exaltation que de donner (avec Swedenborg) les phénomènes réels du monde, offerts aux sens, pour pur symbole d'un monde intelligible dissimulé dans la réserve.

Gestalten der Dinge (Anschauungen), so fern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind Symbole [...] Charaktere sind noch nicht Symbole: denn sie können auch bloß mittelbare (indirekte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; daher das symbolische Erkenntnis nicht der intuitiven, sondern der diskursiven entgegengesetzt werden muss, in welcher letzteren das Zeichen (Charakter) den Begriff nur als Wächter (custos) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduzieren. Das symbolische Erkenntnis ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellektuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt. [...]

Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung, welche die Wilden in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armut an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken; z. B. wenn der amerikanische Wilde sagt: "Wir wollen die Streitaxt begraben", so heißt das so viel als: Wir wollen Friede machen, und in der Tat haben die alten Gesänge vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten das Glänzende ihres Vortrags bloß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Swedenborg) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligiblen Welt ausgeben, ist Schwärmerei.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

[Ak, VII, 191-192]

En somme, plus le signe est immotivé et arbitraire, et plus on approche de la pensée conceptuelle. Le rapport onomatopéique dont parlait Condillac, c'est le niveau zéro du langage et de la pensée. Le langage conceptuel parfait, c'est le langage transcendantal au sens que la linguistique structurale donnera à ce terme, celui où les unités linguistiques n'ont aucune valeur référentielle propre, et n'ont d'autre sens, que leur position dans une structure.

En linguistique, Kant est un classique, un héritier affirmé des traditions françaises ; le langage idéal est un langage transparent, qui a éliminé toute forme de cratyisme, tout comme le criticisme élimine toutes

les apparences transcendantes. D'où le mépris pour les premiers feux du symbolisme romantique avec Swedenborg ; d'où cette irrévérence marquée à l'égard de la poésie archaïque, caractéristique de l'époque (les premières traductions du *Nibelungenlied* se heurtèrent au mépris affiché des intellectuels – Goethe – et à celui de la Cour – Frédéric II s'amusait de cette vieilleries gothique, qui, selon lui « ne valait pas une pincée de poudre »).

Humboldt hérite de sa jeunesse berlinoise le même ethos. C'est pourquoi, dans sa théorie explicite du symbole, il s'en tient à la lettre kantienne, qui définit ce dernier comme procédé analogique. Le premier acte de réflexion qui va de l'intuition au concept sera nécessairement totalement arbitraire ; mais l'application de cette même méthode réflexive à d'autres objets lui conférera une généralité conceptuelle. En soi, il n'y a aucun lien entre la constitution républicaine et l'organisme vivant ; mais il y a une nécessité dans le fait de déduire, de cette première image, une comparaison entre la monarchie absolue et un objet mécanique comme le moulin à bras⁵⁸.

Humboldt utilise ce procédé analogique à deux niveaux :

- Les choix phoniques signalent une dérivation analogique encore nimbée d'empirisme : l'homme a sélectionné originellement un son qui a sur le sens auditif un effet semblable à celui que l'objet ou le concept référent a sur l'âme. C'est ainsi, remarque Humboldt, que les occlusives ont servi à exprimer les idées de consistance et de fermeté (*stehen, stetig, starr*), les voisées, au contraire, ce qui est instable et changeant (*wehen, Wind, Wolke, Wunsch*) ;
- Inversement, les choix lexicaux témoignent d'un niveau supérieur d'analogisme. En soi, la désignation conceptuelle d'un signifié donné n'a rien de nécessaire. Plusieurs mots permettent de désigner l'éléphant en sanscrit, soit comme « celui qui boit deux fois », « celui qui a deux défenses », « celui qui a une grande main »⁵⁹. Mais cet arbitraire s'annule lorsqu'on crée les signifiés en fonction d'une même règle analogique. Ce n'est pas pour rien que, dans les langues indo-européennes, les différentes facultés de l'esprit ont été désignées par dérivation analogique à partir des différents modes de la préhension⁶⁰ : *Vernunft* est un dérivé de *nehmen* ; *verstehen* et *understand* ont une même racine germanique qui renvoie à un terme militaire (originellement « faire front, encercler, avoir sous son contrôle »). Et quand Hegel fait l'usage que l'on sait de la racine *greifen* derrière *Begriff*, il ne s'agit que d'un cas limite du procédé d'auto-affection propre à la forme humboldtienne, par lequel un choix terminologique a priori assez élémentaire, oriente la pensée dans des perspectives inexplorées

Le mode de dérivation symbolique à partir de l'idée est donc forcément arbitraire dans les premières instances ; mais sa généralisation lui donne une nécessité et une logique propre.

C'est d'ailleurs exactement ainsi que Kant explicite la structure de l'Idée esthétique dans l'Analytique du sublime⁶¹. Il est deux manières pour le génie d'atteindre à la profondeur connotative, à cette densité intellectuelle indéterminée qui fait le plaisir symbolique. La première est purement arbitraire ; c'est le procédé allégorique qui représente une idée par une intuition (Zeus par l'aigle). C'est le moment de l'imagination, du libre jeu dans l'esprit de l'artiste. Mais ce libre jeu ne peut être une pure fantaisie subjective ; il doit exhiber la profondeur organique de l'idée. Aussi le moment le plus important du symbolisme, c'est le second moment, celui de la dérivation analogique. Car c'est alors seulement que se trouvent exhibées, à travers la présentation empirique de l'idée, des nuances conceptuelles que même la pensée la plus profonde n'aurait peut-être pas saisies. Pour embrasser toutes les nuances de la dialectique de la raison pratique (le problème du lien entre vertu et bonheur), il suffit, dit Kant, de symboliser la vertu par une aurore ; car en elle se déploie toute une série de sèmes qui renvoient aux concepts qui ont permis la résolution l'antinomie de la raison pratique ; l'aurore est une promesse, mais encore incertaine ; en cela elle symbolise les doutes subjectifs face aux postulats de la raison pratique sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. C'est en sens plus profond, au-delà du simple modèle analogique, que Kant lui-même pense l'institution du lexique : le célèbre §59 sur le beau comme symbole de la moralité cite l'exemple du locuteur allemand qui utilise *fliessen* au sens de « découler d'un raisonnement » ou *Grund* au sens de « raison », de « principe »⁶².

58. [Ak, V, 352]

59. [GS, VI, 89-90]

60. Humboldt appelle ce procédé général « l'affinité terminologique » [GS, VI, 99]

61. [*Kritik der Urteilskraft*, §49, Ak, V, 316]

62. [*Kritik der Urteilskraft*, §59, Ak, V, 352]

En cela, Kant sera, sans doute à ses dépens, le père de la théorie romantique du symbole. Les figures du *Sturm und Drang*, notamment Goethe, dont Humboldt est très proche dans sa jeunesse, s'autoriseront à puiser dans le corpus kantien, mais pour aller bien au-delà dans le mysticisme et la religiosité. C'est interprétant Kant *fortissimamente* que Goethe crée sa célèbre distinction du symbole et de l'allégorie⁶³. L'allégorie est un signe immédiatement déchiffrable et lisible terme à terme (la Justice est représentée les yeux bandés pour signifier l'impartialité, et avec un glaive pour représenter l'inflexibilité de la loi), qui n'apporte rien en termes cognitifs : « [Dans le cas du symbole au contraire], il s'agit de parvenir à des idées qu'on ne connaissait pas auparavant, qui même resteront à tout jamais inconcevables et inaccessibles à l'état séparé [...] comme par exemple celles qui alimentent l'aspiration poétique. [...] Le symbole a la propriété de convier et de contraindre l'esprit à séjourner auprès de la représentation et du représenté et de s'enfoncer dans leurs échanges incessants, tandis que l'allégorie, une fois trouvée l'idée médiatrice, ne suscite plus, à la manière d'une énigme résolue, qu'admiration froide ou délectation superficielle liée au charme et à la grâce de la figure »⁶⁴. Le symbole goethéen, bien plus qu'une analogie, est une fenêtre ouverte sur la profondeur spirituelle de l'être ; il est « présentation vivante et instantanée de l'inconnaissable »⁶⁵.

En somme, Goethe s'autorise à interpréter sélectivement la *Critique de la faculté de juger*. La méthodologie du symbole, sa nature analogique, est clairement dévalorisée, ravalée au rang de l'allégorie technicienne ; inversement, de la théorie du génie et de l'idée esthétique, il extrait une interprétation quasi-mystique du rapport symbolique.

C'est toute la spécificité de Humboldt dans son époque qu'il refuse d'aller aussi loin, et reste fidèle au criticisme. Aussi se tient-il à égale distance de cette théorie mystique de la désignation chère aux romantiques, et de l'idée d'un pur arbitraire du lien signifiant-signifié qu'on retrouvera plus tard dans le saussurianisme.

*

Chomsky emprunte à F. Jacob cette remarque suggestive⁶⁶ : là où l'observateur voit deux espèces animales totalement différentes, la biologie de l'évolution ne voit qu'une distinction de surface, celle d'une microscopique mutation ayant eu lieu à un moment reculé de l'évolution, insignifiante a priori, mais qui, par processus cumulatif, a fini par donner deux formes vivantes absolument séparées. Or le même raisonnement, dit Chomsky, doit s'appliquer à la diversité des langues humaines ; l'immense différence que nous observons aujourd'hui entre langues nationales n'a sans doute été causée, *ab origine*, que par d'infimes variations dans les structures syntaxiques ou lexicales. Le choix premier était contingent ; mais sa réplication lui a donné le statut d'une nécessité. A plusieurs reprises, Humboldt va jusqu'à comparer le langage humain tout entier à un symbole ; il nous met en effet en présence de l'infinité de l'être et de la pensée, et ce grâce à un nombre fini de propriétés et de moyens⁶⁷. C'est pourquoi les frères Schlegel se fourvoient lorsqu'ils croient retrouver les tréfonds originaires du *Volkgeist* allemand dans le détail de la grammaire sanscrit. A l'origine, il n'y a jamais qu'une *Anstoß*, un moment de l'expressivité, une ekstase première qui n'est jamais qu'abstraite et générale dans son a priorité même. On ne saurait affirmer qu'un schème intonatif originel contient toute une *Weltanschauung*, même sous la forme d'une simple potentialité, d'un simple en-soi. Il n'acquiert sa pleine détermination de vision du monde propre que dans son déploiement structuré, dans la vie qui l'érige, par réplication et accumulation, au statut d'un *organisme*.

63. [Goethe, *Über die Gegenstände der bildenden Kunst*; 1798]

64. *Die Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* [GS, III, 216].

65. [Goethe, *ibid.*]

66. [N. Chomsky, *ibid.*]

67. [GS, VI, 99]

2 Concept d'organisme

La langue d'un peuple se déploie à partir d'une impulsion première ; elle progresse à travers les nervures d'un schème premier. Elle ne saurait suivre la continuité simple de lois mécaniques ; elle doit être ce retour en elle-même, cette totalisation intérieure qui définit l'organisme.

Or dans les années 1820, se référer à Kant pour une pensée organiciste paraît au mieux incongru. La théorie linguistique a perdu de vue depuis longtemps les mises en garde antifinalistes de la troisième *Critique* ; elle est retombée dans les deux extrémités d'où le maître de Königsberg avait espéré tirer la connaissance d'entendement. C'est d'un côté l'organicisme technicien et formaliste, celui de Bopp, qui prétend étudier une langue comme le naturaliste dessine les réseaux internes d'un animal ; la finalité est ici réduite à une simple correspondance intérieure ; c'est la mécanique classique, mais rétrécie à un espace fini ; c'est, comme l'a noté Cassirer⁶⁸, l'équivalent en linguistique du mot célèbre de Cuvier : apportez-moi une plume fossilisée, et je déduis tout l'organisme de l'animal : « La forme de la dent entraîne la forme du condyle, celle de l'omoplate, celle des ongles, tout comme l'équation d'une courbe entraîne toutes ses propriétés »⁶⁹.

A rebours, la grande théorie romantique conçoit la langue nationale comme un organisme au sens fort ; elle est l'immanence d'un esprit national, qui donne à toute la production littéraire (savante et populaire) une structure inimitable ; la force de cette immanence est telle que, chez A. Schlegel par exemple, l'œuvre de chaque grand écrivain, voire même chaque poème, chaque épopée, reproduit en miniature le concept national : dans une pointe laconique, Schlegel allait jusqu'à dire que tout ce qui a été écrit d'Homère jusqu'à Plutarque forme « un seul et unique poème »⁷⁰.

Surpasser ces deux dérives grâce à l'organicisme kantien, c'est pour Humboldt une tâche d'autant plus périlleuse qu'une autre démarche philosophique, d'une tout autre ampleur, s'applique au même moment à faire s'auto-supprimer ces deux moments, à faire s'entre-détruire la connaissance d'entendement et le formalisme classique d'un côté, et l'exaltation romantique de la différence de l'autre ; il s'agit bien sûr de l'idéalisme absolu.

2.1 Un organicisme concurrent : l'idéalisme absolu

2.1.1 *Aufhebung* de la différence romantique

Hegel, s'il connaissait parfaitement les grands textes de l'anthropologie et de la linguistique romantique, ne dissimulait pas son mépris pour les excès nationalistes et subjectivistes de cette littérature. C'était après tout pour cette raison même qu'Altenstein et Humboldt l'avaient appelé à Berlin en 1818, pour faire contrepoids dans la jeunesse estudiantine à l'exaltation démocratique du *Volk* allemand héritée des *Reden an die deutsche Nation*, aux dangereuses suscitations de Fries, devenu le héros de la jeunesse radicale depuis sa participation à la fête de la Wartburg.

Car avant même qu'il ne commence en 1822 le grand cours sur la *Philosophie der Weltgeschichte*, la position de Hegel est claire. Une culture nationale n'a de forme qu'en ce que le concept universel se réfléchit à travers elle. L'organicité que le linguiste croit reconnaître en elle, c'est la ruse du concept qui s'empare de la mécanicité logique de la langue comme d'un moyen, la « laisse à sa place s'user extérieurement au travail, l'abandonne au broyage, et se conserve ainsi, en s'abritant derrière elle »⁷¹. La culture d'un peuple ne saurait être pensée comme une structure plane, uniforme et close sur elle-même comme l'est un organisme vivant. Il faut au contraire voir en elle une organisation étagée, dont la nervure centrale est un moment particulier de la vie de l'esprit, qui se déploie certes dans une unité organique, mais une unité

68. [Ernst Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie, Festschrift für Paul Hensel*, Greiz, 1923, pp. 105-27] ; Cassirer remarque que les grands penseurs romantiques du langage se sont logiquement opposés à cet organicisme purement structural, à cette sorte de mauvais structuralisme avant l'heure ; c'est, dit-il, le sens du soutien de Goethe à G. Saint-Hilaire contre Cuvier dans la querelle des analogues, où Cuvier défendait l'idée que la structure d'un corps animal est d'abord déterminée par ses besoins, non pas par un plan idéal intérieur.

69. [Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes, 1812].

70. [Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, 1802].

qui en mûrissant développe les conditions de sa propre suppression dialectique. Dans ce déploiement, la détermination qu'a choisie l'esprit se dévoile comme incapable d'accueillir l'universel, « lequel, par suite, le fait éclater, parce qu'il ne peut se constituer, à même cet universel, comme sujet, qu'il ne peut faire de lui son prédicat »⁷² ; dans cet éclatement, toute détermination finie qui accueille provisoirement l'esprit se dévoile comme ayant un destin. Rien n'est donc plus opposé à la démarche hégélienne que le travail par lequel les Grimm recueillent pieusement à travers toute l'Allemagne tous les détails lexicaux ou phonétiques de chaque dialecte, pour construire ce qui sera le *Deutsches Wörterbuch*. La réhabilitation de la différence est en effet un lieu de la philosophie du langage romantique ; c'est la volonté de faire revivre les langues mineures, les langues des Etats vaincus et colonisés (notamment amérindiennes), langues régionales (Humboldt est l'un des pères du revivalisme basque). Or pour l'idéalisme absolu, cet aplanissement réduit la culture d'un peuple à ce qu'elle a de non-vrai ; il ne procure pas un organicisme, le développement autour d'un concept libre et vivant, mais une immanence interne, celle d'une âme noyée dans ses propres déterminations.

Or cette hostilité de Hegel à la linguistique romantique trouvera justement sa pleine expression dans une polémique particulièrement dure avec Wilhelm von Humboldt. En 1826, retiré de la politique, ce dernier fait paraître la première traduction allemande de ce chef d'œuvre de l'hindouisme philosophique qu'est la *Bhagavad-Gîta*. Dans ce travail, Humboldt reste fidèle à la théorie romantique de la différence. La pensée indienne n'a pas à être ramenée à un canon ou à un critère occidental ; le traducteur, dans la lignée de Schleiermacher, doit essayer de rendre l'esprit indien dans la langue allemande. On sait qu'à l'âge classique, pour les grands traducteurs de Port-Royal par exemple, cette question du transfert entre *Volksgeister* ne se posait pas ; on traduisait des structures logico-syntaxiques universelles ; le respect pointilleux du texte original ou l'attention aux spécificités d'un esprit ou d'une culture était un non-problème. Arnauld d'Andilly, lorsqu'il traduit les *Confessions*, ne recule pas devant l'ajout d'une phrase entière, totalement absente de l'original, si cette phrase est nécessaire pour reconstituer la trame logique ou narrative face à un texte trop elliptique. Or ce sont justement là les procédés même que condamne Humboldt comme théoricien de la traduction ; on a vu toute l'attention qu'il porte à la non-universalité des structures logiques, au fait que cette diversité ne peut être ramenée au paradigme de la déficience par rapport à une règle universelle. Lorsque la langue étrangère semble obscure, syntaxiquement fautive, elliptique ou vague, ce défaut même a un sens et exprime une différence spirituelle :

L'obscurité que l'on trouve parfois dans les écrits des Anciens [...] provient de la brièveté et de l'audace avec lesquelles, en dédaignant des conjonctions intermédiaires, des pensées, des images, des sentiments, des souvenirs et des pressentiments, issus d'une âme profondément remuée, sont alignés les uns après les autres. A mesure que l'on se projette en pensée dans l'ambiance du poète, de son époque, des personnages qu'il introduit, elle disparaît peu à peu et une grande clarté la remplace. Une partie de l'attention doit être aussi consacrée à la traduction : ne pas exiger que ce qui est gigantesque et inhabituel dans la langue originale soit facile et instantanément saisissable dans la traduction.

Die Dunkelheit, die man in die Schriften der Alten manchmal findet, [...] entsteht aus der Kürze und der Kühnheit, mit der, mit Verschmähung vermittelnder Bindsätze, Gedanken, Bilder, Gefühle, Erinnerungen und Ahnungen, wie sie aus dem tief bewegten Gemüthe entstehen, an einander gereiht werden. Sowie man sich in die Stimmung des Dichters, seines Zeitalters, der von ihm aufgeführten Personen hineindenkt, verschwindet sie nach und nach, und eine hohe Klarheit tritt an die Stelle. Einen Teil dieser Aufmerksamkeit muss man auch der Übersetzung schenken; nicht verlangen, dass das, was in der Ursprache erhaben, riesenhaft und ungewöhnlich ist, in der Übertragung leicht und augenblicklich fasslich sein solle.

Aeschylus Agamemnon metrisch übersetzt

[GS, VI, 133-134]

Que chaque différence soit un moment de l'absolu, que cet absolu soit l'infinie diversité variée, sans hiérarchie, voilà qui rapproche davantage la linguistique romantique de la monadologie que de Hegel. Or ce dernier rédigea justement un article critique sur la traduction de la *Bhagavad-Gîta* par Humboldt⁷³, où il dissimule sous des politesses contraintes une hostilité de principe ; la fidélité pointilleuse à laquelle se

71. [WL, III, p. 256]

72. [WL, III, p. 216]

tient Humboldt, son refus de toute hiérarchisation, n'est en fait qu'un défaut de puissance philosophique ; il s'attache à la lettre parce qu'il n'a pas vu l'esprit ⁷⁴.

Car n'en déplaise à la fascination romantique et indo-européaniste pour le sanscrit, la philosophie de l'Inde ancienne n'est qu'un moment de la vie de l'esprit, et un moment précoce, encore à peine développé et concrétisé. La place propre de la pensée orientale dans l'hégélianisme, ce sont les toutes premières pages de la *Grande Logique*, l'être éleatique manifesté comme lumière pure, qui dans son indistinction interne, est tout aussi bien nuit pure, néant pur. C'est encore l'âme de la *Philosophie de l'esprit*, l'immanence de l'esprit qui se noie dans chacune de ses déterminations. Le principe de la philosophie hindoue n'est rien d'autre qu'une « inertie parfaite, anéantissement de toute sensibilité et de tout vouloir » ⁷⁵. Cet esprit a donc immédiatement en lui la contradiction qui est sa suppression dialectique ; c'est en vain que Humboldt cherche à retenir ensemble des éléments qui ne tiennent qu'artificiellement, puisque leur vérité, c'est l'avenir de l'esprit, c'est l'Occident. S'ensuivent des dizaines de pages où Hegel prend systématiquement le contrepied des choix de traduction et des interprétations d'Humboldt. Ce dernier en a gardé un fort ressentiment ; il écrit à F. Gentz « Je ne puis nullement approuver la longue recension que Hegel m'a consacrée. Elle mêle philosophie et fable, authentique et inauthentique, antique et moderne. Quelle sorte d'histoire philosophique cela peut-il donner ? Mais toute la recension est aussi dirigée contre moi, quoique de façon dissimulée, et part clairement de cette conviction que je suis tout autre chose qu'un philosophe » ⁷⁶.

Humboldt est pourtant cité à de nombreuses reprises dans le corpus hégélien, mais le plus souvent à contre-emploi ; Hegel arrache des travaux du linguiste des exemples ou des raisonnements pour leur faire dire exactement l'inverse de ce que leur auteur entendait dire. Pour saisir ce qu'a de spécifique l'organicisme humboldtien dans la conjoncture des années 1820, où Hegel domine la scène philosophique, il nous faut donc suivre plus en détail la suppression dialectique qui fait sombrer la linguistique romantique dans le corpus hégélien de la maturité, notamment dans l'*Encyclopédie* et dans la *Grande Logique*.

2.1.2 L'esprit absolu et sa culture - Moment de l'extériorisation

Pourtant, l'idéalisme absolu, dans sa pensée des structures logiques du langage, suit a priori un chemin parallèle à celui de la linguistique romantique ; il est lui aussi ce refus d'accorder aux formes logiques et aux objets mathématiques le statut d'*ens realissimum* que leur conférait l'ancienne *metaphysica specialis*, comme êtres absolument existants, être des êtres, formule absolue de la totalité du réel. La seconde édition du tome I de la *Grande Logique* s'ouvre, dès la première page de sa préface, sur une polémique contre le logicisme de Port-Royal et la réduction du langage au paradigme quantitatif et formel ⁷⁷. Dans le mouvement du concept qui doit se faire lui-même son propre but, dans le développement ultérieur de l'esprit qui doit culminer dans le discours philosophique, discours de l'être par excellence, le concept doit certes assumer des formes quantitatives, mais justement pour les supprimer dialectiquement. La *Grande Logique* abonde en attaques virulentes contre toute tentative de réduction mathématisante du discours, que ce soit le rêve leibnizien d'une langue hiéroglyphique ⁷⁸, les réductions logiciennes du langage par Euler ⁷⁹, l'expression de la pensée par les nombres projetée par Pythagore ; on cite ce dernier passage, car il est le plus célèbre :

73. [Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1826]

74. Sur le détail de cette polémique Hegel-Humboldt, voir [J. Quillien, « Humboldt et l'Orient. Confrontation des interprétations de Humboldt et de Hegel de la Bhagavad-Gita », *Les Études philosophiques*, 113, 239-258]

75. [Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 109]

76. Lettre du 1^{er} mars 1828, citée et traduite par [J. Quillien, *ibid.*] [202F?]

77. Nous citons en règle générale l'édition originale de la *Wissenschaft der Logik*, c'est-à-dire pour le tome I, l'édition Schrag de 1812. Par exception ici, il s'agit de l'édition Cotta, l'édition remaniée du tome I de 1832 (en l'occurrence les pages 10-11).

78. [WL, III, p. 143-144 ; EPW, §459]

79. [WL, III, p. 61]

Du fait de l'indifférence de ce qui est lié à l'égard de la liaison à laquelle manque la nécessité, la pensée se trouve ici [dans son expression réductrice logico-mathématique] dans une activité qui est, en même temps, l'extrême aliénation d'elle-même, dans l'activité pleine de violence qui consiste pour elle à se mouvoir dans l'absence de pensée et à lier ce qui n'est susceptible d'aucune nécessité. Car l'objet, le nombre, est seulement la pensée, et l'abstraite pensée, de l'extériorité elle-même. [...] Elle n'est que la pure pensée de l'aliénation de la pensée. [...] En tant que, alors, la pensée dépose ses déterminations dans cet élément [le nombre], elles viennent, en raison de la nature qui a été considérée de cet élément, immédiatement tomber, en son sein, dans l'absence de concept ; on encore, les pensées deviennent au-dedans de lui, en tant qu'il est sans pensée, quelque chose qui est sans pensée. Les pensées, ce qu'il y a de plus vivant, de plus mobile, de conçu seulement dans la mise en relation, deviennent, dans un tel élément de l'être-hors-de-soi, des déterminations mortes, sans mouvement. Plus les pensées deviennent riches en détermination et en relation, d'autant plus embrouillée, d'une part et plus arbitraire et vide de sens, d'autre part, devient leur exposition dans des nombres.

Um der Gleichgültigkeit des Verknüpften gegen die Verknüpfung, der die Notwendigkeit fehlt, willen, befindet sich das Denken hier in einer Tätigkeit, die zugleich die äußerste Entäußerung seiner selbst ist, in der gewaltsamen Tätigkeit, sich in der Gedankenlosigkeit zu bewegen und das keiner Notwendigkeit fähige zu verknüpfen. Denn der Gegenstand, die Zahl, ist nur der Gedanke und der abstrakte Gedanke der Äußerlichkeit selbst. [...] Sie ist nur der reine Gedanke seiner eignen Entäußerung. [...] Indem nun das Denken seine Bestimmungen in dieß Element niederlegt, so fallen sie um der betrachteten Natur desselben willen, darin unmittelbar in die Begrifflosigkeit herab; oder die Gedanken werden in ihm als dem gedankenlosen, zu Gedankenlosem. Die Gedanken, das Lebendigste, Beweglichste, nur im Beziehen Begriffene, werden in diesem Elemente des Ausersichseins, zu toten, bewegungslosen Bestimmungen. Je reicher an Bestimmtheit und Beziehung die Gedanken werden, desto verworrener einerseits und desto willkürlicher und sinnleerer andererseits wird ihre Darstellung in Zahlen.

Wissenschaft der Logik – Das Sein

[I, p. 164 sq.]

Mais la *Grande Logique* fournit, au surplus de la critique de cette réduction mathématisante, une généalogie de cette erreur. C'est une constante de la dialectique hégélienne que l'*Entäußerung* porte en elle ce procès d'inversion, où le produit du processus dialectique s'autonomise, et agit à rebours sur ce qui l'a créé. Ici, l'être, après s'être supprimé dans ses déterminations de quantité et de mesure, s'est dévoilé comme essence, l'être qui a en propre d'être « indifférent à sa différence »⁸⁰. C'est là que l'illusion logiciste prend racine ; la forme autonomisée finit par apparaître comme un écrin vide, qui peut prendre n'importe quel contenu, comme lorsqu'on énonce le principe de non-contradiction comme une simple liberté pour remplir l'indéterminé *A* dans la forme :

$$\neg(A \wedge \neg A)$$

Mais la dialectique de l'être nous a fait voir la fausseté de cette approche : ce n'est pas la forme qui peut prendre n'importe quel contenu ; c'est le contenu qui a une forme. L'activité du concept réfléchie en elle-même procure un contenu, mais en ce qu'elle est non-réfléchie en elle-même, elle donne l'existence extérieure indifférente au contenu, la forme du composé hylémorphique, qu'on a tort d'autonomiser en ignorant que le contenu a déjà, en soi, cette même forme.

La dernière grande figure du formalisme logicien et linguistique sera la connaissance analytique. Dans l'expression embryonnaire de l'impulsion qui anime le concept, seule l'extériorité de la forme a été supprimée ; celle du contenu demeure ; l'objet est encore donné ; il a la même nature que la pensée, mais se présente encore comme extériorité, comme un « problème »⁸¹, au sens du problème d'algèbre. La présentation logiciste de la pensée atteint ici son paroxysme, qui est aussi un paroxysme d'artificialité ; le concept décompose ce qu'il a lui-même produit antérieurement dans le processus logique ; c'est là toute la vanité du *mos geometricum* spinoziste.

80. [WL, I, p. 333]

81. [WL, III, p. 317]

Ainsi se clôt la généalogie du logicisme et du formalisme de la linguistique du 17^{ème} s. ; sa dynamique intellectuelle n'est qu'une histoire de surface, histoire parasitaire de la vie du concept. Il faut aller chercher ailleurs la source de la langue qui doit devenir, dans la dialectique de l'esprit, le discours de l'être. Dans ces premiers moments intellectuels de la déduction du langage, Hegel reste encore dans la voie du romantisme.

Reprenons donc la *Philosophie de l'esprit* (dans sa forme canonique au sein de l'*Encyclopédie*) en son moment premier, celui de l'âme, l'esprit enfermé dans la fluidité de son contenu, noyé dans chacune de ses déterminations. La première forme embryonnaire de libération par rapport à l'immanence, la première forme d'extériorisation, c'est paradoxalement, comme chez Rousseau, comme chez Humboldt, une pensée de l'extase orale, une théorie du « cri »⁸².

Dans la vague agitation intérieure qui anime l'âme naturelle, toute extériorité se doit d'être résorbée. L'approfondissement du monde intérieur se fait ainsi selon un double mouvement : intériorisation de l'extériorité ; extériorisation de l'intériorité. Le premier moment donne le complexe sensori-moteur, mais aussi, ce qui est déterminant pour nous, la première théorie hégélienne du symbole. En cela, l'idéalisme absolu balaie d'un revers de main l'approche goethéenne, les exaltations de Novalis sur le symbole comme incarnation de l'absolu spirituel. Le symbole est pour Hegel la forme la plus grossière du langage ; cette associativité des sensations, que les poètes romantiques révéleront comme une marque de génie, c'est en fait la fluidité interne d'un contenu sans nécessité, le niveau inférieur de l'esprit encore immanent qu'est l'âme. C'est là la première pierre d'achoppement entre Hegel et les romantiques, déterminante parce qu'elle va être une constante de toute la pensée hégélienne de la langue : plus le signe est arbitraire, plus il témoigne d'un haut degré de liberté de l'esprit.

Le second moment de cette dialectique de l'âme, l'extériorisation de l'intériorité, fonctionne dans le sens contraire ; une suscitation extérieure oblige l'immanence à se déterminer, même de manière encore vague. Une circonstance provoque chez moi la honte ; la contradiction de mon existence comme phénomène et de mon devoir-être provoque une réaction totale de l'organisme qui tend au changement phénoménal externe (je rougis). Et la forme la plus haute de cette réaction, c'est le cri de joie ou de douleur, le premier proto-langage. Dans le rire de la comédie ou dans les larmes de la tragédie, l'âme, dit Hegel, fait sa première expérience de la *Verstellung* ; elle voit l'action se retourner contre elle-même, soit qu'un but vain soit broyé par les circonstances (le trompeur trompé), soit que des buts substantiels se détruisent l'un l'autre (le choix d'Antigone). Le cri est cette réaction cathartique par lequel l'esprit rétablit son égalité avec lui-même, affirme son indépendance à l'égard d'un contenu vain, qu'il abandonne au broyage. N'en déplaise à la fascination romantique pour la pureté du cœur, pour le caractère originaire de l'intériorité, c'est l'extériorisation qui seule a un sens et une valeur, face à une intériorité qui est encore subjective et non-vraie. Le cérémoniel est plus vrai que le vague sentiment intérieur dont il est censé être l'extériorisation ; ce n'est pas en vain, note Hegel, que les Romains exigeaient des proches du défunt, lors des funérailles, des cris théâtraux et affectés, et jusqu'au recrutement d'acteurs professionnels.

Dans cette théorie du symbole et du cri, tous les axiomes de Humboldt et de la tradition romantique sont déjà renversés. La quête d'une originalité de l'âme du peuple, le culte de l'intériorité, la réhabilitation de l'oral, du langage populaire et vivant, et à rebours, la crainte d'une pétrification de la vie de la culture, l'obsession schlegéenne pour la corruption de la pureté de la langue nationale par les influences extérieures... Tout ceci, l'idéalisme absolu le balaie d'un revers de main et lui oppose cette simple évidence : l'esprit doit s'aliéner. Il doit accepter l'aliénation et se retrouver par-delà ce devenir-autre. Toute la dialectique du passage de la pensée dans une extériorité, dans un pour-soi, dans un langage, prendra le contrepied des options romantiques : primat de l'extériorité, réhabilitation de l'écrit face à l'oral, rejet du localisme et du populisme⁸³,... Réciproquement, les topoï langagiers, la normativité linguistique, les phénomènes d'agrégation et de sédimentation ; tout ce qui hérissait la poésie romantique redevient pour Hegel le moment nodal de la vie de la pensée libre.

82. Cette théorie du cri se trouve détaillée dans la longue addition au §401 que propose la *Grande encyclopédie* ; nous suivons ici le texte traduit par B. Bourgeois, dans son édition de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* (Vrin, 2006).

83. Dans les écrits de jeunesse, notamment dans la leçon sur la philosophie de l'Esprit d'Iéna de 1803-1804, on trouve certes affirmé qu'une langue n'existe « qu'en tant que langue du peuple ». Mais c'est au sens où Hegel condamne l'usage du latin pour les actes juridiques ou pour l'office, au nom de la clarté et du primat de l'intelligibilité ; les notions de langue d'un peuple, comme plus tard d'esprit d'un peuple dans les *Grundlinien*, peuvent difficilement être assimilées à leur équivalent herdérien, d'autant plus que Hegel critique Herder en termes violents dès sa prime jeunesse, dans *Glauben und Wissen*. Sur cette différence entre la conception hégélienne et herdérienne de la *Volkssprache*, voir la seconde partie de l'article [M. Bienenstock, « La lecture du journal selon Hegel : une sorte de prière du matin réaliste ? », *Archives de Philosophie*, 57,

C'est justement un tel phénomène de sédimentation qui annonce la suppression dialectique de l'âme : la théorie de l'habitude⁸⁴. Ici, la séparation-extériorisation n'est encore qu'une différenciation tâtonnante de l'immanence de l'âme d'avec chacun de ses vécus ; elle se rassemble comme l'universalité formelle abstraite face aux manifestations particulières de la vitalo-corporité. Sous sa forme la plus simple, c'est la faculté qu'a l'esprit de restituer cette universalité formelle par-delà l'engluement d'une détermination (Hegel cite l'endurcissement au froid ou à la faim). Mais cette abstraction formelle ne peut être une simple fuite devant la détermination ; elle doit avoir chaque déterminité auprès d'elle-même, pouvoir se mouvoir librement et comme insensiblement en chacune d'elle. Le premier exemple que donne Hegel, c'est ce moment nodal de l'histoire de l'homme où la station debout a cessé d'être un effort calculé pour devenir une habitude. Et le second exemple nous concerne directement ; c'est le musicien qui, par habitude, joue un morceau mécaniquement, sans même y penser. Dans cet acte, il est l'unité formelle, la subjectivité libérée, parce qu'il n'est plus noyé dans chacune de ses déterminations, mais les a auprès de lui-même comme moments de sa forme. Le musicien médiocre, celui qui n'a pas l'habitude de jouer, est justement celui qui bute sur chaque note, qui se demande à chaque moment ce qu'il va devoir faire au moment suivant. C'est là toute la violence du renversement qu'opère Hegel face aux romantiques ; ce qui semble a priori le moment du mécanisme le plus vide et le plus aliénant est en fait le moment de la liberté. Ce sera quasiment mot pour mot l'argument de Jean Paulhan dans *Les Fleurs de Tarbes* : les lieux communs, la structure des genres littéraires, les traditions langagières, en somme les cadres imposés par une langue et par une culture ; tout ce que les poètes romantiques et symbolistes percevaient comme un carcan à briser pour rétablir une pureté originelle de la voix ; ces contraintes extérieures sont en réalité plus vraies et plus libres que toutes les provocations de l'avant-garde. Le *topos* est le lieu de la liberté justement parce que l'âme s'y meut sans réfléchir, sans même en être consciente. Comme dans l'exemple de la station debout, à travers l'habitude, la vitalo-corporité est réduite au statut de vulgaire moyen de l'esprit ; c'est comme si on lui imposait de produire a posteriori l'unité abstraite de l'âme. De même que le pianiste entraîné est plus libre que le simple amateur, de même un propos qui se love dans des topoï, dans des habitudes rhétoriques, sera paradoxalement plus subjectif et intérieurement plus profond que toutes les prétendues langues du cœur ; l'acteur qui récite son texte est plus libre que l'individu du quotidien qui improvise en bégayant⁸⁵ :

no. 4, 1994, pp. 669-81]

84. [EPW, §410]

85. On sait que la tradition romantique et symboliste prendra l'exact contrepied de cette position : dans *Naissance de la tragédie*, le théâtre rhétorique d'Euripide marque le déclin de la tragédie, le dionysiaque phagocyté par l'apollinien.

[Dans la tragédie], le langage, pénétrant dans le contenu, cesse d'être narratif et le contenu cesse d'être un contenu représenté (imaginativement). C'est le héros lui-même qui parle, et le spectacle représenté montre à l'auditeur [...] des hommes conscients d'eux-mêmes, qui savent et savent dire leur droit et leur but, la puissance et la volonté de leur déterminabilité. Ces hommes sont des artistes qui n'expriment pas inconsciemment, naturellement et naïvement l'extériorité de leurs décisions et de leurs entreprises, comme le fait le langage qui, dans la vie effective, accompagne l'opération ordinaire ; mais ils extériorisent l'essence intérieure, démontrent le droit de leur action ; ils affirment avec réflexion et expriment d'une façon précise le pathos auquel ils appartiennent en le dégageant des circonstances contingentes et de la particularité des personnalités pour l'exposer dans son individualité universelle. Enfin, ce sont des hommes effectifs qui constituent l'être-là de ces caractères, des hommes qui personnifient les héros [...]. Comme il est essentiel pour la statue d'être faite par des mains humaines, aussi essentiel est l'acteur à son masque.

In Ansehung der Form hört die Sprache dadurch, dass sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu sein, wie der Inhalt, ein vorgestellter [zu sein]. Der Held ist selbst der Sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer [...] selbstbewusste Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit wissen und zu sagen wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Tun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewusstlos, natürlich und naiv das Äußere ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das Dasein dieser Charaktere sind endlich wirkliche Menschen, welche die Personen der Helden anlegen [...]. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu sein, ebenso wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske.

Phaenomenologie des Geistes

[CC-VII, B, c]⁸⁶

Cette réduction de l'âme au mécanisme (« l'habitude est le mécanisme du sentiment-de-soi ») va permettre à la pensée de poser la pleine autonomie de l'extériorité. Dans le face-à-face du sujet de son *Gegenstand*, l'esprit sait en son for intérieur qu'il est la totalité du réel ; il sait qu'il n'est pas que l'un des côtés du rapport objectal, mais « le rapport tout entier, la lumière qui se manifeste elle-même et manifeste encore un aliud »⁸⁷. Cependant, puisque cette identité est encore abstraite, non-développée en un mouvement intérieur précis, les déterminations du sujet obtiennent elles aussi une liberté et une autonomie, comme si elles étaient des êtres autonomes du sujet de la représentation. La pensée libérée comme objectivité a maintenant l'indépendance qui va faire du discours un objet social⁸⁸.

Dans ce moment de l'objectivation mécaniste, le concept se donne une extériorité, il laisse ses moments arrêtés dans une inertie pure, dans l'indifférence totale à l'égard les uns des autres. L'organicité est maintenue au niveau de la forme ; mais pour le contenu autonomisé, cette forme s'impose de l'extérieur, sans nécessité aucune. Le moment mécanique est justement à comprendre au sens de la mémoire mécanique (celle de la mnémotechnique de Lulle que Hegel cite pour la ridiculiser⁸⁹), de l'habitude, celle justement que nous avons rencontrée au terme de la dialectique de l'âme.

Le dépassement vient ici du constat que chaque objet autonome oppose à la légalité mécanique une résistance spécifique à sa nature. Il se rétablit comme « centre » et oppose son « élasticité » à la nécessité formelle et abstraite. Est implicitement visée ici la théorie classique de la loi, la loi physique bien sûr, mais aussi et surtout la loi telle que la pensent les révolutionnaires centralisateurs français. C'est là la tentative vaine d'une totalisation à partir d'une forme non-vivante, abstraite, qui ignore la résistance propre de chaque objet. Car du point de vue de l'esprit, ce que la mécanique écarte comme un simple « frottement », une simple circonstance extérieure au-delà de laquelle la loi serait valable *ceteris paribus*, c'est en réalité là l'essentiel. La totalisation doit se faire à partir de la centralité, de l'élasticité propre

86. Traduction de Jean Hyppolite chez Aubier (1941)

87. [EPW, §413]

88. Mais pour suivre cette dialectique de socialisation, il nous faut quitter l'*Encyclopédie* pour la *Grande Logique* ; il s'agit surtout ici d'un commentaire des moments du mécanisme et du chimisme dans le livre III, où surgit la question du langage comme problème autonome de celui des structures logico-analytiques.

89. [WL, III, p. 144]

de chaque objet (et Hegel de citer l'exemple de l'Etat, qui n'existe que dans l'application pratique de ses valeurs par les citoyens, qui eux-mêmes n'ont d'existence éthique qu'à travers lui). C'est ainsi que le moment mécanique du concept se supprime au profit d'un moment qu'Hegel appelle « chimique ».

Ce moment nous importe car c'est ici qu'apparaît pour la première fois dans la *Grande Logique* le langage comme problème autonome. La métaphore qui donne son nom à ce chapitre est celle du mélange chimique ; les molécules s'y composent réciproquement, non en fonction de lois surplombantes, mais en fonction des propriétés les liant chacune les unes aux autres. Elles forment ainsi un milieu neutre (l'eau comme solution qui n'est ni acide ni basique). Dans ce premier moment est supprimée l'indifférence des éléments les uns à l'égard des autres (qui est le propre du mécanisme). Le second moment commence quant à lui avec le constat que ce milieu neutre ainsi obtenu dispose de propriétés chimiques nouvelles : chaque molécule obtient, dans ce milieu neutre, un pouvoir antérieurement inconnu (par exemple le pouvoir de dissolution des sels qui est celui de l'eau). Les éléments qui avaient été intégrés extérieurement et de manière contingente dans le mélange sont retotalisés à partir d'une légalité interne.

Ainsi naît le but, puisque dans ce processus, le concept crée a posteriori, ce qu'il était censé avoir présupposé a priori. C'est ainsi que Hegel opère le passage entre le moment de la régularité physico-chimique et celui de la téléologie. Or le seul exemple que donne Hegel de ce moment chimique du concept, c'est le langage⁹⁰. Interprétons cet exemple : contre Rousseau et Humboldt, Hegel refuse toute légitimité à l'intériorité morale (celle de l'individu comme celle d'un peuple) ; le problème posé n'est plus celui de la communication entre consciences ; le proto-langage qu'a donné la dialectique du cri et de l'habitude vocale est encore presque vide d'un point de vue spirituel ; il exprime le paradigme même du subjectif et du non-vrai ; c'est l'indifférence réciproque des fantaisies individuelles. Chez Rousseau ou chez Humboldt, les premières vocalisations sont toujours ancrées dans un substantiel intérieur, dans un absolu du cœur ; c'est pour cette raison même que l'établissement de conventions langagières exige une dialectique particulièrement complexe. Rien de tel dans l'idéalisme absolu ; justement parce que les cris et les quelques agrégats de syllabes qui forment le protolangage sont purement contingents et non-spirituels, parce qu'ils ne sont pas l'expression d'une *Weltanschauung* comme chez Humboldt, la totalisation est immédiatement une neutralisation qui « émousse » dit Hegel les fantaisies langagières de chacun au profit de l'arbitraire d'une convention. Ce que sera le problème wittgensteinien de la correspondance est écarté avant même d'avoir été posé ; la question de savoir si, sous le même signifiant, tous les locuteurs désignent effectivement le même signifié intérieur, cette question n'a ici plus de sens. Une convention est choisie, qui ne peut être qu'arbitraire, mais qui obtient la nécessité subjective du fait même d'être choisie. Ce qu'a fourni la dialectique du cri, c'est un signifiant autonome, qui n'a de sens et de valeur qu'en ce qu'il s'est séparé d'une intériorité floue et indifférenciée, intériorité fluide où aucun objet distinct ne se laisse voir.

2.1.3 L'esprit absolu et sa culture - Moment de la réconciliation

Est ainsi atteint le moment final qui, dans la *Grande Logique*, marque la réconciliation du concept et de l'objectivité qu'il s'était opposé : celui de la téléologie. Toutes ces contraintes, toutes ces règles, tous ces topoï que les romantiques voyaient avec peur s'accumuler autour de lui, le concept se les réapproprie comme moyens. A lui qui n'était encore que l'universel formel et abstrait, ils lui offrent un contenu ; mais lui à rebours, leur offre la liberté. Car l'action, l'extériorisation du but, est pour Hegel une double suppression : suppression de l'extériorité de l'objet, qui est maintenant produit par le concept ; mais aussi et surtout suppression de la subjectivité du but : « Le comportement négatif à l'encontre de l'objet est tout autant un comportement négatif à l'encontre de soi-même, une suppression dialectique de la subjectivité du but »⁹¹. Toutes ces formes sédimentées dans la langue, l'esprit les utilise comme « moyen ». Dans le syllogisme du but, la liberté du concept se sert du moyen pour dresser les forces mécaniques les unes contre les autres, pour les faire s'entre-détruire. Abstraitement parlant, la légalité mécanique est toujours la même ; mais le moyen les force à agir contre leur nature (la pierre pesante sert à dresser de hautes tours ; le bois devient charpente pour protéger l'homme de la pluie ; à la limite, on pourrait même citer l'organisme vivant comme survenance). Même quand un processus ressemble à quelque chose de mécanique, cette objectivité mécanique a en réalité fait retour dans le concept.

90. [WL, III, p. 229]

91. [WL, III, p. 248-249]

Les romantiques pouvaient bien protester aux étapes antérieures de la dialectique, lorsque l'âme se créait des habitudes mécaniques ; c'est justement grâce à elles que l'esprit a maintenant ces éléments mécaniques sous son contrôle, et peut utiliser leurs propriétés techniques, les faire s'user, les faire travailler pour sa fin ; c'est maintenant qu'il peut être à lui-même son propre but, qu'il peut être l'idée. Comme cela a déjà été maintes fois noté, le poète hégélien par excellence, c'est Mallarmé ; le respect tatillon de certaines traditions formelles (l'alexandrin) mais pour les laisser ensuite éclater dans un entre-choc. Car l'objectif de Hegel pour le langage n'est pas un hypothétique niveau zéro de l'écriture dont rêvent aussi bien les logiciens que les romantiques⁹². Au contraire, l'esprit absolu a bien un langage, celui de la philosophie.

Mais pour l'instant, au terme de la dialectique de la téléologie, l'esprit n'est encore qu'abstraitement réconcilié à son objectivité. Il l'a certes sous son joug, mais dans un rapport qui est encore celui de l'intuition, comme « singularité ipséique »⁹³, fixée sur une détermination intellectuelle abstraite. Il lui manque la nécessité interne du contenu. Or il l'obtiendra, non pas grâce au schématisme kantien, mais grâce à l'imagination productrice au sens fort du terme, capacité d'associer de manière totalement arbitraire des images pourtant différentes. On l'a vu, chez Hegel, plus la relation signifiant-signifié est motivée, moins le signifiant est porteur de sens. Le symbole (typiquement, le blanc symbole de pureté) a été supprimé dialectiquement au profit du signe, du renvoi totalement arbitraire. Or cette nécessité interne du contenu que l'intuition et la représentation (au sens classique) ne pouvaient fournir, le signe va la procurer. Dans la représentation, l'esprit lie une image déjà contenue en lui avec un vécu concret ; en cela, la représentation doit passer par une intériorisation-remémorante, une éducation ; elle doit extérioriser son contenu pour en faire un moment de l'expérience vécue ; c'est seulement au terme de ce procès qu'elle peut saisir ce que l'objet a d'essentiel (seul le biologiste confirmé, remarque Hegel, saura connaître d'un seul coup d'œil l'espèce d'une plante). Avec le signe, cette contradiction disparaît. L'esprit lie toujours une image intérieure à un vécu ; mais ce vécu n'a aucune valeur comme objet physique ; il a été arraché à son contexte concret, et l'esprit lui a donné une valeur qui n'a rien à voir avec sa nature (une même phrase aura le même sens qu'elle soit prononcée par un locuteur novice avec un très fort accent, ou par un locuteur natif). Dans l'expérience des signes, l'esprit se connaît pour la première fois comme raison ; une raison encore formelle et abstraite certes, mais qui se déploie dans son élément sans en sortir, un esprit qui en a fini avec la donation extérieure. Tout ce qui joue en faveur de la rupture de la désignation est promu par Hegel comme moment d'une pensée rationnelle ; l'Encyclopédie réhabilite ainsi l'écrit contre l'oral, parce qu'il témoigne d'un effort supérieur de distanciation à l'égard de la désignation symbolique ; l'oral est toujours suspect d'onomatopée chez Hegel⁹⁴ ; l'esprit supérieur passe par l'écrit (saint Augustin admirait saint Ambroise parce que, fait exceptionnel pour son temps, il savait lire à voix basse, sans avoir besoin de se réciter à lui-même le texte⁹⁵).

Ce n'est pas en vain que le passage dialectique vers la pensée purifiée se fera justement à travers une théorie de la mémoire ; lorsqu'on se récite une série connue par-cœur⁹⁶, on ne met pas l'intonation, remarque Hegel, car justement elle briserait la mécanicité en réintroduisant la question de la correspondance et du rapport signifiant-signifié. Dans le réflexe langagier, l'expression toute faite, l'esprit est à la fois l'objectivité extérieure et la signification, et il pose cette identité. C'est là le passage dans la pensée pure, définie justement par le fait de ne plus avoir de signification, par le fait que l'objectivité ne se distingue plus de la subjectivité, et qu'à rebours ce qui est subjectif est immédiatement un étant. L'exemple le plus significatif de cette mémorisation qui détruit la référence au signifié, c'est la théorie du nom :

92. Il n'y a qu'un charlatan comme Mesmer, s'amuse Hegel, qui peut rêver de penser sans langage [EPW, addition au §462].

93. [EPW, §447]

94. [EPW, §458-459]

95. Réciproquement, les esprits faibles se laisseront séduire par le charme de la voix, même si le contenu est insignifiant [EPW, addition au §401]

96. [EPW, §463]

Le nom est la *res*, comme elle se-trouve-présente et comme elle a validité dans le domaine de la représentation. Dans le nom, la mémoire reproductrice possède et connaît la *res*, et, avec la *res*, le nom, sans intuition, et sans image. Le nom, en tant qu'existence du contenu dans l'intelligence, est en elle la propre extériorité de l'intelligence, et l'intériorisation-remémorante du nom, en tant que ce dernier est l'intuition qu'elle a produite, est en même temps l'extériorisation-dessaisissante dans laquelle elle se pose à l'intérieur d'elle-même. [...] Lorsque nous entendons prononcer le nom 'lion', nous n'avons besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni même de son image; du simple fait que nous le comprenons, le nom est l'intuition simple, sans-image. C'est dans le nom que nous pensons.

Der Name ist so die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das reproduzierende Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als Existenz des Inhalts in der Intelligenz ist die Äußerlichkeit ihrer selbst in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die Entäußerung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. [...] Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfädle Vorstellung. Es ist in Namen, dass wir denken.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

§462

Au terme de cette dialectique qui a fait venir à la pensée à elle-même à travers le langage, surgit une définition de ce qu'est une langue véritablement organique, une langue véritablement logique. Ce n'est pas la langue mathématisée de Leibniz et Pythagore, qui n'est logique qu'au sens le plus bas du terme. Ce n'est pas la langue ramenée à une intériorité qui en serait le concept et la vérité organique, comme chez Humboldt et les Romantiques. C'est une langue qui accepte toutes les formes d'aliénation (normativité contraignante, influences étrangères, ossification dans le *topos*) pour les rassembler ensuite sous son concept. Ce qui fait la supériorité de l'allemand comme langue du discours philosophique, c'est justement ce que Leibniz ou les radicaux romantiques auraient, chacun à leur manière, rejeté. C'est toute cette sédimentation de sens que l'on retrouve dans les verbes et les substantifs allemands, ces significations multiples rassemblées sous des termes aussi riches que *Aufhebung* ou *Verstellung*. Ce qui faisait du français la langue logique au sens classique du terme, fait justement de l'allemand la langue logique au sens hégélien du terme.

*

Dans la dialectique qui a conduit jusqu'au discours philosophique, qui n'est même plus un langage, mais plutôt une énonciation performative de l'être, s'est dévoilée à rebours, comme par reflet, toute la vanité de la linguistique romantique comme recherche philosophique. Elle ne saurait offrir, au mieux, que des déterminations d'entendement, et des déterminations qu'elle n'est pas même capable d'exposer dans leur vérité. Car elle ne réalise jamais qu'une coupe d'essence dans l'histoire du concept; elle donne un état synchronique. Elle n'offre ainsi, aussi bien en interne (dans la syntaxe d'un langage) qu'en externe (dans l'étude de la diversité des langues) qu'une diversité variée, qu'une masse d'atomes qui s'entre-définissent comme dans les moments les plus abstraits de la dialectique de l'être. Le savant romantique rassemble les traditions et les héritages d'une culture donnée; il tente de restituer sa logique intérieure; mais justement, le concept qu'il obtient dans cette activité, c'est une détermination d'entendement, c'est le concept au sens classique du terme, et certainement pas un esprit libre et créateur. Saisir, non pas l'esprit d'un peuple, mais l'esprit dans un peuple, c'est exposer son destin; c'est saisir l'élément qui le condamne à la mort, ce par quoi sa vie morale est non-vraie, inadéquate à l'esprit. Le vrai savant se devrait d'aller chercher dans une culture son apport essentiel, son élément créateur; il comprendrait alors que c'est cet élément même qui pousse cette culture vers l'autosuppression. Il n'y a organicité qu'à travers cette hétérogénéité de niveaux, qui détermine un développement et un passage; il n'y a organicité vivante d'une culture que dans une naissance et une mort.

Humboldt avait en cela parfaitement saisi le sens profond du reproche hégélien; derrière tous les débats techniques sur la philosophie indienne, l'essentiel est ce mouvement par lequel est refusé à la pensée romantique le statut de philosophie; rien de ce qu'elle ne produit ne dépasse la connaissance d'entendement et n'accède au niveau de la pensée spéculative.

2.2 Organicisme interne

2.2.1 Criticisme et théorie de l'organisme

Le criticisme pouvait seul procurer une philosophie de l'organisme qui ne tombât pas immédiatement sous la suppression du romantisme qu'opère l'idéalisme absolu.

De facto, parmi les rares moments d'éloge de Kant que contient la *Grande Logique*, il y a l'idée de finalité interne comme auto-production et auto-mouvement du concept, à travers la théorie de l'organisme vivant, dans laquelle Hegel voit une préfiguration de sa dialectique du concept. Il s'agit au contraire pour nous de refuser ce saut interprétatif, et de maintenir l'organicisme kantien dans sa différence par rapport à l'idéalisme absolu.

La dialectique qui mène à la finalité interne dans la troisième *Critique* est connue. Un pas est fait au-delà des frontières dressées par *Critique de la raison pure* et la connaissance mathématique de la nature ; le résidu non-objectivable de la science classique est saisi par la raison, qui décrète pour lui l'exigence, à défaut de pouvoir être connu, de devoir être pensé. Il s'agit d'isoler les conditions ontologiques et le mode d'ouverture du sujet comme conditions, non plus seulement de l'expérience objectale, mais de l'expérience vécue dans son ensemble, et notamment dans ce qui échappe au paradigme représentationnel. Du point de vue des intérêts de la raison, ce paradigme doit même être inversé : il faut poser l'hypothèse transcendantale que la représentation est la condition de l'objet et non l'inverse ; la systématité du monde phénoménal ne saurait être trouvée a posteriori par la science ; elle doit être présupposée, s'il est vrai « qu'on ne peut pas dire que la raison tire de la constitution contingente de la nature cette unité, d'après des principes de la raison. En effet, la loi de la raison qui veut qu'on la cherche est nécessaire, puisque sans cette loi nous n'aurions pas de raison »⁹⁷. Le danger immédiat d'une telle démarche, c'est la « raison paresseuse », le finalisme anthropomorphique et techniciste que ridiculisaient déjà les Epicuriens. Pour parer à cet écueil, et éloigner les sophismes de l'antinomie du jugement téléologique, la confusion des deux niveaux du mécanisme et de la finalité, se fait jour la nécessité d'un jugement téléologique particulier, où les lois du mécanisme sont maintenues, mais jouent les unes contre les autres pour donner des résultats que le mécanisme seul ne saurait expliquer : ainsi se déploie la théorie de l'organisme et la finalité interne. Le §65 de la troisième *Critique* en énonce les conditions bien connues : « Pour qu'un corps puisse être considéré en soi [...] comme fin naturelle, on exige que ses parties se produisent réciproquement dans leur ensemble [...] et qu'elles produisent ainsi à partir d'une causalité propre un tout, dont le concept [...] pourrait inversement être considéré en retour comme cause du tout, [...] de sorte que la liaison des causes efficientes puisse être en même temps considérée comme effet par les causes finales »⁹⁸.

Pour préciser le sens de ces lignes, on notera que le jeu du mécanisme et de la téléologie se déploie ici en trois moments :

- Les parties doivent exister « par » le tout. La finalité naturelle doit d'abord être une finalité ; elle est à considérer comme si l'organisme avait été projeté a priori selon une idée ; chaque effet, chaque partie, doit être pensé comme la conséquence d'un plan qui lui a attribué a priori une fonction bien précise (c'est pour cela que le physiologue suppose que chaque organe a un rôle déterminé) ;
- Les parties doivent à rebours produire dans leur ensemble le tout. Pour être naturelle, une finalité doit être non-intentionnelle ; en l'absence d'intelligence anthropomorphique, le concept doit être généré en interne. Il ne peut ici être que le produit du système des effets ;
- Les parties doivent s'auto-produire réciproquement. Cette propriété peut seule expliquer ce paradoxe d'un système des effets produisant son propre concept causal. Puisque le concept ne peut exister dans une intelligence extérieure, il doit exister dans la structure de relations entre les parties, et notamment dans l'activité génétique (ce qui explique le miracle par lequel un organisme parvient à recréer une de ses parties manquantes).

Cette circularité unifie cause finale et cause efficiente, et confère à l'individu une « forme formatrice » différente de la « force motrice » de la mécanique classique.

La *Grande Logique* fait elle aussi de la « vie » le moment qui vient clore la dialectique de l'objectivité et du mécanisme ; mais cette clôture n'est pas la superposition des deux méthodes ; elle est la suppression

97. [Ak, III, 452]

98. [Ak, V, 373]

dialectique de l'objectivité : « La vie est la vérité du processus mécanique »⁹⁹. La finalité interne n'est pas un mode du penser qu'il faudrait superposer à la méthode newtonienne, après avoir constaté que cette dernière n'arrive pas à descendre jusqu'au brin d'herbe ; la finalité interne a vocation à tout réconcilier, à tout ramener à elle ; elle est la vérité de tout phénomène.

La différence entre organicisme hégélien et kantien se distingue dans deux corrélats centraux. Car la finalité interne n'étant elle-même qu'un moment chez Hegel, la cohérence intérieure du vivant est rongée à la fois par en bas et par en haut :

- Puisque dans la vie logique, le concept est une « âme » inhérente à l'organisme, chaque partie, chaque organe contient le concept en miniature¹⁰⁰. Rien n'est plus étranger à la dialectique hégélienne qu'un concept qui serait dépendant, pour sa production, d'un système mécanique de parties autonomes. Une telle faiblesse se conçoit dans des moments encore abstraits ; dans la dialectique du but, ou a fortiori dans les moments quantitatifs et analytiques de son développement ;
- Inversement, l'individu biologique dans son ensemble n'est qu'un moyen ; il est condamné par sa propre dialectique. Elle lui confère en effet une ouverture au monde, une sensibilité et une irritabilité. Dans la certitude que lui donne son concept d'être la totalité, il est tension pour réconcilier l'objectivité (ne serait-ce, au niveau purement animal, que dans l'acte d'ingestion). Il fait ainsi de lui-même un genre logique, mais se découvre alors inadéquat comme individu à ce genre ; d'où la dialectique de la reproduction de l'espèce, qui donne le germe, préfiguration de l'idée.

En somme, pour un lecteur fidèle à l'organicisme kantien, comme l'était Humboldt, la vie de la *Grande Logique* ne présente aucune organicité :

- Extérieurement, elle est incapable de délimiter une individualité, un champ pour l'organisme ; elle est tension vers la suppression de l'objectivité, littéralement ingérée par l'individu, puis tension pour la suppression de l'individu devenu incapable d'accueillir et de maintenir ce qu'il a lui-même rassemblé ; dans cet éclatement, elle n'est plus que la relation purement rationnelle de l'idée à elle-même, le concept purifié, qui est libre et sans obstacle, pour lequel la finalité comme problème a été supprimée. A contrario, le paradigme même qui a permis à Kant d'isoler l'idée d'organisme, c'est le travail du physiologue (déjà mentionné dans la première Critique¹⁰¹), l'étude du corps animal comme un système clos et finalisé. Il est significatif que Hegel mette au premier plan la question de la mort de l'organisme et de la reproduction de l'espèce (la disparition de l'individu vivant dans son genre) et n'accorde aucun intérêt à cet élément central de l'organicisme kantien ; le fait que les parties s'entre-produisent, qu'un organe puisse prendre le relais d'un autre ;
- Réciproquement, Hegel ne fournit aucunement une finalité intérieure. Il n'y a organicité au sens kantien que dans le maintien d'une contradiction, d'une tension entre les plans du mécanisme et de la finalité. Si chaque partie n'est que la réflexion du concept en elle-même, on ne voit pas quel sens, quelle fonction, aurait la disposition structurée des éléments. Chaque partie n'est plus qu'un moyen inerte qui attend que l'idée vienne faire usage de lui. Mais l'organicisme kantien est tout le contraire ; chaque partie y conserve sa propre force d'action ; ce sont les liens réels entre les unités qui font l'organicité du concept qui ne vient à l'existence qu'a posteriori, le physiologue ne s'autorisant à l'utiliser que de manière hypothétique, « comme si » il existait en-soi a priori. On ne conçoit jamais mieux cette différence des organicismes kantien et hégélien que lorsqu'ils l'appliquent métaphoriquement à l'Etat. On oublie souvent que le seul exemple non-biologique d'organisme que donne le §65 de la troisième Critique, est justement celui de la séparation des pouvoirs de Montesquieu¹⁰² ; dans une constitution bien organisée, observe Kant, chaque pouvoir joue selon son intérêt, et pourtant le concept d'ensemble voulu par le législateur originel se reproduit par équilibre des forces¹⁰³. Or on ne sait que trop avec quel mépris les *Grundlinien* rejettent une telle approche de la séparation. Le concept n'est pleinement organique, pleinement souverain, qu'au terme d'un rassemblement dans une singularité effective (le monarque). L'Etat émerge certes à partir d'une dialectique organique de la société civile et des corporations ; mais une fois posée

99. [WL, III, p. 293]

100. « Ce qui en lui se différencie comme partie ou suivant une autre réflexion extérieure a dans soi-même le concept tout entier ; celui-ci est l'âme en cela omniprésente, qui demeure relation simple à soi-même et une dans la multiplicité variée qui appartient à l'être-objectif » [WL, III, p. 279]

101. [Ak, III, 453]

102. [Kritik der Urteilkraft, §65, Ak, V, 375, n.]

103. Kant avait déjà comparé le système de la philosophie critique tout entier à un organisme [Ak, V, 7].

l'idée de l'Etat, c'est elle qui donne à la société civile sa fonction réelle ; c'est elle qui se dote d'une organicité sous forme d'assemblées, de délégués, d'une presse libre, etc. Les divers pouvoirs ne sont pas là pour produire le concept dans leur interaction ; c'est même exactement le contraire : c'est le vouloir universel qui s'intensifie lui-même en se déployant comme une multiplicité d'êtres libres, comme une universalité-réflexive, extériorisée et concrétisée. C'est là un trait que Hegel explicite dans la totalité de sa constitution pratique ; pour prendre l'exemple le plus significatif, le fait que l'assemblée vote le budget proposé par le gouvernement n'est qu'une formalité ; la chose ne saurait être comprise, répète Hegel, comme un moyen pour les députés de faire pression sur l'exécutif¹⁰⁴ ; de même le vote n'est jamais un choix individuel-subjectif ; on vote classe par classe, ordre par ordre¹⁰⁵, et l'administration valide les candidats ; ceux-ci ne sont absolument pas des représentants au sens rousseauiste ; c'est plutôt l'inverse, c'est l'Etat comme l'Idée qui se donne des représentants et s'extériorise dans une diversité.

Il ne s'agit pas ici de juger si cette critique de l'organicisme hégélien est juste ou injuste ; il s'agit simplement de reconstituer le raisonnement critique qu'un très bon connaisseur de Kant pouvait développer à l'encontre de Hegel juste après la mort de ce dernier, dans la première moitié de la décennie de 1830, moment où Humboldt rédige l'*Einleitung*.

On sait qu'au même moment, les Jeunes hégéliens commencent le parcours qui les conduira au plein renversement de cette organicité idéaliste, par deux ruptures majeures :

- L'affirmation que l'Idée n'est pas le sujet premier. C'est une constante de la dialectique hégélienne que le produit du processus s'autonomise et agit à rebours sur ce qui l'a créé : au niveau du produit du processus dialectique, l'organicité a justement disparu pour la conscience ; elle a été supprimée dialectiquement au profit d'une fluidité intérieure de la pensée. Or dans un tel paradigme, l'organicité se détruit elle-même dialectiquement ; un procès réel (les corporations par exemple) crée l'Idée (l'Etat) mais à rebours l'Idée détruit le processus réel et le reconstitue pour elle-même (le formalisme de l'administration) ; l'Idée (le produit, la création) devient dans l'aliénation le sujet, dont toutes les unités du processus réel ne sont que des prédicats ;
- A rebours, il s'agira de restituer aux différences réelles leur véritable statut originel de sujet : « Le fondement, le sujet, ce sont les différences réelles ou les divers aspects de la constitution politique. C'est le prédicat qui les détermine comme organiques ; [...] L'organique, c'est précisément l'idée des différences »¹⁰⁶.

Il ne s'agit évidemment pas d'aller chercher chez Humboldt ne serait-ce qu'une préfiguration d'idées aussi radicales. En partant de l'organicisme de la *Critique de la faculté de juger*, il était inconcevable d'isoler des choix ontologiques qui, anti-hégéliens sur la forme, restaient hégéliens dans leur contenu. Mais on pouvait du moins trouver chez Kant une mise en garde de méthode : le concept qu'exhibe l'organisme n'est qu'une hypothèse méthodologique, visant à faire « comme si » la représentation était la condition de la constitution de l'objet. On ne saurait donner à ce concept une existence autonome, ou a fortiori un pouvoir créateur. En aucun cas il n'a vocation à résorber totalement la diversité variée ; le physiologue, dit la première *Critique*, analyse l'organisme animal « comme si » chaque organe avait une fonction propre, mais en réalité, il est dans notre corps une multitude d'anomalies évolutives qui ne servent à rien.

En somme, revenir à Kant, c'était opposer à l'organicisme hégélien cette simple évidence : l'Idée n'est pas sujet ; le véritable sujet dans l'organisme, c'est l'individu connaissant, c'est sa représentation ; c'est là toute l'idéalité du jugement réfléchissant ; c'est la représentation qui crée l'objet organique.

Dans ce paradigme, les parties obtiennent bel et bien une autonomie, mais une autonomie au sein de la représentation ; elles sont autonomes parce que le sujet connaissant ne parvient pas à les faire entrer dans ses formes, dans un rapport catégoriel (inversement, c'est l'erreur de l'organicisme scientiste que partage, chacun dans leur discipline, un Cuvier ou un Bopp, que de vouloir penser l'organisme à partir de lois). Et c'est justement parce que leurs liens réels ne sont pas formalisables (aucune loi ne peut expliquer pourquoi, dans l'organisme, chaque partie reproduit les autres) que la simple représentation de ces parties autonomes et de leurs liens réels acquiert le statut d'un concept, « concept indéterminé » de l'union de cette structure organique et des lois mécaniques, en l'occurrence un *intellectus archetypus* qui donnerait au sujet le matériau de sa représentation.

104. [EPW, §544]

105. [Grundlinien, §311]

106. [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, trad. de Maximilien Rubel, Gallimard]

Aussi y-a-t-il bien chez Humboldt et les organicistes romantiques (Goethe notamment) une dialectique du réel, une dialectique matérielle, mais c'est la matière, non au sens métaphysique, mais au sens kantien du terme, la matière comme envers des formes de la représentation¹⁰⁷. Il y a bien une dialectique de la matière, une dialectique de l'inobjectivable ; c'est l'antinomie du jugement réfléchissant, le conflit du plan du mécanisme et du plan de la finalité, qui ne peut être résolu que dans la position d'un « concept indéterminé », un hypothétique entendement qui serait à l'origine de la structure interne de l'expérience matérielle. Mais qu'on se souvienne qu'à ce stade de la démonstration dans la *Critique de la faculté de juger*¹⁰⁸, cet entendement hypothétique n'a rien d'un Dieu dont l'esprit pourrait fournir la preuve objective ; ce n'est jamais qu'un postulat subjectif encore indéterminé. A ce stade, le véritable sujet, c'est encore la matière, l'élément matériel de l'expérience, le vécu non-objectivable.

Du criticisme, il était ainsi possible de tirer une dialectique matérielle, mais une dialectique purement provisoire ; les liens réels obtenaient le statut de sujet, avant qu'une preuve non plus subjective, mais objective, de Dieu, ne viennent leur arracher le concept indéterminé qu'elles avaient formé. Mais cette dialectique avait du moins un avantage sur celle de Hegel ; c'est l'idée d'indétermination. Même après la preuve objective, morale, de Dieu, l'unité réelle obtient certes une fonction, mais une fonction indéterminée pour notre pouvoir de connaître. Avec la preuve objective, le raisonnement du physiologue prend un sens plus profond ; je suis maintenant sûr que chaque élément matériel a une fonction précise dans la représentation, mais je ne peux encore énoncer parfaitement cette fonction. Dans ce paradigme, toute unité réelle a un sens et une valeur. Ce qui est réel est rationnel, mais rationnel dans une fonction indéterminée.

Et Humboldt va comprendre cette assertion au sens fort : pour le grammairien, il ne saurait y avoir de langues inférieures à écarter de la recherche linguistique ; de même, au sein de chaque langue, il n'y a pas de pratiques illégitimes, que le linguiste devrait écarter pour se concentrer exclusivement sur les réalisations légitimes (la littérature écrite). La parole populaire dit quelque chose sur l'organicité de la langue ; Humboldt va jusqu'à dire que les schèmes logiques d'un langage se perçoivent beaucoup mieux dans les solécismes du langage quotidien, que dans les grammaires officielles : quand l'allemand populaire dit fautivement *vier Mann hoch* ou *zehn Fuss*, il utilise le singulier pour faire passer au second plan la diversité des objets et mettre en lumière l'unité de la mesure¹⁰⁹, il est paradoxalement plus logicien que la règle même.

2.2.2 Une dialectique réelle de l'intériorité

Humboldt reprend ainsi l'objection kantienne pour l'opposer à son temps : si comme le veulent Schlegel, Novalis, mais aussi bien Hegel, le *Volksgeist* est partout dans la culture d'un peuple, il n'y a plus d'organicité ; il y a au contraire la fluidité intérieure, où le concept d'une nation est comme cette clé universelle qui ouvre toutes les portes : il est une « âme grecque » qu'il suffit de plaquer sur chaque œuvre, chaque sous-période, chaque auteur, pour en saisir immédiatement le sens.

L'*Anstoß* originelle, on l'a vu, ne fournissait jamais que des schèmes phonétiques généraux et la connexion de ces schèmes aux premières formes syntaxiques. Est maintenant nécessitée une dialectique réelle, qui doit produire la diversité dans le moment même où elle reproduit le concept de l'impulsion originelle.

Puisque cette dialectique réelle doit suivre encore, au niveau phénoménal, le mouvement d'un mécanisme formel, Humboldt va en emprunter les principaux principes dynamiques au rationalisme classique, en l'occurrence ici à Spinoza. Les forces qui déterminent l'organicité d'une langue sont celles qui donnent le degré de *potentia* d'un mode fini dans l'*Ethique* : à savoir, le degré de composition, et le degré d'intégration. La composition est un indice de richesse et de diversité interne ; l'intégration au contraire, un indice de cohérence et d'unité. Une langue composée est celle qui jouit d'une structure vaste et variée ; une langue intégrée est celle où la vie propre de chaque unité est soumise, non à une dynamique propre, mais au jeu de la structure. On retrouve la division *Redefügung-WortBildung*.

107. On sait que chez Kant, la matière vient après la forme. Il y a d'abord un certain mode d'ouverture à l'expérience, et ensuite des éléments vécus qui ne rentrent pas dans ces formes a priori universelles (l'exemple canonique que donne la première *Critique* d'une matière, c'est la couleur de la rose, qui apparaît toujours différente, toujours nouvelle selon les circonstances [Ak, III, 57]).

108. C'est-à-dire, avant que ne commence la preuve morale de Dieu au §84.

109. *Über den Dualis* [GS, VI, 23, n. a.]

Le khmer donne l'archétype de la langue composée mais peu intégrée (avec des raffinements de sens tels que la structure syntaxique y perd en organicité) ; inversement, la plupart des langues européennes modernes sont trop intégrées et trop peu composées. Là encore, le sanscrit apparaît comme le langage *princeps*, à la fois en termes de composition (il utilise la quasi-totalité des sons produits par l'appareil vocal) et d'intégration (chaque son est associé à une fonction syntaxique ou lexicale précise). La langue pleinement organique est celle qui autorise le locuteur à instancier le maximum de nuances de sens avec la plus grande économie mécanique-phonique. L'arabe est une riche source d'exemples : qu'on pense à la règle par laquelle un simple changement de la syllabe intercalaire du « a » au « i » signale le passage de la fonction transitive à la fonction intransitive du verbe. Humboldt est de même fasciné par ce tour des Guaranis qui parviennent, en prononçant le suffixe du passé plus ou moins lentement, à exprimer les différents temps et les différents modes ¹¹⁰.

Plus le schème originel est composé et intégré, plus organique sera l'existence linguistique qu'il déterminera, plus fidèle et plus durable sera la reproduction de ce concept ¹¹¹.

Et c'est ici que le choix de maintenir, en-deçà du jeu de la mécanique organique, une subjectivité libre, exhibe son plein sens. La structure s'impose comme schème pratique et se reproduit comme idée et comme valeur dans l'esprit du locuteur parce qu'elle n'est pas simple contrainte extérieure, mais un mode de subjectivation. Une langue riche et intégrée comme le sanscrit offre aux locuteurs les moyens de résoudre des problèmes sémantiques variés sans sortir du schème organique ; la plus infime variation, parce qu'elle obtient immédiatement une valeur différentielle vis-à-vis de la totalité de la structure, est plus chargée de sens que toutes les idées spontanées que l'esprit est censé trouver dans son intériorité pure.

Ainsi, c'est à travers cette subjectivation totalisation que les mécanismes d'intégration peuvent imposer leur pouvoir recteur. C'est un *topos* de la linguistique romantique que tout usage, même le plus pauvre, d'une langue emporte immédiatement avec lui la totalité de sa structure ; cette dernière est comme la toile de l'araignée qui tremble entièrement quel que soit le point que l'on touche.

La langue peut être comparée à une trame immense dans laquelle chaque partie est reliée à toutes les autres et où toutes le sont à l'ensemble selon une cohésion plus ou moins clairement repérable. L'homme, en parlant, et quel que soit son point de départ, ne prend contact qu'avec un élément très partiel de toute la trame, mais il agit instinctivement comme si l'ensemble sous-jacent du système lui était, au moment où il parle, instantanément présent.

Man kann die Sprache mit einem ungeheuren Gewebe vergleichen, in dem jeder Teil mit dem andren und alle mit dem Ganzen in mehr oder weniger deutlich erkennbarem Zusammenhange stehen. Der Mensch berührt im Sprechen, von welchen Beziehungen man ausgehen mag, immer nur einen abgesonderten Teil dieses Gewebes, tut dies aber instinktmäßig immer dergestalt, als wären ihm zugleich alle, mit welchem einzelne notwendig in Übereinstimmung stehen muss, im gleichen Augenblick gegenwärtig.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 70]

Mais là encore, il ne s'agit pas d'une simple figure de style ; cette solidarité structurale n'est pas celle d'une communication spirituelle vague, c'est celle d'une organicité réelle. La structure est présente au locuteur parce qu'elle s'impose à lui de l'extérieur sous la forme d'une matérialité sociale contraignante ; l'âme du peuple n'est pas l'immanence spirituelle dont rêvait Schlegel ; elle est un tissu d'institutions ; syntaxes, niveaux de langue, dialectes, genres littéraires. La diversité matérielle n'a de valeur qu'en ce qu'elle procure des positions différentielles, et parce que la différence – non pas le différentiel purement relatif du saussurianisme, mais la différenciation intégrée de l'organisme – est le mode d'existence de la liberté ; une création-extériorisation qui se présente immédiatement comme un sien propre.

110. « Dans un certain dialecte méridional de la langue Guarani, le suffixe du parfait -yma est prononcé plus ou moins lentement selon qu'il s'agit d'exprimer un passé plus ou moins récent. Une dénotation nous fait presque sortir du domaine du langage et frôle le geste » [GS, IV, 297]

111. S'il fallait un contre-exemple, on pourrait citer ces défauts des langues où un manque d'organicité impose au locuteur un détour peu heureux ; Humboldt cite le futur arabe ; on peut s'étonner qu'une langue d'habitude aussi souple soit réduite, pour exprimer son futur, à rajouter au verbe inaccompli (qui seul, désigne aussi bien le présent que le futur) une particule supplémentaire (« sa- » ou « sawfa- » pour un futur plus éloigné).

Par conséquent, dans cette dialectique réelle, la diversité variée joue un rôle dans la reproduction du concept ; c'est le propre de l'organicisme kantien que, pour déduire la téléologie au sens propre (le paradoxe qui veut que l'effet soit sa propre cause), il faut que la définition du concept se déploie dans une diversité matérielle. Cette remarque s'applique à l'organicité externe (la diversité des langues nationales), mais aussi à la diversité interne. Ce n'est pas en vain, note Humboldt, que dans l'ancienne Grèce, chaque genre littéraire était associé à un dialecte : l'épique à l'ionien (Homère), le lyrisme au dorien (Pindare) et l'éloquence à l'attique (Lysias et Isocrate)¹¹². Aussi la célébration humboldtienne de la langue populaire, des dialectes, des idiosyncrasies aussi bien de l'argot que de l'avant-garde ne doit-elle pas être comprise comme une position de la diversité pour la diversité. Elle exhibe simplement le fait que le degré de composition, la richesse de sa structure, donne l'une des forces qui fait la potencia de la langue d'un peuple.

2.2.3 Différence et diversité

A présent que l'organicisme de Humboldt et celui de l'idéalisme absolu ont été développés dans leurs conséquences, l'opposition apparaît sous une lumière plus nette. Chez Humboldt, le sujet n'est pas l'Idée ; le sujet, c'est encore la diversité matérielle (les éléments d'une syntaxe, mais tout aussi bien les niveaux de langue, les dialectes, les langues nationales même à l'échelle mondiale). Hegel part évidemment du postulat inverse. Chez lui, les unités réelles d'une culture ne jouent dans les doigts du concept que comme moyens ; le concept ne trouve pas sa liberté en elles mais au-delà d'elles, dans leur suppression. Partant, la diversité variée, même sur le mode de l'entre-définition différentielle des termes, ne peut jouer un rôle direct dans la reproduction du concept ; un concept qui serait à la merci d'une telle structure matérielle pour se poser pour lui-même serait un concept encore abstrait, non encore pleinement libre.

Et c'est ainsi qu'Humboldt est cité dans l'*Encyclopédie*, mais justement pour rabaisser et exhiber le caractère non-vrai de son organicisme linguistique. Partout où Humboldt voit des unités libres, une diversité variée, structurée de manière indéfinie, Hegel veut voir à contrario un système. C'est le propos de la longue remarque du §459.

Dans le premier exemple emprunté à Humboldt que commente Hegel, l'enjeu est l'exaltation romantique de la différence. *Über den Dualis* remarquait que certaines langues amérindiennes ont une grammaire plus complexe que beaucoup de leurs sœurs européennes ; Humboldt cite le maya ancien, qui disposait d'un système de terminaisons verbales beaucoup plus développé que le nôtre, les variations vocaliques permettant de noter la durée de l'action, ou des nuances aspectuelles comme le perfectif. Au sein même du corpus amérindien, les langues de petites tribus peuvent se révéler beaucoup plus structurées syntaxiquement que celles des grands Etats¹¹³ (les Guaranis du Paraguay, chez qui les premiers voyageurs européens trouvaient encore des cas de cannibalisme, et qui étaient si peu organisés socialement que Pierre Clastres en fera l'objet de sa thèse, disposent d'une langue indigène particulièrement complexe, beaucoup plus en tous cas que le nahuatl du défunt empire aztèque, que Humboldt considère comme un langage de la pure agglutination). En contexte, le sens de ces exemples est clair ; c'est un rejet de l'ethnocentrisme européen et de l'idée classique selon laquelle le raffinement logique d'une langue est fonction des progrès technologiques et sociaux. Or Hegel renverse entièrement cette interprétation. En réalité, Humboldt démontre ici, sans le vouloir, la supériorité des langues européennes.

Au simple niveau empirique, note d'abord Hegel, on conçoit bien que « la surabondance dans ce qui est sensible et insignifiant n'est pas à compter parmi ce qui constitue la richesse d'une langue cultivée »¹¹⁴ ; Hegel voit ainsi comme une faiblesse de l'allemand cette infinité de mots pour désigner les nuances de sonorité (*rauschen*, *sausen*, *knarren*). Il faut maintenant étendre cette remarque à la syntaxe ; pour supérieure que soit la connaissance d'entendement, elle reste en-deçà de la pensée spéculative ; la surabondance de catégories logiques n'est pas un signe de supériorité pour une langue. On a déjà vu que la langue philosophique est au contraire celle où des déterminations d'entendement diverses voire opposées ont été rassemblées sous un même vocable. Toute la dialectique du jugement de la *Grande Logique* a été consacrée à dialectiser la table des catégories (pour ne prendre que l'exemple du jugement de réflexion

112. [GS, IV, 297]

113. [GS, VI, 25-27]

114. [EPW, §459]

– la quantité kantienne – l’individuel-singulier n’a sa vérité que dans la somme totale, qui elle-même n’a sa vérité que dans le genre, qui contient donc comme supprimés les deux précédents moments). De hauts degrés de diversité interne et de composition sont ainsi bien plutôt des signes de défaut d’organicité pour un langage. Ce n’est pas pour rien que Hegel rejetait, contre Humboldt, l’âme indienne comme une éclosion confuse et multiforme.

L’intégration ne saurait davantage être prise comme un signe d’organicité. La chose apparaît clairement dans la critique hégélienne du second exemple emprunté à Humboldt. Hegel connaît la fascination des romantiques pour cette faculté qu’ont les langues d’Asie d’instancier une nuance de sens par une simple variation d’accent ou de sonorité ; il prend donc le contrepied avec l’exemple du chinois :

L’imperfection du langage-parlé chinois est bien connue ; un grand nombre de ses mots ont plusieurs significations tout à fait diverses, jusqu’à dix voire jusqu’à vingt, si bien qu’à l’audition la différence ne devient sensible que grâce à l’accentuation, à l’intensité, à la manière de baisser la voix ou de crier. Les Européens qui commencent à parler le chinois, tant qu’ils ne sont pas en possession de ces absurdes subtilités d’accent, s’exposent aux plus ridicules méprises. La perfection consiste ici dans le contraire de ce « parler sans accent » [français dans le texte] qu’on exige à bon droit en Europe d’un langage châtié. [S’ensuit une assimilation de ces défauts à la théorie leibnizienne du langage hiéroglyphique]

Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen, selbst bis auf zehn, ja zwanzig, so daß im Sprechen der Unterschied bloß durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chinesisich zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Akzentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegenteil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

§459

C’est le propre de la dialectique du nom qu’elle a débarrassé l’esprit de toute contingence matérielle dans l’instanciation du sens. Le signe pur, contrairement au symbole, est ce qui a été arraché à son contexte concret, et dont la concrétude même est entièrement reconstruite par le concept. A la concrétude phénoménale a été substituée une concrétude de la pensée, une structure d’idées. Le concret phénoménal a le défaut de l’intuition et de la représentation ; son contenu doit lui être donné ; et pour cette raison même, l’esprit hésite encore, et peut se tromper dans le choix du phénomène structurant et central (pour reprendre l’exemple hégélien, seul l’œil averti sera reconnaître dans le phénomène d’une plante les deux ou trois critères qui permettent immédiatement l’identification). Or il va de soi que toute pratique langagière qui implique ce type de familiarisation ne peut pas être, pour l’idéalisme absolu, une langue de la pensée. Les actes linguistiques qui ne sont pas susceptibles d’un apprentissage rationnel, qui exigent une socialisation, une subjectivation appropriante (typiquement l’accentuation) renvoient aux moments encore précoces de la vie de l’esprit.

A rebours de Hegel, l’organicité de Humboldt est immédiatement appropriabilité, familiarisation, subjectivation. Quand la Grande Logique prône symptomatiquement la méthode syllabique¹¹⁵, la pédagogie romantique insiste sur la parole, sur le langage comme vécu. Humboldt répète à de multiples reprises que l’apprentissage d’une langue ne procède jamais par agrégation ou accumulation ; il suffit de donner une direction à l’enfant pour qu’il acquière de lui-même la totalité d’un idiome¹¹⁶. Chomsky aimait à citer la belle image par laquelle Schlegel comparait l’apprentissage de la langue maternelle à une étincelle qui fait s’embraser d’un seul coup un brasier¹¹⁷.

Pour l’idéalisme absolu, au stade où l’être s’est concrétisé comme Idée, « le concept est sa pure identité

115. [WL, III, 338]

116. « Il n’y a pas au sens propre apprentissage d’une langue, mais plutôt éveil à la langue ; on ne donne à l’esprit que quelques directions par lesquels il se développera par lui-même » [GS, VI, 49]

117. D’une manière plus générale, le Chomsky de *Cartesian Linguistics*, pour reconstruire sa généalogie idéale, va jusqu’à inclure Humboldt et Schlegel dans le cartésianisme linguistique. La catégorie d’impulsion chez Humboldt n’est rien d’autre que la lointaine héritière de l’idée cartésienne qu’il existe, au-delà du champ du mécanisme, une raison génératrice, dotée d’un pouvoir créateur syntagmatique. Même les expressions schlegéliennes renvoyant à l’âme du peuple sont intégrées par

avec soi qui se différencie dans elle-même d'une manière telle que ce qui est différence n'est pas une objectivité, mais libéré de façon à être pareillement une subjectivité ou une forme de l'égalité simple avec soi, que, par-là, l'objet du concept est le concept lui-même »¹¹⁸. Le concept est déjà pleinement formé ; c'est pour cela qu'une dialectique pédagogique, une *Bildung*, ne doit pas partir d'un divers concret, mais de l'élément le plus abstrait, le plus simple, car cette abstraction contient immédiatement en elle les conditions de sa propre négation ; elle lance d'un coup la négativité libre qui va reproduire dans l'esprit de l'enfant la totalité organique liée au concept même ; chaque singularisation a déjà en elle la totalité du concept. Si au contraire, comme le veut Humboldt, l'organicité vient d'une structure réelle, si le concept est le produit de cette structure matérielle, si chaque unité n'a qu'une fonction indéterminée, l'enfant doit d'abord se saisir de la totalité de cette structure concrète, il doit pratiquer le langage vivant ; la *Bildung* est appropriation-subjectivation.

*

C'est là le chiasme qui sépare les deux pensées. Puisque chez Hegel, le concept pleinement autonomisé se donne lui-même sa propre organicité, le particulier ne jouit d'aucune autonomie. Il n'y a jamais d'individualité organique close pour l'idéalisme absolu ; l'individu vivant est tension vers sa suppression (ne serait-ce que dans la dynamique d'ingestion et de reproduction) ; chaque Volkgeist est tension vers son destin, vers sa destruction, qui va dépecer son organicité pour en extraire l'élément vivant et le poser comme un nouvel esprit. Ainsi, l'anthropologie romantique, qui décrit la structure synchronique d'une culture comme une organicité figée, en reste au niveau de l'anecdotique ; elle fait du Walter Scott, dira avec mépris l'*Encyclopédie*¹¹⁹ ; elle propose un tableau pittoresque, dont elle ne voit pas le destin, qui est sa seule vérité. En somme, pour l'idéalisme absolu, l'existence d'une organicité externe (le développement historique de l'esprit), implique le refus de l'organicité interne close pour les parties (qui ne sont que moyens, destinés à être intégrés dans la fluidité de l'Idée). La dialectique réelle de Humboldt pose le raisonnement inverse : parce qu'il y a une organicité interne de chaque culture, leur totalisation n'est pas celle d'un système. Le *vinculum* qui organise ces monades ne peut venir d'elles-mêmes, ou même de leurs rapports.

2.3 Organicisme externe

2.3.1 Monadologie éthique - Le peuple originaire

L'idée d'une diversité variée de peuples subsistants juxtaposés dans une fonctionnalité indéterminée est évidemment, pour l'idéalisme absolu, une hérésie ; chaque *Volkgeist* a un rôle précis à jouer dans la dialectique de l'esprit ; c'est pourquoi les âmes des peuples ne sauraient être définies structurellement (comme le fait Kant en opposant esprit français et esprit anglais dans l'*Anthropologie*) mais aussi et surtout ne sauraient subsister côte à côte. On connaît l'argument hégélien ; deux peuples voisins qui cohabitent sans se faire la guerre sont des peuples morts pour l'Histoire. Du fait que le déploiement de l'esprit n'est pas une chute dans le mauvais infini, la diversité variée doit être parcourue terme après terme dans un cycle totalisant ; de cette nécessité diachronique découle une unicité synchronique : c'est l'idée qu'il existe, à chaque moment de l'histoire, un « peuple dominant » face auquel tous les autres sont « sans droit »¹²⁰.

Or, aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'approche monadologique de la diversité des cultures qu'adopte Humboldt pour l'opposer à Hegel, il l'emprunte à Kant lui-même. Car chez ce dernier, la

Chomsky à l'idée de pouvoir créateur propre à la tradition cartésienne ; cette réduction a fait l'objet de multiples critiques [H. Meschonic, « Pour une poétique de Humboldt », in *Poétique du traduire*, Verdier, 1999, p. 427 sq.]. L'ironie veut qu'à un an de publication près, *Les Mots et les Choses* défendent la thèse exactement inverse ; Humboldt et Bopp signent la transition vers la nouvelle épistémé propre au 19^{ème}, le langage dégagé du pouvoir de représentation, issu de l'intériorité expressive. Chomsky classicise Humboldt quand Foucault tend à le romantiser ; mais à tout prendre, la lecture chomskienne est sans doute la plus provocatrice, la plus suggestive.

118. [WL, III, 298]

119. [EPW, §549]

120. [Grundlinien, §323]

diversité des peuples ne relève pas du simple jugement assertorique ; elle a le statut d'une hypothèse originaire, d'un postulat dérivé de la raison pure pratique¹²¹. Beaucoup d'interprètes ont insisté sur l'influence du système de Leibniz sur Humboldt ; mais nous voulons montrer que c'est en réalité la partie pratique du corpus kantien qui réinterprète et redonne vie aux grands concepts de la monadologie, par-delà leur oubli dans la métaphysique de Wolff.

Nous avons laissé la troisième *Critique* sur la théorie de l'organicisme et de la téléologie naturelle. A ce stade, les parties de l'organisme, la diversité matérielle, ont certes acquis une autonomie propre, mais une autonomie au sein de la représentation du sujet. L'*intellectus archetypus* qui est leur origine n'est encore qu'un simple postulat de la subjectivité ; pour l'instant, l'esprit reste enfermé dans son solipsisme¹²². Sans la liberté humaine comme agent d'un règne des fins, sans la preuve morale de Dieu, le divers matériel n'aurait d'organicité qu'illusoire et subjective ; objectivement, il ne serait qu'un « désert » qui n'aurait ni sens ni valeur :

Il est un jugement dont l'entendement le plus commun lui-même ne peut se défaire lorsqu'il réfléchit sur l'existence des choses dans le monde et sur l'existence du monde lui-même ; c'est que toutes les diverses créatures, quelle que puisse être la grandeur de l'art de leur organisation ou la vérité du rapport qui les relie selon des fins les unes autres, et même l'ensemble de leurs multiples systèmes que nous appelons incorrectement des mondes, seraient là pour rien s'il n'y avait pas des hommes (des êtres raisonnables en général) ; c'est-à-dire que sans les hommes la création tout entière ne serait qu'un simple désert, inutile et sans but final. Mais ce n'est pas non plus par rapport au pouvoir de connaître de l'homme (raison théorique) que l'existence de tout le reste du monde prend sa valeur, pour qu'il y ait par exemple quelqu'un qui puisse contempler le monde. Car si cette contemplation du monde ne lui permettait de se représenter rien que des choses sans but final, le fait d'être connu ne pourrait donner à l'existence du monde aucune valeur ; et il faut déjà supposer un but final du monde par rapport auquel la contemplation du monde a elle-même une valeur.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht ent schlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: dass nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem zweckmäßig auf einander bezogenen Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnisvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles Übrigen in der Welt allererst seinen Wert bekommt, etwa damit irgend Jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Werth erwachsen; und man muss schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Wert habe.

Kritik der Urteilskraft

§86 [Ak, V, 442]

Que pour la partie théorique du criticisme, la matière ne soit qu'un désert, la première *Critique* l'avait déjà suffisamment démontré. Pour la raison pure, toute monadologie leibnizienne est une « chimère »¹²³. Si la matière comme substrat est « *substantia phaenomenon* » :

121. [Rechtslehre, §60, Ak, VI, 349]

122. « Mais que prouve donc finalement la téléologie la plus achevée ? Prouve-t-elle qu'un tel être intelligent [le Démon] existe ? Non ; elle se contente de prouver que, selon la constitution de nos facultés de connaître [...] nous ne pouvons absolument pas nous faire un concept de la possibilité d'un tel monde, si nous ne pensons pas une cause suprême de ce monde agissant intentionnellement. Objectivement, nous ne pouvons pas établir la proposition : il existe un être intelligent originaire ; mais nous pouvons nous contenter de l'établir subjectivement pour l'usage de notre faculté de juger » [Kritik der Urteilskraft, §75, V, 399]

123. [Ak, III, 224]

Les déterminations intérieures d'une *substantia phaenomenon* dans l'espace ne sont que des rapports, et elle-même n'est, en tout et pour tout, qu'un ensemble de pures relations. Nous ne connaissons la substance dans l'espace que par des forces, qui sont actives en lui, soit pour y attirer d'autres forces (attraction), soit pour les empêcher d'y pénétrer (répulsion et impénétrabilité).

Die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit)

Kritik der reinen Vernunft

[Ak, III, 217]

La seconde antinomie a suffisamment montré que, dans l'expérience, nous n'avons affaire qu'à des agrégats, jamais à des unités simples; nous percevons des relations entre parties, non les parties elles-mêmes. Existerait-il d'hypothétiques monades que nous ne pourrions rien dire à leur sujet.

Pour la raison théorique, la forme précède la matière; il n'y a pas d'abord un donné qui serait ensuite formalisé; il y a d'abord un certain mode d'ouverture à l'expérience. C'est là une assertion sur laquelle les grands interprètes de Kant se rencontrent jusque dans leurs différends. H. Cohen répète que la forme n'est pas un « moule » qui viendrait usiner a posteriori un matériau préexistant, que le schématisme est le contraire même du modèle hylémorphique; Heidegger met au cœur de sa lecture l'idée de *Zuwendung*, d'ouverture ekstasique originaire.

Or une telle hiérarchie est certes valable pour la partie théorique de la critique; mais pas pour la partie pratique. Quel élément vient donc en premier dans la *Critique de la raison pratique*? Il s'agit d'un fait, d'un fait a priori, d'une chose-en-soi qui n'est plus seulement « pensée » comme l'était le divers matériel dans la troisième *Critique*, mais qui est directement connue, un *Faktum* originaire¹²⁴ : le devoir. Il exhibe ce paradoxe d'une donation a priori, d'une expérience a priori; c'est un fait, mais qui a le statut d'une monade : il est totalement délié des formes transcendantales du sujet et du système catégoriel. C'est une sorte d'existential premier, qui ne se vit jamais qu'en creux, dans le spectacle des motifs empiriques humiliés par la loi¹²⁵. Parce qu'il offre à la partie scientifique de la critique ce paradoxe d'une chose-en-soi directement connue, il est transfiguré en un point conceptuel, une « clé de voûte »¹²⁶ dit Kant, qui seule maintient la totalité du système critique en suspension au-dessus du gouffre du solipsisme. Ainsi, on peut insister à l'envi sur l'importance du mode d'ouverture; quel qu'il soit, il bute dans son moment nodal sur un *Faktum* premier, sur un élément non-formalisable, non-objectivable, sur une pure expérience, bref, sur un élément matériel. C'est le droit qui est formaliste chez Kant, quand l'éthique donne toujours une matière : « *Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit, d. i. mit dem Recht, zu tun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft* »¹²⁷.

Mais justement, ce faisant, la hiérarchie de la première *Critique* s'en trouve inversée; ce sont les principes purs qui sont immanents, et les principes empiriques qui sont transcendants (je sais fort bien quel est mon devoir, mais je peux hésiter sur ce que je dois faire en pratique). Par conséquent, si dans la *Critique de la raison pure*, l'appendice de l'Analytique était justifiée à reprocher à Leibniz d'avoir opéré la liaison du divers au niveau nouménal et non phénoménal, dans le champ de l'éthique, ce reproche est renversé¹²⁸.

Dans l'éthique, le divers n'a pas à être donné; s'il l'est, c'est toujours sous une apparence impure. On connaît les premiers mots de la révolution copernicienne théorique : « Toute notre connaissance commence par l'expérience »; à rebours, ceux de la révolution copernicienne éthique sont : « Commençons par écarter

124. [Ak, V, 4]

125. On en connaît les exemples célèbres : la voix intérieure qui arrête le criminel au moment de connaître un meurtre [Ak, V, 92], le respect qu'on ne peut s'empêcher de ressentir pour un ennemi valeureux [Ak, V, 76], le secret ressentiment du notable riche et influent face à un pauvre hère plein de vertu, que pourtant il méprise socialement [Ak, V, 96] ...

126. [Ak, V, 3]

127. [Ak, VI, 380]

128. Aucune suite d'actions dans le caractère externe n'exprime pleinement, *de jure*, la liberté transcendantale; aucune accumulation empirique ne peut créer ou ôter un devoir (c'est l'exemple célèbre qui accompagne la résolution de la troisième antinomie; je me sens coupable même d'une faute à laquelle j'ai été forcée par des circonstances extérieures absolument hors de mon contrôle, et dans ce doute intérieur, je m'élève au statut d'agent d'un règne des fins, qui a la prétention de faire ployer ces forces mécaniques, quoique je ne le puisse pas encore).

tous les faits »¹²⁹. Le divers éthique n'est pas donné, il est prouvé, il doit se déduire du *Faktum* avec plus de rigueur encore, dit Kant, qu'une démonstration d'algèbre. La typique assure une telle subsomption, soit de manière analytique, en application du principe de non-contradiction (pour le petit nombre des devoirs parfaits), soit de manière synthétique pour les devoirs imparfaits. C'est pourquoi ces derniers entrent, dit Kant, dans le champ du principe leibnizien de raison suffisante :

Premièrement : pour un seul devoir, on ne peut aussi avancer qu'un principe unique d'obligation, et si l'on en apporte deux ou plusieurs preuves, c'est un signe certain ou bien qu'on n'en a pas encore de preuve suffisante, ou bien qu'on a pris pour un seul et même devoir plusieurs devoirs différents.

En effet, toutes les preuves morales en tant que preuves philosophiques ne peuvent être produites qu'au moyen d'une connaissance rationnelle a priori des concepts et non comme celles que fournissent les mathématiques par la construction des concepts; ces dernières admettent plusieurs preuves pour une seule et même proposition parce que dans l'intuition a priori il peut y avoir plusieurs déterminations de la structure d'un objet, qui toutes reviennent au même principe. [Ici, Kant prend l'exemple de la prétendue contradiction du devoir dans le cas du mensonge]. On a beau juxtaposer diverses raisons insuffisantes, les unes ne combleront pas chez les autres le manque de certitude, ni même le manque de vraisemblance. Il faut que ces raisons, s'enchaînant comme principe et conséquence et une seule série, progressent jusqu'au principe de raison suffisante, et c'est de cette manière seulement qu'elles peuvent être démonstratives.

Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelt einer Vernunftkenntnis aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Konstruktion der Begriffe geführt werden; die letzteren verstaten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück führen. [...] Denn verschiedene unzureichende Gründe, neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewissheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend sein.

Tugendlehre, Einleitung

[Ak VI, 403-404]

C'est tout le paradoxe que, dans les écrits éthiques, le sujet de droit et son monde empirique se voient restituer les propriétés monadologiques que la raison théorique refusait à la matière.

La première de ces propriétés leibniziennes, c'est le principe d'infinie analyticité des propositions contingentes. Pour les devoirs imparfaits, il est impossible de remonter jusqu'à son terme le chemin logique qui mène à la loi. C'est, dans la *Tugendlehre*, l'idée que le devoir est « d'application large »¹³⁰ ; le *Faktum* ne dit rien sur le « comment » de l'action¹³¹ ; l'homme a pour devoir imparfait le développement de toutes ses facultés, que ce soit la raison, l'entendement, ou la force physique elle-même ; mais rien ne permet de prévoir les circonstances pratiques sous lesquelles l'accomplissement du devoir aura à se présenter, et quelles facultés seront requises à cet instant précis. La loi me prescrit comme devoir imparfait la générosité ; mais dans la subsomption pratique, il n'y pas de règle fixe (  qui dois-je donner ? et dans quelle mesure ?). Il en découle que tout usage constituant des principes empiriques dans l'éthique est clairement exclu. Vouloir plaquer sur le *Faktum* un système, un plan d'action pratique, c'est s'engager dans l'aporie du jugement que dénonçait déjà la première *Critique*, la vaine tentation de subsumer le cas particulier en vertu d'une loi, ce pour quoi la raison exige une autre loi, puis une loi de la loi, et ainsi de suite à l'infini ; l'*analogon* de cette régression pour la raison pratique, c'est ce que la *Tugendlehre* appelle la « ca-

129. [Second discours, Introduction]

130. *ibid.*

131. [Ak, VI, 390]

suistique » ¹³² ; lorsqu'on tente de phénoménaliser le devoir, on tombe dans une régression interminable de règles, où la vie quotidienne même devient une série d'exercices loyoliens qui se démultiplient pour masquer leur propre vanité. Pour Kant, héritier du piétisme, la vertu formaliste est toujours une fausse vertu ; elle phénoménalise le devoir, en fait une question analytique-quantitative, une question de degré extensif (la micrologie) ou intensif (l'ascétisme, la mortification fanatique, la *Kriecherei*).

A ceci près que, chez Kant, ce qui arrête cette régression à l'infini, ce n'est pas une volonté divine première ; c'est la volonté humaine. C'est moi en tant que sujet moral, dans l'assomption de ma soumission au devoir, qui peut seul donner à la règle d'action empirique une valeur ontologique ; c'est l'idée kantienne de conscience (*Gewissen*), « le devoir de reconnaître des devoirs » ¹³³. Dans la subsumption empirique, le sujet peut fort bien se tromper ; mais la simple position de l'intention bonne dans la typique, le simple fait de reconnaître sa responsabilité, suffit à transfigurer la détermination empirique. Le juré d'un procès, note Kant, sait fort bien qu'il peut faire le mauvais choix ; mais s'il a examiné le dossier de manière impartiale, il peut du moins proclamer avoir fait son choix « en conscience » (*nach Gewissen*). Au niveau des devoirs imparfaits, aucun mode de vie éthique n'est en soi bon ou mauvais ; de deux hommes ayant la même fortune, l'un peut être authentiquement généreux, tout en donnant relativement assez peu, tandis qu'un autre peut fort bien dilapider son bien en bonnes œuvres, et être intérieurement égoïste. Pour l'âme intérieurement viciée, son monde éthique forme un agrégat qui n'a d'autre lien avec elle que mécanique. L'âme droite seule fait d'elle-même et de ses déterminations empiriques un organisme, un substantié. Seule la conscience transfigure chaque monde éthique en lui donnant une valeur ontologique propre. Le *vinculum* entre substances que cherchait en vain Leibniz, Kant le trouve dans l'acte de l'homme agent d'un règne des fins qui assume sa responsabilité morale. Car dans cet acte, loin de tomber dans le mauvais infini, de fuir éternellement devant la détermination, il assume son être-jeté éthique ; il prend son monde au sérieux ¹³⁴.

Ainsi y a-t-il dans l'œuvre éthique de Kant un principe des indiscernables. L'organicisme justifiait déjà chaque partie du divers matériel en lui confiant un rôle finalisé ; mais c'est vraiment dans l'acte d'un homme que ce divers acquiert sa valeur propre.

Les accusations de formalisme s'écroulent ici définitivement ; il y a bien chez Kant une éthologie morale, une justification de la diversité des modes de vie, des mondes éthiques. Il y a une infinité de manières d'accomplir ses devoirs imparfaits. De par l'inadéquation même de toute empiricité au concept pur du devoir, chaque effort se déploie alors à partir de son propre être-jeté ; Kant hérite en cela de Rousseau sa défiance envers l'universalisme abstrait. Je dois en premier lieu, dit Kant, secourir les nécessiteux qui appartiennent à ma sociabilité directe ; mon devoir n'est pas envers une humanité abstraite, il est envers les malades de l'hôpital le plus proche, envers les détenus de la prison de la ville ¹³⁵. L'universaliste n'a qu'une moralité superficielle ; c'est la figure du Stoïcien qui prétend aimer universellement tous les hommes, mais regarde son enfant mourir sans verser une larme ¹³⁶. Du *Faktum* découle un modèle proprement monadologique, où chaque monde éthique valable est relié à la loi par une seule voie, et ne trouve sa justification que dans elle, à l'exclusion de tout lien avec les autres unités.

Les commentateurs ¹³⁷ ont souvent considéré avec un certain dédain la diversité variée qu'exhiberait la *Tugendlehre* et le caractère souvent cocasse de ses exemples (un repas animé, la fréquentation d'un ami, ou le fait de rester fidèle à un vieux chien), sans voir que dans ces déductions, Kant donnait un statut nouveau, laïcisé, au principe leibnizien de diversité, à l'idée chère à Leibniz que, si du point de vue de la science, les objets plus nobles sont définis par l'homogène et le continu, du point de vue l'être au contraire, c'est l'infinie diversité organique de la Création qui exhibe la puissance divine : *per variat natura è bella* ¹³⁸.

Cette exhibition de l'organicité interne, du caractère de monade de chaque monde éthique, implique à

132. [Ak, VI, 411]

133. [Ak, VI, 399 sq.]

134. Pour utiliser à contre-emploi l'expression qui résume la célèbre page de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la *Verstellung* kantienne [BB-VI, C, b].

135. [*Tugendlehre*, §35, VI, 457]

136. [*Tugendlehre*, §35, Ak, VI, 457]

137. On pense surtout ici à Schopenhauer.

138. Vers de Serafino Aquilano, que Leibniz attribue faussement au Tasse dans une lettre à la reine Sophie-Charlotte (8 mai 1704).

rebours un finalisme extérieur. A cette diversité variée monadologie s'applique la téléologie tirée de la troisième *Critique*. C'est l'idée, chère aux textes historiques de Kant, de « fonctionnalité totale »¹³⁹ de la diversité humaine, intérieure comme extérieure. Intérieure, c'est l'axiome premier de l' *Idée d'une Histoire universelle* : « Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale »¹⁴⁰. Extérieure, c'est la célèbre thèse sur la diversité des couleurs de peau, que Kant explique par la présence, chez l'homme originel, d'une multiplicité de « germes », chacun codant une différence ; la nature a voulu l'opposition, les guerres et les migrations pour permettre la pleine réalisation de cette multiplicité¹⁴¹. En somme, la diversité humaine a bien un rôle à jouer dans l'Histoire mondiale comme progrès, mais le rôle de chaque unité prise séparément reste indéterminé.

Si l'on s'en tient à la lettre du texte, c'est là l'interprétation qu'il convient de donner au concept de *Urvolk* que Kant introduit dans l'*Anthropologie*¹⁴². La diversité originaire des peuples a le même statut hypothétique que la diversité des germes dans les écrits historiques ; de même que cette dernière théorie était opposée par Kant à Buffon, celle du *Urvolk* est explicitement opposée à Montesquieu et à sa théorie des climats. On connaît les termes du premier débat : Buffon, dans son modèle euro-centré, supposait que l'homme européen était l'homme biologique originel, et que la diversité ethnique s'était progressivement créée par migration à partir du point central (les nouveaux climats ayant modelé chez l'homme de nouvelles couleurs de peau). Or d'un point de vue kantien, une telle hypothèse viole simultanément les interdits méthodologiques des trois *Critiques* : 1. La raison théorique est gouvernée par un principe d'unité (la théorie des germes ne fait qu'appliquer le rasoir d'Ockham ; elle explique la diversité par une unique hypothèse, et non par une multiplicité de forces physiques) ; 2. La raison pratique ne saurait admettre que l'homme soit si aisément modelable par la nature, lui qui est l'agent d'un règne des fins ; si opposition mécanique il y a, elle n'est là que pour stimuler, accélérer le développement de facultés qui étaient déjà présentes en soi dans la nature humaine ; 3. Le jugement téléologique reconnaît à chaque pan de la diversité une fonction indéterminée dans le progrès moral ; la multiplicité ne saurait donc être générée par un processus de fragmentation aléatoire ; le concept organique de cette diversité structurée doit être supposé existant a priori en-soi.

Or le même raisonnement est opposé par Kant à Montesquieu lorsque ce dernier, dans l'*Esprit des lois*, suggère que le climat, la géographie, etc. façonnent pour chaque peuple un « esprit général »¹⁴³ qui est la source profonde de son « principe » constitutionnel¹⁴⁴. On conçoit que Kant ne peut accepter cette perspective : la diversité variée ne peut pas avoir été produite de manière aléatoire et contingente, par une sorte de *clinamen* matériel. Avec la déduction transcendantale, la raison théorique a acquis la certitude que la richesse du donné ne saura jamais pour elle une vulgaire « rapsodie de perceptions »¹⁴⁵. Quant à la raison téléologique, elle a prouvé l'organicité de la multiplicité matérielle (Linné a su montrer que la grande variété des minéraux n'avait rien d'un chaos, mais pouvait être érigée en système). Il faut donc supposer, pour la diversité des peuples, une organicité structurelle, et au surplus, pour chaque peuple originaire, un destin, mais un destin indéterminé, une fonctionnalité générale.

En vérité, il est possible de donner à ce statut ontologique, celui de la fonctionnalité indéterminée, une dimension plus profonde. Kant emprunte en effet à Leibniz une autre propriété nodale. Comme monade, le sujet a une certaine perception propre du monde. Il est forcé de choisir un mode de vie éthique conforme au devoir, malgré l'inadéquation de tout acte empirique à cet absolu. Dans cette subsomption sous une Idée pure de la raison, il subit nécessairement l'apparence transcendantale ; l'acte par conscience confère à la contingence l'absoluité du nécessaire. Ainsi naît l'opposition des *Weltanschauungen*, mais une opposition antinomique, dialectisée.

H. Arendt la première¹⁴⁶ nous a invité à lire la dialectique kantienne comme un schème politique. La résolution d'une antinomie, note-t-elle, a une parenté évidente avec le *sensus communis* de l'Analytique du sublime ; elle est elle aussi invitation à penser à la place d'autrui, à prendre le point de vue de l'autre

139. [Gérard Lebrun, *Kant sans kantisme*, Fayard, 2003, p. 283]

140. [Ak, VIII, 18]

141. [Von den verschiedenen Racen der Menschen, Ak, II, 427 sq.]

142. [Ak, VII, 312]

143. [De l'esprit des lois, XIX, 4]

144. C'est là l'interprétation connue de [Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, P.U.F., 1959, p. 28 sq.] : « les mœurs s'expriment politiquement dans le principe ».

145. [Ak IV, 110]

146. [H. Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, ed. R. Beiner, U. Chicago Press, 1992, not. ici p. 42 sq.]

tout en restant fidèle au sien propre. Elle est une dynamique par laquelle :

On se trouve placé en l'état pour apercevoir l'objet toujours sous d'autres côtés et élargir son horizon depuis une observation microscopique jusqu'à une vue générale, afin d'adopter tous les points de vue concevables, de telle sorte que d'une manière réciproque se vérifie à un point de vue le jugement porté dans la perspective d'un autre	[Die Aufmunterungen u. Zerstreuungen müssen die Kräfte desselben in der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit erhalten], wodurch man in Stand gesetzt wird den Gegenstand immer auf andren Seiten zu erblicken und seinen Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenkliche Standpunkte nehme, die wechselseitig einer das optische Urteil des andern verificiren.
--	---

An Marcus Herz, 21. Febr. 1772

[Ak X, 132]

On trouvera une esquisse de ce rôle différentiel et structural de la diversité des peuples dans la célèbre galerie de portraits des nations de l'*Anthropologie*. Arendt observait avec ironie que la rivalité franco-anglaise y était présentée comme une opposition des deux universalismes abstraits, une sorte d'antinomie, dont l'esprit allemand, marqué par le pacifisme, la réflexivité et surtout l'hospitalité universelle, constituait l'*Aufhebung* critique¹⁴⁷.

Pour qualifier adéquatement cette diversité des points de vue éthiques structurellement liés, cette « pensée élargie » dont parle Arendt, il est un concept, qu'Arendt elle-même ne cite jamais, mais qui correspond parfaitement à sa démonstration. C'est chez Leibniz le principe « d'accommodation » ; certaines monades perçoivent distinctement ce que d'autres ne perçoivent que confusément, mais *in fine*, l'univers sera perçu distinctement par les monades prises en globalité, quoiqu'aucune monade n'ait le champ de perception d'une autre : « Et, comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade. »¹⁴⁸

Que la monadologie soit inapplicable pour la science, mais qu'elle offre un concept parfait pour les personnalités humaines sous la loi morale, les premiers écrits du corpus kantien le suggéraient déjà. Kant avait justement consacré sa dissertation doctorale de 1755 au problème de la monade¹⁴⁹ ; il y insistait sur le fait que les usages physiiciens, quantitativistes de ce concept, trahissent l'esprit de Leibniz, que la monade est une substance qualitative, qui, loin d'être un vulgaire point mathématique, « emplit l'espace », si bien que, « quoique l'espace que les corps emplissent soit divisible à l'infini, il ne s'ensuit pas pour autant que les parties divisées soient elles-mêmes ce qu'il y a de primitif et de simple »¹⁵⁰. Dans la deuxième antinomie de la *Critique de la raison pure*, Kant visait, de son aveu même, les atomistes bien plus que Leibniz, qui lui, avait déjà saisi le cœur du problème ; il faut un *continuum* qualitatif pour pouvoir opérer une division quantitative ; la véritable monade est une forme, une âme, une profondeur spirituelle :

147. Le *Projet* développe la même idée [Ak, VIII, 364, n.], mais dans sa dimension économique : dans l'accès au commerce, la multiplicité des modèles nationaux de production passe de la simple facticité (chaque économie nationale est structurée autour des ressources qu'on trouve sur un territoire, dans un climat précis) à un statut différentiel et organique (elle a accès à la totalité des marchandises en exportant son bien spécifique) ; la diversité variée obtient ainsi la fonctionnalité, qui est la préfiguration de son rôle moral

148. [Monadologie, §57]

149. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, 1755

150. Traduction personnelle [Ak, I, 478]

Le vrai sens du terme monade (dans l'usage qu'en fait Leibniz) devrait être réservé au simple même qui est donné immédiatement comme substance simple (par exemple, dans la conscience-de-soi) et non à l'élément du composé, qu'on ferait mieux d'appeler un atome.

Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas (nach Leibnizens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewußtsein) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den Atomus nennen könnte.

Kritik der reinen Vernunft

[Ak, III, 306]¹⁵¹

La vraie monade, dit Kant, c'est la chose-en-soi ; et seule la personnalité dans son lien insécable au devoir pur peut procurer le miracle d'une monade connaissable¹⁵².

Tout ce que nous venons de déduire, Kant lui-même l'annonçait déjà dans sa réponse à Eberhard de 1790. La Critique était, disait-il « la véritable apologie de Leibniz, même à l'encontre de partisans qui le couvrent de louanges qui ne l'honorent pas »¹⁵³. Contre Eberhard, Kant proclame que la vérité du concept d'harmonie préétablie n'est pas à chercher, avec Wolff, dans un quelconque *analogon* physique ou mécanique. La vraie question que posait Leibniz n'était pas celle, dogmatique, de l'unité de l'âme et du corps, mais celle, transcendante, de la conciliation de notre concept de la nature mécanique avec notre concept de liberté :

Que cela ait été là la véritable intention de Leibniz, quoiqu'il ne l'ait pas développée explicitement, on peut le déduire du fait qu'il étend cette Harmonie préétablie bien au-delà de la simple correspondance de l'âme et du corps, vers celle du règne de la Nature et du règne de la Grâce (le règne des fins en relations à une fin dernière, c'est-à-dire, des hommes soumis à des lois morales). En cela, l'Harmonie n'est pas à comprendre comme celle de deux choses empiriques différenciées extérieurement, mais comme celle des conséquences qui découlent de notre concept de Nature avec celles qui découlent de notre concept de Liberté, c'est-à-dire, comme l'harmonie de deux facultés distinctes, soumises chacune à des principes totalement dissemblables. Une telle harmonie, comme l'enseigne la Critique, ne saurait certainement pas être perçue directement dans l'agencement du monde existant ; pour nous, elle est *a minima* une correspondance contingente, que nous ne pouvons saisir qu'à travers l'idée d'une cause intelligible du Monde.

Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung gewesen sei, läßt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen unter ganz ungleichartigen Prinzipien in uns und nicht zweierlei verschiedene außer einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll

[Ak, VIII, 250]¹⁵⁴

Que le secret de l'organicité qualitative des substances se trouve dans l'unicité morale du sujet et dans l'assomption de ses actes et de son monde, dans le fait que ce sujet soit l'agent d'un règne des fins, c'était là, pour Kant, la seule interprétation valable de Leibniz, pleinement fidèle à l'esprit de sa philosophie.

151. Par exception ici, il s'agit d'une traduction personnelle.

152. Voir plus en détail [Michel Fichant, « 'Un concept platonicien, en lui-même exact, du monde' : La Monadologie selon Kant », *Studia Leibnitiana*, 45, no. 2 (2013) : 228-59]

153. [Ak, VIII, 250]

154. Par exception ici, il s'agit d'une traduction personnelle.

Ainsi, s'il y a bien un droit originaire à la souveraineté de chaque monde éthique, énoncé clairement dans les textes politiques de Kant, sa justification¹⁵⁵ complète se trouve ainsi dans toutes les hypothèses métaphysiques qui découlent de l'exhibition du devoir comme *Faktum* premier, comme chose-en-soi. L'idée ne se donne pas sa propre diversité variée, mais elle fait de la diversité une organicité, chaque élément étant doté d'une fonctionnalité indéterminée, l'ensemble étant lié structurellement dans une économie dialectique de la diversité des points de vue.

2.3.2 Monadologie éthique - La souveraineté comme concept transcendantal

C'est en vertu de ce substrat métaphysique que la théorie kantienne de la souveraineté extérieure¹⁵⁶, qui se place explicitement dans la lignée de Rousseau, commence avec cette thèse nodale : un hypothétique Etat global serait nécessairement non-républicain. Ce lemme essentiel de la doctrine politique kantienne, vivement revendiqué par Arendt¹⁵⁷, n'a rien d'original en soi pour un homme de l' *Aufklärung* ; on le trouve déjà chez Montesquieu ou chez Rousseau ; mais ce qui n'était chez eux qu'une déduction empirique, devient chez Kant une déduction conceptuelle¹⁵⁸. L'Etat universel est l'archétype même de l'usage transcendant de la raison, où un concept en soi légitime (l'union de tous les hommes sous des formes légales) est appliqué immédiatement à la sphère phénoménale où l'on croit trouver son *analogon* artificiel. Une véritable déduction aurait remarqué au contraire que le concept rousseauiste de souveraineté est défini négativement par le fait que la moindre brigue intérieure, la moindre entente entre citoyens privés est immédiatement sa dissolution et le retour à l'état de nature. Or les grands textes éthiques ont donné à la diversité des peuples un statut ontologique propre ; plaquer la constitution universelle sur cette diversité¹⁵⁹, c'est voir immédiatement surgir des singularités locales qui vont susciter à rebours la répression par le pouvoir central. Du concept rousseauiste se laisse déduire, non pas un idéal d'Etat global, mais une multiplicité d'Etats souverains. Paradoxalement, poser l'Etat universel, c'est immédiatement, et par pure logique, retomber dans l'état de nature. Ceux qui ont voulu faire du kantisme le contraire de la *Realpolitik* s'étonneront de trouver chez Kant une promotion de l'équilibre des forces¹⁶⁰. Le risque de guerre apparaît paradoxalement dans le *Projet* quand cet équilibre est rompu, quand émerge un Etat conquérant-impérialiste, variation quantitative qui tend vers le seuil qualitatif qu'est l'Etat global. Or c'est justement l'un des rares cas pratiques où Kant justifie la violation du droit des gens : puisque le conquérant a l'intention d'annihiler « le droit originaire de chaque peuple de s'unir en une communauté politique »¹⁶¹, il faut l'arrêter à tout prix¹⁶² ; aussi, tout ce que le droit international rejette en temps normal – les attaques surprises, les pactes militaires secrets¹⁶³ – est autorisé. En somme, plus on se rapproche de l'Etat mondial, plus les cadres juridiques s'affaiblissent ; face à l'Etat impérial, tous les coups sont permis ; c'est le retour à l'état de nature.

On peut sans aucun doute, en partant du *Projet*, arriver au kantisme au sens que le terme a pris en droit international ; mais pour ce faire, il faut couper l'opuscule kantien de l'ensemble de son contexte, du restant de l'œuvre théorique et de l'esprit même du système critique. Alors en effet, la diversité variée des peuples perd toute valeur positive ; elle est en attente de réconciliation dans une citoyenneté globale, thèse qu'on va opportunément chercher dans les brouillons de Kant¹⁶⁴ parce qu'on ne saurait la trouver

155. [*Rechtslehre*, §60, Ak, VI, 349]

156. S'il est vrai que cette déduction du rôle ontologique de la diversité, et notamment ici de la diversité des peuples, nous a obligé à rassembler plusieurs moments épars du corpus kantien, il ne s'agit pas d'un artefact ; cette preuve se retrouve à plusieurs reprises dans le corpus, sous des formes plus synthétiques, sa forme la plus complète étant donnée par un passage célèbre du *Zum ewigen Frieden* [Ak, VIII, 363].

157. « Kant ne savait que trop qu'un gouvernement mondial serait la pire tyrannie que l'on pût imaginer » (Kant knew quite well that a world government would be the worst tyranny imaginable) [H. Arendt, *ibid.*, conf. 6, p. 44]

158. Comparer [VIII, 367] et [VI, 350].

159. « L'Idée du droit des gens est porteuse, d'après les principes de la liberté extérieure, du simple concept d'antagonisme » [*Rechtslehre*, §57]

160. [*Rechtslehre*, §56, Ak, VI, 346]

161. [*Rechtslehre*, §60, Ak, VI, 349]

162. Kant admet au mieux l'instauration d'une colonie, où le conquérant n'exerce que le pouvoir exécutif (l'Irlande face à l'Angleterre) [*ibid.* §57]

163. La justification de l'offensive préventive apparaît dans le *Projet* mais la formulation la plus claire se trouve dans la Doctrine du droit [*Rechtslehre*, §56, Ak, VI, 346] ; pour les alliances secrètes, ce point est spécifique au *Projet* [Ak, VIII, 384]

ni dans la *Doctrine du droit* ni dans le *Projet*. Ces grands textes déploient même la thèse inverse : l'idée que le droit cosmopolitique ne naît que d'une libre confédération, que chaque Etat conserve la prérogative de dénoncer à tout moment le pacte pour recouvrer son droit originaire à la guerre ; qu'il ne saurait y avoir de souverain supranational¹⁶⁵. La paix mise hors-la-loi, la paix garantie par une contrainte juridique globale surimposée aux souverainetés, ce n'est pas là une idée kantienne¹⁶⁶. C'est par un sens rhétorique certain qu'une partie de la littérature réussit à faire du régime républicain promu par le

Projet une sorte de propédeutique de la citoyenneté supranationale, dans un texte qui, incidemment, refuse explicitement la fusion des Etats dans une république globale¹⁶⁷. Le lien entre républicanisme et pacifisme n'a, dans les grands textes politiques, qu'un seul sens, et il est parfaitement clair : le concept rousseauiste de peuple souverain est la condition nécessaire de toute paix perpétuelle. La toute première page du *Projet* pose cette question nodale : Quelle a été la cause principale de conflits dans l'Europe du 18^{ème} ? Ce sont quasi-exclusivement des guerres dynastiques, c'est-à-dire précisément de guerres où la nécessité de la diversité des nations et de leur souveraineté propre a été méprisée¹⁶⁸, où l'on a traité les peuples comme des objets de droit privé, que l'on pouvait découper, fusionner, et aliéner à volonté (c'est Louis XIV proclamant, au soir du 16 novembre 1700, après avoir laissé Philippe d'Anjou accepter la succession du roi d'Espagne : « Il n'y a plus de Pyrénées »¹⁶⁹).

En outre, contrairement à ce qu'une lecture puissante mais malintentionnée du *Projet* a pu laisser croire¹⁷⁰, ce respect réciproque des souverainetés les unes par les autres ne relève pas de la pétition de principe. Kant n'a nullement besoin de faire intervenir une cour internationale, ou une force armée d'interposition. Les peuples pourraient bien, eux aussi, être démoniaques, qu'ils seraient encore forcés indirectement d'adhérer à la Ligue des nations. Et le mécanisme qui les y force ressemble à s'y méprendre à la contrainte pénale que subit le criminel de la *Rechtslehre*, lui qui, dans l'instant où il viole la loi, requière comme être rationnel qu'on le punisse. Seule une lecture parallèle du *Projet*¹⁷¹ et de la *Doctrine du droit*¹⁷² permet de restituer la pleine cohérence de cet argument kantien : un Etat qui viole la souveraineté d'un autre détruit dialectiquement la sienne propre ; c'est comme l'application de la célèbre thèse sur le droit de punir, mais au niveau du droit des gens. Avec cette simple différence que la négation dialectique de l'acte mauvais ne peut pas venir ici d'une autorité supérieure (l'Etat pleinement souverain ne reconnaît aucune norme au-dessus de sa volonté). Elle viendra au contraire de l'intériorité organique. On a vu qu'Humboldt se veut fidèle à Kant lorsqu'il inverse le schème hégélien de l'Histoire : il pose la juxtaposition monadologique des peuples parce qu'il leur reconnaît une organicité interne, une vie propre ; quand l'idéalisme absolu ne reconnaît qu'une vie de l'esprit, qui va de peuple dominant en peuple dominant. L'argument kantien relève donc de la pure logique : nier la diversité variée, nier la séparation, nier la souveraineté extérieure, c'est immédiatement détruire l'organicité interne ; le vainqueur même, dans une guerre de conquête, détruit sa propre puissance, sa propre souveraineté.

Le mécanisme pratique est le suivant : imaginons un Etat impérialiste, qui intrigue contre l'un de ses voisins, fait tout pour le déstabiliser avant que de lancer l'attaque surprise qui doit en venir à bout. Le

164. On trouvera beaucoup des textes en question traduits par [M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, P.U.F., 1990]. Ce sont surtout les *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* [Ak, XIX, 442 sq.] et les *Reflexionen zur Anthropologie* [Ak, XV, 55 sq.]. Le passage le plus souvent cité dans la littérature est la dénonciation de la folie nationale (*Nationalwahn*) [réflexion 1353, Ak, XV, 590-591] ; on oublie souvent de préciser qu'elle est suivie d'un appel au « patriotisme » et précédée par un court rappel de la nécessité ontologique de la diversité, dont nous avons tenté un bref exposé à partir des grands textes canoniques éthiques et politiques.

165. [*Rechtslehre*, §54, Ak, VI, 344]

166. On remarquera que les grandes lectures du *Zum ewigen Frieden* s'attachent à rendre cette spécificité propre de la pensée kantienne qu'est le refus du supranationalisme ; voir notamment [A. Philonenko, *Kant et le problème de la paix. Essais sur la philosophie de la guerre*, p. 31 sq.] ; [M. Lequan, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'Etats », in Y.-C. Zarka et C. Guibert Lafaye (dir.), *Kant cosmopolitique*, 2008]. Réciproquement, quand on va chercher chez Kant une préfiguration d'une pyramide internationale du droit, on ne peut lire l'acquis kantien que comme un « demi-échec » [S. Goyard-Fabre, « Kant et l'idée de Société de Nations », *Dialogues*, XXI, p. 710]. L'un des plus constants contempteurs de la philosophie pratique kantienne n'a pas manqué l'opportunité d'insister sur cette contradiction apparente ; celle d'une ligue des nations fondée sur le principe de l'unanimité des membres [Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §333].

167. [Ak, VIII, 367]

168. [Ak, VIII, 344]

169. C'est Voltaire qui popularisa cette fausse attribution. La phrase fut en réalité prononcée par l'ambassadeur d'Espagne en France.

170. Il s'agit bien sûr de Hegel dans les *Grundlinien* [§333-334]

171. [*Rechtslehre*, Ak, VIII, 346]

172. [§57, Ak, VI, 347]

paradoxe que souligne Kant est le suivant : les conseillers et officiers qui se croient grands politiques en utilisant des moyens non-conventionnels pour gagner un conflit (assassinats ciblés, financement de mouvements séparatistes, diffusion de fausses nouvelles) ne voient pas qu'ils vont jeter leur pays dans une « guerre à outrance » où l'adversaire acculé pourra tout se permettre (mouvements de francs-tireurs, guérilla armée) ; où l'armée d'invasion, même victorieuse, va déchoir de sa dignité, et se retrouver prise dans un conflit hybride ; or le propre de tels conflits, c'est que les combattants y sont forcés à des actes qui sont la négation totale du concept rousseauiste de citoyen (Kant cite l'espionnage, la police politique) ; les deux Etats se plongent réciproquement dans un retour à l'état de nature, où les hommes s'entretuent comme des particuliers, en dehors de tout cadre de droit ; le franc-tireur embusqué qui croit défendre sa patrie, dit Kant, ne veut pas mieux que le plus méprisable des petits criminels. C'est là le paradoxe : l'Etat impérialiste anéantit sa propre puissance intérieure, sa propre souveraineté. Il est la complète négation du concept rousseauiste, de l'idéal d'une guerre citoyenne voulue et conduite par la volonté générale¹⁷³. Il est mené par un exécutif hors de contrôle¹⁷⁴, pour qui les citoyens ne sont plus que des moyens¹⁷⁵, utilisant mercenaires, irréguliers et agents occultes pour réaliser des desseins non déclarés¹⁷⁶, le tout alimenté par des montages financiers occultes qui permettent de contourner le consentement à l'impôt¹⁷⁷. L'extrême limite de ce schème, c'est l'Etat global, pour qui tout conflit, toute diversité intérieure, ne pouvant être extériorisée comme conflit de droit, devient une affaire de police, l'unité intérieure n'était plus maintenue que par une répression parallèle hors de toute légalité.

Aussi faut-il comprendre au sens fort la célèbre conclusion du *Projet* : le respect de la souveraineté d'autrui est paradoxalement la seule vraie *Realpolitik* ; pour défendre les intérêts de son pays, il suffit de s'en tenir au concept rousseauiste, et les objectifs de paix que d'autres recherchent par la brigue et le complot seront donnés « par-dessus »¹⁷⁸.

2.3.3 Diachronie de l'organicité externe

Toutes les étapes de la déduction monadologique que nous venons de donner se retrouvent dans le corps humboldtien ; on les développera ici autour de trois grands vecteurs : la polémique contre l'idée de langue universelle, de *lingua franca* ; l'application de l'accommodation leibnizienne à la diversité des langues ; enfin, l'idée que la diversité des *Weltanschauungen* se structure en une dialectique qui fait la dynamique de l'Histoire mondiale.

Les langages qui répondent pleinement à l'impératif d'organicité, de profondeur interne, Humboldt les appelle « langues de l'intériorité ». Leur contraire logique, ou plutôt leur degré zéro, c'est la *lingua franca* des marchands, qui n'est rien d'autre (on s'autorise ce terme anachronique, car la description qu'en donne Humboldt peut difficilement ne pas l'évoquer) qu'une langue de la *Zuhandenheit*. C'est certes une langue universelle, mais d'une universalité du rien. Tout échange, toute transmission chez Humboldt, est immédiate auto-génération, recréation intérieure de ce qui a été intégré. L'échange qui n'implique aucun effort, c'est la superficialité de la culture d'entendement. C'est la civilisation au sens français (l'esprit, la civilité de cour, la science cartésienne) qui est à la fois universelle et superficielle, universelle parce que superficielle¹⁷⁹ ; une nation peut fort bien adopter les sciences et les techniques occidentales tout en conservant intacte sa culture.

On retrouve le schéma kantien : poser l'universalité abstraite, nier l'organicité externe des cultures, c'est immédiatement détruire l'organicité interne. Nier l'organicité d'un plan, c'est nécessairement s'interdire de voir celle du plan inférieur. C'est l'éternelle erreur des Français, erreur que Leibniz leur reprochait

173. Kant rejette l'usage de mercenaires au profit d'une armée citoyenne [Ak, VIII, 345]

174. [Ak, VIII, 354]

175. C'est ce prince bulgare qui, lorsque son ennemi proposa d'abréger les horreurs d'une longue guerre par un duel, répondit qu'un forgeron possédant des tenailles n'utilise pas ses mains pour sortir les charbons du feu [Ak, VIII, 354 n.]

176. [Ak, VIII, 381]

177. Kant cite [Ak, VIII, 344] les emprunts du Trésor britannique, qui permettront au pays, dans chaque grand conflit du 18^{ème} (guerre de sept ans, indépendance américaine) de maintenir une dette à un niveau de 150% du P.I.B. ; ces dépenses vont exploser avec les guerres révolutionnaires et impériales, et à la chute de Napoléon, le pays aura dépassé le seuil des 250%, jamais égalé depuis.

178. [Ak, VIII, 378]

179. [GS, VI, 30]

déjà. Parce qu'ils ont un concept superficiel, cartésien, de la science, ils la conçoivent simplement comme l'exhibition de régularités légales, de continuités mathématiques, bref, comme quelque chose de purement quantitatif. Or la vraie science comporte toujours un moment qualitatif, organiciste, celui de la monade. La monadologie, on le sait, a été construite contre le modèle de l'espace cartésien infiniment divisible ; elle est cette multiplicité de plans superposés où chaque unité élémentaire est elle-même une infinie diversité organique au niveau inférieur : « Chaque portion de la matière peut être conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang »¹⁸⁰ ; la divisibilité qualitative est le contraire même de ce que sera la seconde antinomie. Leibniz ironise sur ceux qui croient, « à la cartésienne, que toute la machine de la nature se peut expliquer par certains ressorts ou éléments. Il n'en est pas ainsi ; et ce n'est pas comme dans les montres, où l'analyse étant poussée jusqu'aux dents des roues, il n'y a plus rien à considérer. Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne ; ou plutôt, la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers »¹⁸¹.

A rebours de l'échange abstrait-superficiel, il y a donc chez Humboldt une théorie de l'échange organique. Mais cet échange est par définition même sélection à partir de l'intériorité. L'injection d'un élément dans une langue qui ne peut le retotaliser, le reproduire à partir de son organicité, mène au dépérissement et à l'appauvrissement. L'influence extérieure n'est bienfaisante que si elle est accueillie dans une racine intérieure. Humboldt va jusqu'à dire que si les Carthaginois avaient gagné les guerres puniques, jamais la révolution scientifique moderne n'aurait pu avoir lieu, parce que les Européens auraient hérité d'une langue étrangère à la racine indo-européenne qui était leur véritable culture.

Le véritable échange, celui qui suit la forme intérieure de la *Bildung*, est plus lent et plus difficile justement parce qu'il est appropriation, reconstruction idéelle de l'objet à partir du Moi. C'est à ce titre que Humboldt réhabilite contre Hegel le rôle de l'histoire réfléchissante : la Grèce de Winckelmann n'a sans doute plus grand-chose à voir avec la Grèce historique, mais cela n'a que peu d'importance ; l'essentiel est le pouvoir de fécondation qu'elle a eu sur l'âme allemande :

Si nous étudions la situation des peuples qui constituèrent la Grèce, si nous passons en revue l'ensemble de leurs particularités historiques, nous nous apercevons qu'elles ne correspondent pas exactement à l'image que notre âme porte inscrite en elle. C'est que la puissance de l'influence qui s'exerce sur nous exprime la synthèse que nous opérons nous-mêmes en concentrant les rayons qui proviennent du foyer des motivations les plus pures et les plus intenses des peuples, en retenant l'esprit plus que la réalité de leurs institutions, en négligeant les aspects trop disparates, et en écartant toutes les sollicitations qui ne concordent pas avec l'idée qu'on s'en est formée. Une telle opération n'a cependant rien d'arbitraire. Ce sont les Anciens eux-mêmes qui nous y invitent [...]. C'est le sentiment profondément vécu de leur vérité essentielle qui nous donne la possibilité de parvenir à cette synthèse.

Wenn wir den Zustand der Völker, die dasselbe ausmachten, in allen ihren geschichtlichen Einzelheiten erforschen, so entsprechen auch sie nicht eigentlich dem Bilde, das wir von ihnen in der Seele tragen. Was auf uns die mächtige Einwirkung ausübt, ist unsre Auffassung, die von dem Mittelpunkt ihrer größten und reinsten Bestrebungen ausgeht, mehr der Geist, als die Wirklichkeit ihrer Einrichtungen heraushebt, die kontrastierenden Punkte unbeachtet lässt, und keine, mich mit der von ihnen aufgenommenen Idee übereinstimmende Forderung an sie macht. Zu einer solchen Auffassung ihrer Eigentümlichkeit führt aber keine Willkür. Die Alten berichtigen zu derselben [...]. Das tiefe Gefühl ihres Wesens verleiht uns selbst erst die Fähigkeit, uns zu ihr zu erheben.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 24-25]

Et n'en déplaise aux philologues tatillons, cette approche émotive de l'histoire d'un peuple tiers est peut-être plus fidèle et plus scientifique, car elle saisit l'esprit par-delà le détail des institutions et des coutumes. Car loin d'être une histoire relativiste de l'héritage, comme le sera celle de Nietzsche, sa vérité est celle d'une histoire transversale de grandes catégories (schèmes logiques, unités lexicales ou phonétiques, topoï,

180. Monadologie, §67

181. Lettre à Bossuet, 18 avril 1692

symboles) qui à travers les transmissions d'une langue à l'autre acquièrent une détermination plus précise au sein d'organicités internes toujours plus complexes. L'exemple paradigmatique que donne Humboldt, c'est l'histoire de la flexion, de sa transmission du sanscrit aux autres langues indo-européennes, avec la pleine actualisation dans la déclinaison grecque.

Dans l'échange pur, où la profondeur organique d'une langue se trouve à nouveau exhibée, peut surgir à nouveau le modèle monadologique ; la diversité des cultures n'est pas à concevoir comme un atomisme de la pure séparation (Schlegel) ou comme un continuum plan ; chaque peuple apporte sa vision, son ouverture sur le monde ; c'est le principe leibnizien d'accommodation. La linguistique cartésienne ne connaissait que des lois universelles transversales ; aussi l'organicité interne était la même pour toutes les langues, et corrélativement, il n'y avait pas d'organicité externe. Humboldt ne fait qu'inverser le raisonnement : « L'ensemble [des langues nationales] n'est point composé de différentes parties coopérant au même résultat, mais de différentes manières de s'acquitter, chacun en entier, des mêmes fonctions. »¹⁸².

Sous cet aspect, la diversité des langues concerne l'histoire mondiale. L'apparition des propriétés diverses apporte de nouvelles formes à la pensée, à transmettre aux générations suivantes ; la force et l'étendue des idées croissent de pair et deviennent la propriété commune de quiconque ne recule pas devant l'effort de s'y frayer un chemin.

[...]

L'esprit, soutenu par l'action de plusieurs langues, explore de nouvelles voies jusqu'à l'essence des choses en soi.

Von dieser Seite gewinnt die Verschiedenheit der Sprachen eine welthistorische Ansicht. Das Zusammentreten verschiedenartiger Eigentümlichkeiten leiht dem Denken neue Formen, auf die nachfolgenden Geschlechter überzugehen; die Kraft und das Gebiet der Ideen wachsen zugleich, und werden zum gemeinsam Eigentum eines jeden, der nicht die Mühe scheut, sich den Zugang dazu zu bahnen.

[...] *Die Sprache [...] dringt der Geist, durch das Wirken mehrerer unterstützt, auch auf neuen Wegen in das Wesen der Dinge selbst ein*

Über den Nationalcharakter der Sprachen

[GS, IV, 426-428]

Le véritable universel est lui-même une organicité supérieure où chaque culture a son rôle propre, exprime à sa manière cet universel, et participe ainsi, à mesure de sa force, à sa totale expression.

Il faut en cela se garder contre certaines lectures contemporaines, libérales-démocrates, de Humboldt, qui vont chercher chez lui une théorie de la diversité pour la diversité¹⁸³ ou interprètent trop rapidement la polémique avec Hegel comme un éloge unilatéral de la différence¹⁸⁴. Parce qu'elles n'ont aucune théorie de la structure, elles en restent aux moments les plus vides, symptomatiquement quantitatifs, de la dialectique de la différence, et ne peuvent ainsi fournir qu'une diversité atomique d'un côté, et une théorie de l'échange comme simple fluidité quantitative de l'autre. La théorie monadologique, parce qu'elle l'union de deux structuralismes (de l'intérieur et de l'extérieur), donne inversement, à la fois une théorie de l'unité sans clôture intérieure, et une théorie de l'échange comme circulation non-aléatoire et non-fluide.

Pour autant, le principe d'accommodation prend clairement chez Humboldt une connotation kantienne ; il tend lui aussi à présenter le dialogue des cultures comme une antinomie, comme une dialectique qui appelle son propre dépassement. C'est ainsi qu'il théorise l'opposition des peuples de l'intériorité, et des peuples de l'extériorité. Les nations conquérantes, pliées dès l'aube de leur histoire aux contraintes de l'impérialisme (planification, intégration accélérée des cultures soumises) font toujours primer l'extériorité dans la construction du langage. Ce qui importe au premier chef pour elles est la cohérence de la

182. [GS, V, 309]

183. [Charles Taylor, *Human Agency and Language, Philosophical Papers* vol. I, Cambridge University Press, 1985, p. 232 sq.]

184. [Markus Messling, « Wilhelm von Humboldt's Critique of a Hegelian Understanding of Modernity. A Contribution to the Debate on (Post)Colonialism », *Forum for Modern Language Studies*, Volume 53, Issue 1, January 2017, Pages 35–46]

représentation, la capacité à communiquer de manière fluide des notions claires et distinctes. Cette opposition des langues de l'intériorité et des langues de l'extériorité recouvre les deux couples exemplaires de la linguistique allemande du temps : le grec contre le latin, l'allemand contre le français. On ne saurait imaginer, note Humboldt, un Tacite grec ; cette froide distance face aux faits, cette ironie sombre, indifférente à l'issue morale ; rien de cela ne correspond à la communion avec le monde qui fait le caractère de l'âme et de la langue grecques.

Les langues de l'intériorité sont symptomatiquement, là encore, les langues d'Etats non centralisés, non impérialistes, de cultures relativement exclusives et jalouses de leur spécificité, qui ont su développer un idiome propre à partir de leur impulsion première. C'est ce qui donne à ces langues cette profondeur structurale, qui exhibe dans sa pleine concrétion les deux caractères de l'organicité humboldtienne : intégration et composition. La supériorité d'intégration se fait suffisamment voir dans le fait que le grec et l'allemand sont, pour les Romantiques, les deux grandes langues de la philosophie. Mais dans la sensibilité de même, l'organicité s'élève au-dessus du simple panorama qu'offre la représentation ; les langues de l'extériorité n'ont en vue que la cohérence formelle du vécu ; pour les langues de l'intériorité au contraire, l'élément le plus simple de la représentation est encore un trésor de diversité. C'est le sens que donne Humboldt à cette invention grecque qu'est l'*ekphrasis*.

L'opposition des langues de l'intériorité et de l'extériorité dialectise ainsi le face-à-face du cratylisme et de l'hermogénisme. Cette dialectique donne certes une diversité synchronique (la richesse linguistique est à chercher loin des empires, loin des Etats massifs et centralisés). Elle donne au surplus, sur la même logique, une diversité diachronique. En cela, la dialectique humboldtienne est une dialectique rousseauiste, où le concept est pur au commencement, et se corrompt par la foule de ses interactions réelles. Comme la statue de Glaucos recouverte d'immondices, la langue est menacée par la pétrification ; et cette pétrification est une fatalité aussi bien synchronique (l'expansion impériale, ou au contraire l'invasion, par laquelle Humboldt explique le déclin moderne du grec) que diachronique : c'est la théorie du cycle de vie d'une langue¹⁸⁵.

L'impulsion, si elle n'est pas un commencement temporel, se structure sur ses nervures nodales dans les premiers moments de l'histoire d'un peuple. C'est l'âge de la poésie lyrique ; celui des cités-Etats indépendantes. Vient l'expansion culturelle et militaire, et avec elle une vie politique intense, qui féconde la prose et la rhétorique. La prose se raffine enfin jusqu'à atteindre le stade supérieur du discours absolument dénoté, celui de la science ; dans ce procès de rationalisation, l'extériorité inverse la hiérarchie des valeurs et se retourne contre la subjectivité. C'est l'instant de la rigidification politique (Aristote, le fondateur de la prose scientifique, est aussi le précepteur d'Alexandre). L'impérialisme, en brisant l'unité culturelle de la cité, et en multipliant les contacts avec les autres cultures, accomplit le primat de l'extériorité ; avec lui commence le déclin d'un langage.

Aussi la formation d'une littérature écrite n'a rien d'un moment de transfiguration pour une langue ; tout au contraire. On connaît l'idée chère à Heidegger, empruntée en fait à Novalis, qu'une langue ne vaut que par le poème originel qui lui a donné naissance, et que toute la pratique linguistique postérieure n'est qu'un lent engluement dans l'ustensile de ce contact premier avec l'être que constitue le Poème. Humboldt développe l'argument exactement inverse¹⁸⁶ : la construction d'une langue formalisée et codifiée, appropriée pour l'écrit, est déjà un signe de déclin culturel et politique : les discours de Démosthène nous sont parvenus en intégralité, quand nous ne connaissons ceux de Périclès et d'Alcibiade que par fragments. Humboldt partage ainsi avec la génération romantique une répulsion marquée à l'égard du classicisme français, sorte de paroxysme de tous les mécanismes d'ossification et d'extériorisation d'une langue :

185. [GS, VI, 202-204]

186. *Über den Nationalcharakter der Sprachen* [GS, IV, 428]

La formation d'une littérature équivaut à la formation des points d'ossification dans le corps humain vieillissant, et à partir du moment où le son, s'épanchant librement dans le discours et le chant, se trouve banni dans le cachot de l'écriture, la langue passe d'abord par une prétendue purification, puis s'appauvrit et finalement se meurt. [...] Car la lettre a un effet pétrifiant sur le discours parlé. [...] Claire et intelligible, elle ravale au rang de langue du peuple ses explosions spontanées, ses multiples formes, ses modifications qui rendent de façon imagée chaque petite nuance, et elle ne souffre bientôt plus autour d'elle que ce qui lui ressemble. [...] Quand on compare Montaigne à Voltaire, on pourrait croire que la langue des cercles parisiens a étouffé celle de toute une nation.

Die Bildung einer Literatur gleicht der Bildung der Verknöcherungspunkte in dem alternden menschlichen Körperbau, und von dem Augenblick, an wo der frei in Rede und Gesang ertönende Laut in der Kerker der Schrift gebannt wird, geht die Sprache erst angeblicher Reinigung, dann ihrer Verarmung, und endlich ihrem Tod zu. [...] Denn die Bruchstabe wirkt erstarrend auf die [...] Rede zurück. [...] Ausbrüche, seine vielfachen Formen, seine jede kleinste Nuance bildlich bezeichnenden Modificationen durch seine Vernehmlichkeit zur Volkssprache herunter, und duldet bald nichts mehr um sich, als was ihm gleich ist. [...] Wenn man Montaigne mit Voltaire vergleicht sollte man meynen, die Sprache einer Nation sey in die eines Stadtzirkels übergegangen.

Über den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und GeistesBildung
[GS, VII, 643]

*

La théorie de l'organicité ne peut s'achever que sur une pensée de la vie intérieure d'une langue. Au niveau du destin même des cultures surgit à nouveau ce thème romantique de la vitalité, à ceci près que Humboldt ne se contente pas de reprendre cette métaphore thermodynamique du refroidissement (dont Foucault observait qu'elle est un *topos* de tout le premier 19^{ème} intellectuel). Il lui a donné une assise sociale : la vérité de l'organicisme est chez lui dans une subjectivation.

C'est la subjectivation à partir d'une impulsion originelle qui justifiait la différence avec l'idéalisme absolu ; c'est elle qui offrait, dans l'intériorisation de schèmes pratiques, la dynamique rectrice de la langue comme organisme ; c'est elle ici qui fait la vitalité diachronique d'un langage. La vérité de la forme n'est plus à chercher dans le schème originel de l'*Anstoß*, ou dans l'organicité de son existence phénoménale ; elle est dans l'acte même du sujet.

La forme dans sa vérité est *energeia*.

3 Concept d'*energeia*

Introduction – La *Bildung* comme subjectivation

L'essentiel de l'effort théorique allemand pour éclaircir les liens entre diversité des peuples, souveraineté et langage se déroule, symptomatiquement, sous occupation française, entre 1793 (victoire de Wattignies et première prise de Mayence) et 1813 (défaite de Napoléon à Leipzig). Kant est l'une des seules figures majeures de l'idéalisme à n'avoir jamais vécu cette occupation militaire (il est inutile de rappeler à rebours, le rôle central qu'elle va jouer chez Fichte ou chez Hegel). Las, à la chute de l'empire français, cet effort théorique est très peu ou très mal usité, et peine à trouver sa place dans un champ politique dominé par les forces contre-révolutionnaires ; l'influence qu'acquiert Metternich, la censure autrichienne et les brochuriers stipendiés par Vienne sur l'université allemande, resserre considérablement le champ de la discussion légitime. Car les thèses de ce camp réactionnaire sont claires : c'est un rejet total du rousseauisme, la position d'une définition alternative de la nation et de la souveraineté, fondée sur la tradition ; c'est le concept de *Volksgeist* tel qu'il apparaît chez Savigny¹⁸⁷ ; l'idée qu'un peuple n'a pas à se donner ses propres lois, puisqu'il les trouve déjà dans ce qui le transcende, à savoir en arrière de lui, son passé historique, et au-dessus de lui, la religion. En pratique, l'effort *princeps* de cette école historique du droit, consiste à empêcher toute forme d'incorporation des principes révolutionnaires (notamment le Code civil) dans le droit allemand. C'est à ce mouvement que s'oppose le bloc libéral, où Hegel (c'est le sens du soutien que ce dernier apporte, en 1817, à la nouvelle constitution libérale du Wurtemberg) et Humboldt jouent un rôle décisif.

Cela dit, la position du camp libéral est délicate ; car la polarité libéraux-conservateurs est en partie factice ; elle est le débat qui règne entre les acteurs les plus dotés en capital social ; mais à la marge du champ, la petite bourgeoisie culturelle et estudiantine, si elle a difficilement accès à ce capital, dispose des moyens de se faire entendre : la presse et l'édition. Et elle développe un discours violemment nationaliste, qui est à la fois et paradoxalement populiste, mais opposé aux idéaux des Lumières. Au soir de la fête de la Wartburg (18 octobre 1817), après le départ des figures les plus respectables comme Fries, les étudiants radicaux, échauffés, se laissent aller à dresser un grand feu pour un autodafé votif ; on y brûle pêle-mêle l'œuvre des brochuriers payés par l'Autriche (Kotzebue, Haller), le code Napoléon, mais aussi la *Germanomania* de Saul Ascher (philosophe libéral juif qui accusait Arndt et Jahn de trahir l'héritage de l'*Aufklärung*).

Tout le projet des gouvernements von Stein (1806-1807) et Hardenberg (1807-1822) est dans l'idée d'une construction nationale structurée par les élites de Berlin, et jusqu'à l'humiliation de Teplitz (1819), la Prusse jouit encore dans la jeunesse nationaliste d'un certain prestige ; on voit en elle l'acteur potentiel de l'unification tant souhaitée. Aussi la propagande gouvernementale s'essaie-t-elle à récupérer ces mouvements, mais en les maintenant autant que possible sous un étroit contrôle. L'exemple le plus connu est la réforme militaire : von Stein laissa Scharnhorst et Gneisenau réformer l'armée pour en faire une force populaire et civique, mais il refusa la levée en masse à la française, ou la formation de francs-tireurs pour combattre Napoléon. Quant à Humboldt, qui est censé représenter la frange libérale du cabinet, il a la délicate fonction de rallier la petite bourgeoisie culturelle au moyen de l'éducation.

Dans le discours philosophique du camp libéral, le jeune étudiant est « l'esprit universel abstrait subjectif » dont la contradiction avec le monde déjà-là doit se supprimer dialectiquement avec la compréhension que toute aspiration ne peut se réaliser que dans la méditation des institutions effectives¹⁸⁸. C'est le sens des grandes réformes scolaires qui feront la gloire de Humboldt tout au long du 19^{ème} : l'unification du cursus primaire dans une *Volksschule* obligatoire pour tous ; les premières vagues de recrutement massif des *privatdozenten* ; le règlement de 1812 qui formalise ce qui deviendra l'*Abitur* ; ... Pour autant, Humboldt est conscient que ces réformes techniques ne suffisent pas ; il faut offrir à la bourgeoisie culturelle une forme idéologique pour la lier à l'Etat. Et c'est à Humboldt que revient l'invention de ce qui est devenu un lieu de mémoire pour les Allemands : la *Bildung*¹⁸⁹. On aurait tort pour autant d'y voir une pensée opportuniste, un concept forgé à court terme dans un but purement machiavélien. Les biographies de

187. [Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814]

188. [EPW, §396]

189. [Etienne François, Hagen Schulze, *Deutsche Erinnerungsorte*, 2001 (Band 3 / *Bildung* / « Die Brüder Humboldt », Rudolf Vierhaus)]

Humboldt en découvrent en effet la trace dès les tout premiers écrits de jeunesse, mais sur un mode qui est encore individualiste. Or il n'est pas insignifiant pour nous que la réaction spontanée d'un jeune intellectuel à la fondation de la République et à l'invasion française soit paradoxalement un retour vers l'intériorité ; car la *Bildung* apparaît pour la première fois sous la plume d'Humboldt en 1792-1793 : « La tâche dernière de notre existence est de procurer un contenu aussi grand que possible au concept d'humanité dans notre personne. [...] Cette tâche s'accomplit seulement en attachant notre moi au monde pour l'action réciproque la plus générale, la plus vive et la plus libre »¹⁹⁰ ;

<p>Le but véritable de l'homme [...] est la formation la plus haute et la plus proportionnée de ses forces en un tout. Pour cette formation, la liberté est la condition première et sine qua non. Hors la seule liberté, le développement des forces de l'homme exige encore quelque chose d'autre, qui est cependant intimement lié à la liberté même : c'est la diversité des situations.</p>	<p><i>Der wahre Zweck des Menschen [...] ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung. Allein außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas andres, obgleich mit der Freiheit eng Verbundenes : Mannigfaltigkeit der Situationen.</i></p>
--	--

Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen

[GS I, 106]

Ces deux textes sont des écrits de jeunesse (datés de 1792-1793) ; Humboldt y exhibe la réaction naturelle de rejet qui est celle des élites libérales allemandes face aux excès intérieurs de la révolution, et face aux premières annexions des armées républicaines sur le Rhin. Elle est la revendication de l'intériorité authentique et structurée, d'une liberté construite, opposée à l'extériorisation anarchique de la liberté française. La *Bildung* n'est ici encore qu'un idéal libéral-individualiste, celui de *Wilhelm Meister* (qui paraît en 1795) ; mais on voit déjà poindre l'idée essentielle que le développement de l'individu n'est pas purement interne ; il est interaction et réfraction en soi avec un milieu.

Les œuvres de la maturité déjà parcourues n'ont offert une théorie de l'extériorité langagière (les schèmes de l'impulsion originaire, l'organicité interne) que pour revenir à cette exigence première¹⁹¹ ; la formation de l'esprit individuel. C'est là tout le sens de la pédagogie humboldtienne dans les grandes réformes de 1809-1810 ; il s'oppose à l'approche organiciste et hiérarchique de l'instruction portée par Fichte et Hegel et prône au contraire, derrière Schleiermacher, la liberté d'enseignement dans tous les sens du terme¹⁹². C'est la liberté de recherche pour le professeur (et la recherche comme tâche première de l'université) ; c'est pour l'étudiant le libre choix des matières, l'exigence d'une culture variée et riche, le refus de la professionnalisation à court terme. Humboldt tentera (en vain) d'obtenir pour l'université de Berlin une complète autonomie financière¹⁹³. Il fera tout pour abaisser l'influence qu'avaient sur l'université les trois disciplines utilitaristes (droit, médecine, théologie) ; à rebours, dans le comité d'orientation universitaire qu'il nomme personnellement, il place un philosophe (Schleiermacher), un historien, un philologue (l'helléniste F. A. Wolf) et un mathématicien¹⁹⁴. La devise de l'université humboldtienne tient en deux mots devenus célèbres : *Einsamkeit und Freiheit*¹⁹⁵.

C'est là que tout a été montré jusqu'à présent, toute cette détermination de la spécificité nationale, de l'organicité de la langue et de la culture d'un peuple, reprend sens vis-à-vis de son but libéral : la formation totale de l'homme¹⁹⁶. On rejoint ici la dernière grande idée de Humboldt : l'idée que toute objectivation, que tout acte par lequel on se plie à une certaine culture est en même temps un acte d'absolue subjectivation. A la première impression, c'est là une thèse qu'on pourrait fort bien rapprocher de Hegel. Mais ce serait inverser la hiérarchie de Humboldt. L'intériorité solitaire est toujours méprisable

190. [GS I, 283]

191. [L. Dumont, *L'Idéologie allemande*, 1991, p. 182 sq.] pense la vie de Humboldt comme une transition d'un idéal de *Bildung* libéral-individualiste vers son accomplissement qui est à la fois, politiquement, l'affirmation de la différence nationale et du sens ontologique supérieur de la diversité des peuples, et techniquement, la création d'une anthropologie et d'une linguistique comparée. Dumont trouve dans cette transition des similitudes avec le parcours de Fichte ou de Goethe.

192. Les choix de Humboldt sont très bien remis en contexte par le recueil [*Philosophies de l'Université: L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, textes réunis par Alain Renaut, Jean-Pierre Pesron et Luc Ferry, Payot, 1979]

193. Il proposa de doter l'établissement de vastes possessions immobilières, ce à quoi Hardenberg et la Cour s'opposèrent fermement ; l'anecdote est racontée dans [Fritz Ringer, *The Decline of the Germany Mandarins* (H.U.P., 1969), p. 112]

194. [Paul R. Sweet, *W. von Humboldt, a Biography*, Ohio U.P., 1978-1980, p. 50-51]

195. [GS, X, 250]

pour Hegel ; elle ne trouve sa vérité que dans l'extériorisation, que dans l'aliénation. Le concept n'est pleinement subjectivé et intériorisé qu'a posteriori, au terme de sa dialectique. Mais la théorie de l'*Anstoß* nous dit tout le contraire : le choix originaire, celui d'être un avec soi-même, doit être fait a priori ; et c'est à partir de ce choix que toutes les aliénations ne font qu'approfondir le Moi.

Cette idée décisive, Humboldt l'a empruntée, très jeune, à un homme qui proposait alors l'interprétation peut-être la plus brillante, mais aussi la plus controversée, de l'ensemble du corpus kantien, un homme qui a été le professeur personnel de Humboldt : il s'agit de Fichte.

3.1 Le moment fichtéen

Car les hasards de l'Histoire ont fait passer le jeune Humboldt par Iéna pour l'année universitaire 1794-1795 ; or c'est, on le sait, l'année même que choisit Fichte pour donner son grand cours introductif, la future première *Wissenschaftslehre* ; et le jeune Humboldt est, de l'avis même de Fichte¹⁹⁷, un auditeur passionné, et ce d'autant plus que le maître développe au même moment une esquisse de théorie linguistique, synthétisée dans un petit texte de 1795 sur l'origine du langage¹⁹⁸.

L'influence de Fichte sur Humboldt restera tenace jusqu'aux écrits tardifs, mais il y a plus important ici : pour Humboldt, il n'y a aucun doute que Fichte est un interprète fidèle de Kant ; il adhère entièrement à la prétention de ce dernier d'avoir dépassé « la lettre » du criticisme et d'avoir exhibé son « esprit ». A tel point que, lorsque Destutt de Tracy l'invite à Paris en 1798 pour une série de conférences sur la philosophie de Kant, Humboldt la présente délibérément sous une forme fichtéanisée ; pour lui, Fichte ne fait qu'énoncer « explicitement » l'implicite du système kantien ; et c'est d'ailleurs toute la faiblesse des intellectuels français que cette incapacité à dépasser la « lettre » du kantisme :

La fin de cette conférence fut qu'ils n'apprirent rien de plus de la philosophie kantienne et n'en eurent pas d'opinion meilleure. Tout au plus sont-ils devenus plus perplexes et doutent un peu plus. [...] Au fondement de toute philosophie réside l'intuition du Moi, extérieur à toute expérience ; que ce soit expressément, de sorte qu'on en parte directement, comme le fait Fichte, ou de manière seulement implicite, en montrant, comme le fait Kant, que l'explication des phénomènes nous y reconduit. Mais les Français ne connaissent absolument rien de tout cela, ils n'en ont aucun sens ni aucun concept, et nous fûmes ainsi toujours dans deux mondes différents.

Das Ende dieser Konferenz war also, dass sie von der Kantischen Philosophie nicht mehr, als vorher erfuhren, und nicht günstiger von ihr dachten. Höchstens sind sie mehr stutzig geworden, mehr zum Zweifeln gekommen. [...] Aller Philosophie liegt die reine Anschauung des Ichs, außer aller Erfahrung, zum Grunde; entweder ausdrücklich, so dass man von ihr direkt ausgeht, wie Fichte tut, oder nur stillschweigend, dass man zeigt, die Erklärung der Phänomene führt auf so etwas, wie in Kant. Die Franzosen kennen dies schlechterdings nicht, haben weder Sinn dafür, noch Begriff davon, und so waren wir immer in zwei verschiedenen Welten.

Tagebücher

[GS XIV, 484-486]¹⁹⁹

196. On notera que, quoique les grandes réformes de Humboldt soient devenues un véritable lieu de mémoire de l'Histoire allemande, toute une partie de la littérature critique tend à relativiser l'aura de cette légende. On pense surtout à Fritz Ringer [ibid., p. 111-118] qui fait de Humboldt « le fondateur du mandarinat universitaire », phénomène structurant du 19^{ème} allemand dont les conséquences politiques, telles que les présente Ringer, joueront à terme un rôle nodal dans la catastrophe du 20^{ème} s. ; en confiant à l'Etat un rôle central dans la *Bildung* nationale, en laissant les universitaires s'isoler dans un idéalisme suranné, s'enfermer dans leur tour d'ivoire au mépris des mouvements réels de la société, Humboldt aurait doté toute une génération de hauts professeurs d'un *habitus* intimement rétif à tout changement social. L'indépendance prônée par Humboldt à l'égard de l'Etat n'était que de façade, l'idéalisme philosophique offrant une sorte d'idéologie implicite de la soumission aux objectifs de l'administration prussienne.

197. Sur les relations personnelles et intellectuelles de Fichte et d'Humboldt, voir notamment [D. Thouard, « Penser et parler. La transformation de la grammaire philosophique de Fichte à Humboldt », *Les Etudes philosophiques*, 2015/2, n°113, p. 177-190] ou encore [W. Janke, « Logos, Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlung » in *Entgegensetzungen*, 1994, p. 23-45]

198. [Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache, 1795]

199. Traduction empruntée à [J.-F. Courtine, « Un peuple métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/3 (n° 31), p. 321-343]

Jusque dans le manuscrit de l'*Einleitung*, trente ans après la condamnation de Fichte par Kant (et le cinglant rappel que la critique doit être lue « à la lettre »), trente ans après la querelle de l'athéisme, qui fera du prodige de Iéna un paria politique et intellectuel, au moment où Fichte est quasiment oublié de tous, on trouve encore sous la plume d'Humboldt des références précises à la *Wissenschaftslehre* et au Moi absolu. Contre les mises en garde du vieux Kant lui-même, Humboldt persiste à interpréter le criticisme par-delà tous les réductionnismes logiciens et épistémologistes, en mettant la construction de la réalité à partir du Moi absolu au cœur de tous ses raisonnements.

En réalité, cette fidélité à Fichte jusque longtemps après sa virtuelle disparition de la scène philosophique, peut être considérée comme un autre signe de l'anti-hégélianisme de Humboldt.

3.1.1 L'identité du Moi comme choix ontologique

Au moment où l'*Einleitung* est composée, quel est le grand argument par lequel Hegel congédie la théorie du Moi absolu devant ses élèves ? On connaît la démonstration : le principe de non-contradiction, l'identité logique $A=A$ n'est qu'une égalité formelle vide ; d'une simple relation formelle, on ne peut rien déduire sur l'existence de A . C'est la forme vaine, morte, inerte, qui peut prendre indifféremment n'importe quel contenu.

Mais justement, aurait répondu Fichte ; dans la multiplicité des instances du principe de non-contradiction, l'acte qui pose l'identité est toujours le même ; c'est cet acte toujours identique de position du Moi qu'il faut faire entrer dans le rapport à la place du A . L'identité $A=A$ n'est plus alors simplement formelle ; elle est maintenant formelle et matérielle : « Moi = Moi, Je suis Je » : « Moi qui pose A à la place du prédicat conformément au terme qui a été posé à la place du sujet, je connais nécessairement mon acte de position comme sujet, c'est-à-dire moi-même, je réfléchis nécessairement sur moi et suis pour moi identique »²⁰⁰.

Mais l'important est ici ce que Humboldt vient chercher dans la thématization du Moi absolu, en l'occurrence, une critique de la psychologie rationnelle, une critique plus précise que celle qu'offrait Kant. En l'occurrence, le climat anticartésien de la *Wissenschaftslehre* apparaît dès les premiers cours. On pourrait résumer la rupture avec le cogito cartésien ainsi : Hintikka a bien montré que, dans les *Meditationes*, la relation du *cogito* au *sum* est la relation du processus à son produit. En cela, du point de vue de Fichte, Descartes n'offre que le premier moment, encore psychologique, de la déduction du Moi absolu ; son principe, dit Fichte, pourrait se résumer par un *cogitans sum, ergo sum*. C'est déjà un premier pas que de comprendre que la forme du rapport $A=A$ ne relève pas de la simple logique, mais est un acte ; ce rapport d'égalité, noté X , qui n'était au premier regard que la forme du principe d'identité, est en fait le cogito : $X=$ « Je Suis ». Mais il faut une seconde étape ; car le Moi ne saurait être le vulgaire produit d'un acte particulier ; la pensée doit se saisir de ce *cogito*, de cette simple position d'existence, et le poser dans le rapport d'identité. Cette autoposition seule fait l'essence du Moi. dans le *cogitans sum, ergo sum*, dit Fichte, le *cogitans* est de trop ; le Moi absolu proclame directement : *sum, ergo sum*.

Que Fichte et son élève du temps se soient vécus comme des héritiers fidèles de Kant, cela concerne l'histoire de la philosophie : mais pour nous, il est peu de doute que la position du Moi absolu prenait le contrepied, et sur presque tous les points, de la pensée du Moi transcendantal. Il est vrai que dans la critique de la psychologie rationnelle, Kant commence sur une réfutation de Descartes assez similaire. On connaît l'argument : le cogito cartésien n'est qu'une proposition empirique indéterminée ; à ce simple niveau de la conscience n'émerge encore que le vague sentiment d'une diversité, d'une variabilité de l'expérience intérieure. Mais la conscience n'a pas encore posé un *Gegenstand* clairement séparé, et elle ne saurait donc se constituer face à lui comme un Moi. A ce stade, « *die Existenz ist hier noch keine Kategorie* »²⁰¹. Or c'est ici que Fichte s'écarte du maître ; en prenant la totalité des actes empiriques qui font le cogito, en les faisant entrer dans l'identité logique $A=A$, il obtient une autoposition du Moi par lui-même. Par-là lui est conférée, non encore l'existence, mais une autre propriété catégorielle, la réalité (catégorie que Kant intitule à plusieurs reprises, note Fichte, la « position »). Or de la réalité découle immédiatement l'existence. En effet, puisque dans le rapport d'identité, A apparaît à la fois comme sujet et comme prédicat, « si A est posé dans le Moi, alors il est posé ; ou pour le dire autrement, il est » ; dans

200. [SW, I, 95, n.]

201. [Ak, III, 275, n.]

le principe de non-contradiction, le Moi se définit comme ce qui obtient l'existence du simple fait d'être posé par le Moi.

Que ce détail a priori technique constitue une rupture fondamentale, extrêmement importante pour notre démonstration, on le conçoit mieux dans ses conséquences éthiques. Les deux niveaux de conscience que propose Fichte n'ont plus rien à voir avec la célèbre hiérarchie Moi empirique / Moi transcendantal. Le Moi comme autoposition n'est pas une simple méta-forme. Il est comme un choix ontologique. Le cogito empirique est certes une expérience universelle ; mais l'autoposition ne l'est pas. Il faut vouloir être un avec soi, dit Fichte, et nombre d'hommes ne le veulent pas :

La plupart des hommes serait plus aisément conduite à se considérer comme un morceau de lave sur la lune que comme un Moi. C'est pourquoi ils n'ont pas compris Kant, ni décelé l'esprit de son œuvre. C'est aussi pourquoi notre présentation, quoique la condition de tout philosopher y soit exhibée à la pointe même, ne sera pas comprise. Celui qui n'est pas, au surplus, déjà un avec lui-même, celui-là ne saurait comprendre aucune philosophie profonde, et n'en a d'ailleurs besoin d'aucune. La nature, dont il n'est qu'une machine, le guidera dans toutes les affaires qu'il doit accomplir, sans qu'il y participe aucunement. Au philosophe appartient l'autonomie ; et c'est là une chose qu'un homme ne peut que se donner à lui-même. Nous ne saurions vouloir voir sans yeux, mais ne devons pas davantage prétendre que l'œil voit de lui-même.

Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophirens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophiren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben. – Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber sollen auch nicht behaupten, dass das Auge sehe.

Wissenschaftslehre (1794-1795)

[SW, I, 24-25]²⁰²

Le petit écrit linguistique de 1795²⁰³, lecture séminale pour Humboldt, applique exactement le même raisonnement à la langue. Les premiers termes syntaxiques du langage originel, dit Fichte, étaient « aoristiques » : ils représentaient une sorte de degré zéro grammatical. C'est le cas pour les verbes (où il n'existait encore qu'un seul mode et un seul temps) mais aussi et surtout pour les personnes. A l'origine, sujet et prédicat formaient comme un seul mot où l'accent portait sur le verbe. C'est plus tard, lorsque d'autres termes vinrent s'agglutiner, que le verbe perdit son accent, et put être distingué de son sujet (c'est d'ailleurs pourquoi généralement, les désinences de l'accusatif et du génitif sont plus longues que celles du nominatif). Le stade originel du langage, c'est le stade du cogito empirique, celui où l'opposition sujet-objet n'est pas encore constituée, où tout n'existe donc que comme une troisième personne vaguement distinguée (Fichte prend l'exemple du petit enfant qui parle de lui à la troisième personne). C'est beaucoup plus tard, remarque Fichte, avant les langues civilisées, que l'on retrouve une syntaxe, comme celle du grec ou du latin, où la première personne du singulier donne la racine, dont sont dérivées par suffixation les autres pronoms²⁰⁴.

202. Par exception ici, il s'agit d'une traduction personnelle.

203. [Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, 1795] ; les principes de traduction et notation sont donnés dans l'avertissement initial.

204. On notera que Humboldt émet explicitement des doutes sur cet argument kantien et fichtéen ; dans sa *Notice d'une grammaire japonaise* [GS, V, 245], il remarque que des peuplades très arriérées d'un point de vue technologique peuvent avoir un système de pronoms extrêmement raffiné. Cette remarque le distingue de Fichte en rétablissant le caractère originaire de l'*Anstoss*. Mais elle l'éloigne à rebours, de la recherche contemporaine en linguistique, qui a plutôt tendance à adopter la thèse inverse, comme l'a vu plus haut.

Le Je, comme première personne, témoigne (particulièrement là où il est attaché à la terminaison du verbe lui-même), d'un plus haut degré de civilisation, et fut donc désigné en dernier lieu. Chez les enfants, nous voyons que c'est toujours à la troisième personne qu'ils parlent d'eux, et qu'ils s'expriment, en tant que sujets dont ils veulent dire quelque chose, par leur nom, parce qu'ils ne sont pas encore élevés au concept du Moi, à la séparation d'eux-mêmes et de tout ce qui est hors d'eux. Je exprime le caractère suprême de la raison.

[...]

On pourrait objecter à cette théorie qu'il y a différentes langues dont on ne considère pas la genèse d'après les règles que nous avons exposées. Ainsi, [...] dans les langues grecques et latines, c'est souvent le contraire qui manifestement se produit. Dans leurs verbes, ce n'est visiblement pas à partir de la troisième, mais de la première personne, que toutes les autres sont formées; c'est non l'aoriste, mais le présent, qui est la racine. D'où vient donc cette différence si notre théorie est exacte? Admettons donc que les langues en question n'ont pas été des langues originaires, mais qu'elles se sont formées à partir de langues qui étaient déjà apparues.

[...]

On se vit bientôt contraint d'inventer de nouveaux mots, parce que l'esprit humain, lors de ses progrès vers la civilisation, s'enrichissait toujours de nouvelles représentations, et introduisait de nouvelles déterminations dans les anciens concepts. Les mots que l'on inventait pour désigner ces représentations [...] durent en tout cas nécessairement porter la marque de la culture que possédait l'esprit humain au moment où ces nouvelles désignations furent trouvées. Or l'homme cultivé part du Moi, et considère tout du point de vue du Moi; il partira donc, à ce degré de la civilisation, pour la mise en place d'un nouveau verbe, de la première personne. Par conséquent, il est inévitable qu'un mot nouveau, formé en des temps de civilisation plus élevée, s'éloigne des formes originaires de cette même langue.

Das Ich, als die erste Person, zeugt, (besonders wo es an der Endung des Zeitworts selbst angehängt ist), von höherer Vernunftkultur, und wurde also auch zuletzt bezeichnet. Bei Kindern sehen wir, dass sie immer in der dritten Person von sich sprechen, und sich, als das Subjekt, von welchem sie etwas sagen wollen, durch ihren Namen ausdrücken, weil sie sich bis zum Begriff des Ich, bis zur Absonderung desselben von allem außer ihnen noch nicht erhoben haben. Ich drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus.

[...]

Man könnte gegen diese Theorie einwenden, dass es verschiedene Sprachen gebe, denen man ihre Entstehung nach den von uns vorgetragenden Regeln nicht ansehe. [...] Nun zeigt sich in der griechischen und lateinischen Sprache offenbar das Gegenteil. In den Zeitwörtern derselben ist augenscheinlich nicht die dritte, sondern die erste Person diejenige, aus welcher alle übrigen gebildet sind, ist nicht der Aorist, sondern das Präsens die Wurzel. Woher also diese Verschiedenheit, wenn unsre Theorie richtig ist? Nehmen wir auch an, dass die genannten Sprachen keine Ursprachen gewesen sind, sondern sich aus schon entstandenen gebildet haben.

[...]

Man sah sich bald genötigt, neue Worte zu erfinden, weil der menschliche Geist, bei seinen Fortschritten zur Kultur, sich immer mit neuen Vorstellungen bereicherte, und neue Bestimmungen in alte Begriffe hineintrug. Die Worte, welche man zu Bezeichnung dieser Vorstellungen erfand, [...] mussten auf jeden Fall das Gepräge der Bildung tragen, welche der menschliche Geist in dem Zeitpunkt jener erfundenen neuen Bezeichnungen hatte. Nun geht der gebildete Mensch vom Ich aus, und betrachtet alles aus dem Gesichtspunkte des Ich: er wird also auf dieser Stufe der Kultur auch bei der Aufstellung eines neuen Zeitworts von der ersten Person ausgehen. Daher kann es nicht fehlen, dass ein neues Wort, gebildet in Zeiten höherer Kultur, von den ursprünglichen Formen derselben Sprache abweichen musste.

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache (1795)

[SW, VIII, 334-340; GA, I-3, 122-127]

Existe-t-il donc dans le corpus fichtéen une figure, autre que celle de l'enfant ou du peuple embryonnaire, qui représente cette conscience empirique, non encore transfigurée par l'autoposition de soi? Un tel exemple, nous pouvons aisément le trouver dans les *Reden an die deutsche Nation* : le peuple-enfant en question, ce sont les Français. Ils ne trouvent leur identité avec eux-mêmes que dans un acte perpétuellement recommencé, dans cette soif sans fin d'expansion (*sum res invadans*) qui se cherche en vain dans le non-Moi, parce qu'elle n'a pas su poser un Moi, et qui a trouvé son ultime vérité dans sa complète aliénation en un homme lui-même privé de toute identité, der *Namenlose*, Napoléon. Cette régression

du Moi empirique au statut de la choséité, c'est dans la *Wissenschaftslehre*, le moment de la substance, moment dévalorisé par Fichte parce que ce Moi substantialisé n'étant rien d'autre que la somme de ses accidents²⁰⁵ ; il devient le prédicat de ses propres objets.

Surgit alors le problème du rapport du Moi à son opposé, le non-Moi, qui dans sa définition même, n'est indépendant que formellement, mais conditionné par le Moi dans sa matière (il n'est défini que comme son contraire). C'est là la catégorie kantienne de négation.

En combinant les catégories de réalité (le Moi) et de négation (le non-Moi), Fichte obtient une contradiction (celle d'un Moi qui devrait poser son contraire absolu) qui ne sera résolue que par la catégorie de limitation. Une seule solution logique permet de préserver la pureté du Moi absolu : ce dernier doit se poser lui-même comme un quelque-chose (*etwas*) de limité, de déterminé, et poser l'opposé comme non-Moi : « Le Moi oppose, dans le Moi, au Moi divisible un non-Moi divisible ». C'est ainsi seulement que le Moi absolu peut poser la totalité du réel, qu'il peut demeurer ce pôle à partir duquel la totalité de la réalité est constituée : le non-Moi n'est plus opposé au Moi absolu, mais à un Moi simple, limité et quantifié.

Le pendant pratique de ce troisième principe, celui de la limitation du Moi par lui-même, ce sera le concept d'*innere Grenze* dans les *Reden*. La frontière d'un peuple, dit Fichte, ne saurait être déterminée par l'extériorité du non-Moi. La monarchie française a répété pendant des siècles que le Rhin était la frontière naturelle du royaume : or les Français ont fini par envahir toute l'Europe. Réciproquement, l'Allemagne peut être divisée par une multitude de frontières politiques, elle n'en est pas moins une avec elle-même. Car la vraie frontière est une frontière intérieure : c'est la langue :

Les frontières premières, originelles et vraiment naturelles des Etats sont sans aucun doute leurs frontières intérieures. Ce qui parle la même langue est, avant tout artifice humain, déjà noué ensemble par la seule nature d'une multiplicité de liens invisibles ; cela se comprend mutuellement et possède la faculté de se comprendre toujours plus clairement, cela appartient au même ensemble, est naturellement Un et forme un tout indivisible. Un tel peuple ne peut en accueillir en son sein aucun autre de provenance et de langues différentes et vouloir se mélanger à lui, sans en être pour le moins désorienté, et sans déranger brutalement la continuité du progrès de sa culture. C'est de cette frontière intérieure, tracée par la nature spirituelle même de l'homme que résulte seulement le tracé des frontières extérieures de son habitat, qui n'en est que la conséquence. A regarder les choses selon leur nature, les hommes ne forment nullement un peuple unique en tant qu'ils habitent à l'intérieur de certaines lignes de montagnes et de fleuves ; mais à l'inverse les hommes vivent ensemble, protégés par des fleuves et des montagnes, si leur bonne fortune l'a voulu ainsi, parce qu'ils formaient déjà un peuple unique conformément à une loi naturelle infiniment supérieure.

Zuvörderst und vor allen Dingen: Die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten sind ohne Zweifel ihre innern Grenzen. Was dieselbe Sprache redet, das ist schon vor aller menschlichen Kunst vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden aneinandergeknüpft; es versteht sich untereinander und ist fähig, sich immerfort klarer zu verständigen, es gehört zusammen und ist natürlich eins und ein unzertrennliches Ganzes. Ein solches kann kein Volk andrer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen und mit sich vermischen wollen, ohne wenigstens fürs erste sich zu verwirren und den gleichmäßigen Fortgang seiner Bildung mächtig zu stören. Aus dieser innern, durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen Grenze ergibt sich erst die äußere Begrenzung der Wohnsitze, als die Folge von jener, und in der natürlichen Ansicht der Dinge sind keineswegs die Menschen, welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen ein Volk, sondern umgekehrt wohnen die Menschen beisammen, und wenn ihr Glück es so gefügt hat, durch Flüsse und Berge gedeckt, weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz ein Volk waren.

Reden an die Deutsche Nation, XIII

[SW, VII, 460]²⁰⁶

C'est indubitablement chez Fichte qu'Humboldt a pu trouver une déduction de la diversité des peuples plus précise que la simple explication monadologique, extérieure et théorique. Dans un contexte où les

205. [SW, I, 142 sq.]

206. Traduction d'E. Balibar dans *La Crainte des masses*, 1997

armées françaises progressaient chaque jour davantage en Allemagne, une pensée de l'autonomie nationale ne pouvait accepter d'être à la merci de forces mécaniques extérieures. La limite devait être posée par le Moi. C'est ici que Humboldt a trouvé l'assise philosophique pour élaborer totalement sa grande idée de jeunesse : la *Bildung*, pour la faire sortir du cadre simplement individuel-bourgeois de ses premières élaborations.

C'est la culture nationale, la *Bildung* d'un peuple qui, du simple fait qu'elle se pose elle-même, est immédiatement et par dérivation logique autolimitation d'elle-même. On ne saurait trouver un rejet plus clair des erreurs conjointes que sont l'universalisme abstrait des Lumières, et l'idolâtrie de la différence par le camp contre-révolutionnaire. N'en déplaise aux légitimistes, la limite intérieure n'appartient vraiment à un peuple que si l'on suppose au niveau transcendantal un Moi absolu qui lui, n'accepte aucune détermination, aucune limite. Et réciproquement, l'universalité abstraite du Moi, si elle veut rester la totalité au niveau transcendantal, doit accepter de se poser elle-même comme déterminée, comme limitée ²⁰⁷ :

Après avoir exalté l'esprit et sa puissance d'individualisation, il faut bien voir que, là même où cette puissance atteint ses réalisations les plus hautes, elle opère un rétrécissement de la nature, elle trace le sillon qui réduit la marge de manœuvre des instances singulières ; car il ne saurait y avoir de singularité originale sans l'intervention d'un principe prédominant et par suite excluant.

Wir haben hier die geistige Individualität als etwas Vorzügliches und Ausgezeichnetes dargestellt haben, so kann und so muss man sogar dieselbe, auch wo sie die höchste Stufe erreicht hat, doch zugleich wieder als eine Beschränkung der allgemeinen Natur, eine Bahn, in welche der Einzelne eingezwängt ist, ansehen, da jede Eigentümlichkeit dies nur durch ein vorherrschendes und daher ausschließendes Prinzip zu sein vermag.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 24-25]

C'est par là que toute la théorie de l'*Anstoß* exposée en première partie trouve sa justification et sa déduction. C'est ici que peut se laisser comprendre l'acte originel par lequel le matériau phonique est divisé et limité pour former le schème originel, puis bientôt le lexique et la syntaxe. C'est ici que la spécificité des langues se dévoile comme spécificité des points de vue sur le monde, fruits de choix originaires singuliers (les Grecs, parce qu'ils pensaient la Lune comme repère, l'ont appelée *μήνη* en dérivant à partir de la racine indo-européenne du « mois » ; les Latins ont préféré mettre l'accent sur le brillant de l'astre, et ont dérivé *luna* de *lux*).

Dans un article célèbre ²⁰⁸, E. Cassirer, avant même l'âge d'or du structuralisme d'après-guerre, avait avancé la thèse provocatrice que la vraie source du structuralisme linguistique était à chercher, non pas chez Saussure, mais chez Kant et dans l'organicisme allemand du premier 19^{ème} (en l'occurrence, surtout Goethe et Humboldt). Car après tout, remarque Cassirer, le saussurianisme n'offre qu'une approche très formaliste du prédécoupage initial du matériel langagier. La seule organicité que l'on trouvera dans les *Cours de linguistique générale* de 1906-1911, c'est la valeur différentielle et réciproque des éléments au sein des plans du signifiant et du signifié (on connaît l'exemple de Saussure : si *vermieten* n'existait pas, *mieten* aurait en allemand le même sens double que le « louer » français), ainsi que la grande loi qu'est le nécessaire parallélisme des deux plans. Mais le découpage initial même est purement arbitraire. Quant à la limite géographique entre langages, Saussure l'expliquait par un modèle quasi-géométrique, où chaque innovation linguistique s'étendait plus ou moins loin à partir de son lieu d'invention, donnant une multitude de frontières, de « lignes isoglosses » ²⁰⁹, la superposition concomitante de plusieurs de ces lignes donnant un « dialecte ». Ce caractère aléatoire du prédécoupage linguistique se retrouvera tout au long du second 20^{ème} dans les lectures les plus conformistes du saussurianisme ²¹⁰.

207. La simple comparaison des deux textes cités avant et après cette note suffit cependant à isoler une très nette différence de ton entre les deux hommes. On sait qu'après 1800, Fichte passe pour un radical. Inversement, pour le Humboldt de la maturité, l'idée d'une nation allemande indépendante de l'Autriche est une fantaisie d'extrémistes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on a limité le corpus fichtéen, pour analyser l'influence sur Humboldt, sur les écrits d'avant 1800.

208. [Ernst Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, *Word*, 1:2, 99-120, 1945]; la partie consacrée à Goethe et Humboldt commence p. 115.

209. [F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, IV, ch. 3, §3 et 4]

210. On pourrait citer l'idée que la production linguistique ne fonctionne que par imitation et analogie, idée que le jeune Chomsky retrouve surtout chez les structuralistes américains, notamment C. F. Hockett, mais qu'il attribue aussi à Saussure et à Jakobson [*Cartesian linguistics*, 3rd edition, C.U.P., p. 65, The creative aspect of language use]. Dans l'aire française, on

D'un tel modèle, note Cassirer, il est impossible de déduire un « structuralisme » cohérent. Car si le prédécoupage originel apparaît nécessairement comme contingent et arbitraire si on le considère du point de vue légal-mécanique, il suffit de poser le Moi transcendantal pour que cette contingence extérieure se renverse immédiatement en nécessité intérieure. S'étonner que la limite soit ici et pas ailleurs, c'est phénoménaliser une hypothèse transcendantale. Un Moi pur ne maintient sa pureté originelle que dans l'autoposition de lui-même comme limité, et la limite trouve réciproquement sa déduction, non dans le Moi empirique quantifié-limité, mais dans le Moi absolu-universel. C'est donc sans surprise, conclut Cassirer, que les structuralismes les plus conformistes et les plus formels ont été incapables de fournir une théorie probante de l'appropriation du langage par le sujet, d'une subjectivation de et par le langage²¹¹.

3.1.2 Thématization de l'*Anstoß*

Quelle forme cette pensée de la subjectivation prend-elle chez Humboldt ? C'est de toute évidence le concept d'impulsion originelle, l'*Anstoß*, dont les conditions techniques ont été étudiées dans la première partie. Mais il s'agit à présent d'exhiber son substrat ontologique, ses grandes conditions transcendantales. Car il est peu de doute que l'ensemble soit d'inspiration fichtéenne : la *Wissenschaftslehre* a offert au jeune Humboldt une théorie de l'auto-aliénation, de l'auto-affection, de la rétroaction du Moi sur lui-même : or chez Fichte, cette armature conceptuelle, celle de la partie théorique de la première de la science, se rassemble en un concept recteur, qui est justement l'*Anstoß*.

Nous sommes partis d'un Moi absolu qui n'est que pure ekstase, que pur mouvement de sortie de soi, qui ne saurait donc créer un objet, un *Gegenstand*, puisqu'une ekstase ne saurait avoir de limite, ne serait devenir passive ; du point de vue du Moi absolu, la totalité est active. Il faut donc descendre au niveau inférieur, celui du Moi simple, et supposer que la position de l'objet est un acte par lequel le Moi se dupe lui-même, un acte d'auto-aliénation. C'est ainsi seulement que l'extériorité est arrachée aux fausses prétentions du réalisme : « Si l'explication de la représentation commence par admettre que le Moi en est la substance et que celle-ci n'est que son accident, le non-Moi n'est plus la raison réelle, mais seulement la raison idéale de la représentation ; il n'est pas substance, il n'est rien d'existant en soi et pour soi, absolument posé, mais il n'est qu'un accident du Moi »²¹².

Le Moi absolu doit donc poser un segment de son activité comme passif : « Une partie de la totalité absolue est aliénée ; elle est posée comme non posée. L'activité a un objet ; une partie de la totalité est cet objet. [...] Dire qu'il y a un accident d'une chose, cela veut dire tout d'abord : cet accident n'est pas posé par la position de cette chose ; il n'appartient pas à l'essence de celle-ci, et doit être exclu de son concept originaire »²¹³.

C'est cette auto-aliénation qu'offre la théorie de l'*Anstoß* : l'acte pur, intransitif, du Moi absolu, doit se limiter lui-même ; il doit assumer une part de *pathos*, se poser lui-même comme passivité, comme réceptivité, comme ouverture à l'extérieur. Mais du fait même que la liberté transcendantale ne peut pas être vécue empiriquement, cet acte est forcément ressenti, à rebours, comme une contrainte, un « choc » (c'est ainsi qu'A. Philonenko traduit *Anstoß*) produit par un objet extérieur, qui s'oppose comme un obstacle face à l'activité du sujet empirique.

En cela, c'est Fichte qui est fidèle au sens étymologique du terme : *Anstos* désigne originellement tout ce qui arrête un mouvement ; dans la Bible de Luther, on trouve « *stein des anstoszes* »²¹⁴ ; Dieu dit à

citera la récupération des travaux qui sous-tendaient que l'enfant en bas âge acquiert virtuellement tous les sons potentiels de l'appareil vocal, avant que l'apprentissage de la langue maternelle ne le force à n'en conserver qu'un nombre restreint [J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, 1974, p. 223 sq.].

211. Réciproquement, les grandes lectures qui reprocheront au structuralisme statique cette ignorance de la subjectivation, du rôle du locuteur, reviennent toutes, très symptomatiquement, aux romantiques, et surtout à Humboldt. *Cartesian Linguistics* fait l'éloge des grands linguistes allemands du premier 19^{ème}, supérieurs en bien des points aux structuralistes et aux néogrammairiens, Chomsky érigeant même Humboldt en sommet de sa tradition cartésienne, même s'il agit d'un Humboldt en partie idéalisé [voir notamment *ibid.*, p. 69-77]. Dans un même esprit, l'ouvrage de Bourdieu qui comporte la charge la plus cinglante contre Lévi-Strauss, *Le Sens pratique*, est aussi celui où Humboldt est présenté comme un précurseur de l'idée d'habitus incorporé [p. 158 sq.].

212. [SW, I, 155]

213. [SW, I, 165]

un ennemi du peuple d'Israël « *machet Bahn! räumt den Weg, hebet die Anstöße aus dem Wege meines Volkes!* »²¹⁵. C'est beaucoup plus tard, et pour la première fois chez Goethe et Schiller, que le dictionnaire des Grimm trouve des instances où le mot est usité au sens d'impulsion. C'est très logiquement, dans un premier temps, avec une connotation péjorative : l'*Anstosz* est le mouvement involontaire, l'obstacle intérieur ; Schiller l'utilise pour parler d'attaque de fièvre, de vertige ; c'est une contrainte interne qui vient perturber le comportement normal²¹⁶. Dans les textes de jeunesse, notamment dans le petit écrit sur le langage et la pensée de 1795²¹⁷, Humboldt utilise encore le sens originel fichtéen. Mais le renversement de sens qu'il opérera plus tard se fera dans l'esprit des cours d'Iéna. En lui surgit l'idée séminale dont découle toute la théorie de la subjectivation par le langage ; ce qui semble être au premier regard un objet extérieur, une contrainte matérielle, est en réalité quelque chose d'institué, une rétroaction posé par le Moi.

En vérité, il n'y a pas d'obstacle en soi ; l'obstacle témoigne en creux de l'acte absolu comme ekstase, justement parce que ce dernier est défini, exactement comme l'infini mathématique, par le franchissement de toute limite. Aussi est-il hautement signifiant qu'un seul terme en vienne à désigner l'obstacle, et le mouvement qui l'écarte ; il conduit Fichte à présenter l'acte absolu dans des termes qui ne rappellent que trop la critique hégélienne du mauvais infini ; cet acte est infinie ekstase par un mouvement asymptotique qui franchit toujours une nouvelle limite, de quelque point que l'on parte.

C'est là l'ultime conclusion du moment théorique de la *Wissenschaftslehre* : « Le Moi se pose lui-même comme limité par le non-Moi » ; mais on voit immédiatement qu'il doit être complété par un second moment, beaucoup plus important ici, un moment pratique. La partie théorique de la *Wissenschaftslehre* ne donne que le « comment ? » de l'auto-aliénation. La partie pratique répond au contraire à la question du « pourquoi ? », qui est beaucoup plus déterminante ici.

Pour l'*intellectus archetypus* divin, la position du Moi absolu est immédiatement position de toute la réalité ; ce Moi divin ne sort jamais de lui-même, tout acte de réflexion est pour lui simple mouvement à l'intérieur de soi. Pour l'homme au contraire, un acte réflexif, c'est un pâtir, une autolimitation de l'activité absolue.

Or le Moi absolu de l'homme essaie de se maintenir, tout comme l'*archetypus intellectus*, dans une unité fluide et intériorisée ; mais puisqu'il n'est pas la totalité du Monde, il faut bien résorber l'action de l'extériorité sur lui, et à défaut de poser l'objet dans sa totalité, poser *a minima* sa forme, poser la « condition de possibilité d'une telle influence étrangère au Moi » ; c'est le paradoxe du Moi absolu humain que pour rester homogène, il doit laisser se produire en lui de l'hétérogène .

La seule manière qu'a le Moi absolu de résister à l'extériorité, de ne pas se perdre dans le non-Moi, dans ce qui n'est pas lui, c'est de poser lui-même une aliénation préventive. Il crée de l'hétérogène pour se maintenir dans l'homogène. Il s'aliène préventivement pour mieux embrasser l'extériorité, pour faire du choc provoqué par l'objet externe une impulsion originaire du Moi.

La faculté qui expulse hors du Moi cet hétérogène, c'est l'imagination. Là encore, Fichte interprète *fortissimamente* ces pages célèbres où Kant dit de l'imagination du génie qu'elle crée « une autre nature », « quelque chose qui dépasse la nature » ; l'imagination est ce qui approfondit le Moi ; elle complexifie son expérience, trouve des combinaisons nouvelles qui, ne pouvant être données par les lois de la fluidité intérieure, doivent être attribuées au non-Moi. Elle est cet effort continu qui enrichit le Moi en même temps qu'elle découvre de nouveaux trésors dans la chose-en-soi. C'est pourquoi « l'image ne s'offre pas au moment où culmine l'imagination, mais au moment où elle s'altère. L'image mime la présence de l'objet, l'imagination va à sa rencontre. Avoir une image, c'est donc renoncer à imaginer »²¹⁸. Si on prend le kantisme à la lettre, l'objet n'est identique au Moi que dans les formes a priori ; il faut au surplus l'imagination comme tension, tendance (*Sehnen*) pour pouvoir poser, asymptotiquement, une identité matérielle du sujet et de son objet.

S'il n'y avait pas l'imagination, le Moi vivrait dans une fausse unité intérieure, englué dans une fluidité

214. « La pierre d'achoppement » [Première épître de St-Pierre, II, 8]

215. « Faites place ! Détournez-vous du sentier, ôtez tout obstacle de la voie de mon peuple » [Isaïe, LVII, 14]

216. Dans *Die Räuber*, quand la mort du vieux comte arrache de hauts cris à Amalia, le brigand Moor, pris lui aussi de compassion, retient ses larmes en disant avec mépris : « Ce n'est qu'une attaque de femme » (*es ist nur ein Anstosz vom Weibe*).

217. *Ueber Denken und Sprechen* [GS, VII, 581-583]

218. [Michel Foucault, préface de 1954 au livre de L. Biswanger, *Le Rêve et l'existence*, 1930]

empirique mensongère. Avant même la position forte du Moi absolu, avant même le choix originaire d'être un avec soi, il faut *a minima* dit Fichte, le sentiment d'un inaccomplissement intérieur : l'imagination est « une aspiration, une tendance vers quelque chose d'absolument inconnu, qui ne se manifeste que par un besoin, que par un malaise (*Misbehage*), que par un vide (*Leere*) qui cherche à se combler et qui n'indique pas à partir de quoi. »²¹⁹

Dans ces lignes, Hegel ne verrait que l'aveu du mauvais infini, dont la vérité est dans une perpétuelle *Verstellung* (*verstellen* qui veut dire aussi bien « déplacer » la limite, mais aussi « faire obstacle », « duper »). A rebours, Humboldt rassemble la tension de l'imagination sous une autre polysémie ; l'*Anstoß* est significativement à la fois le choc, la rencontre, mais aussi le sentiment de malaise intérieur²²⁰, et corrélativement l'extase, la sortie de soi, l'extériorisation. Car l'imagination fichtéenne est cette force qui va à la rencontre de l'objet, qui éprouve sa profondeur, cherche à le percer au cœur. L'imagination dévoile dans la fausse fluidité du Moi un hétérogène qui doit être posé comme non-Moi.

Mais dans la vie empirique, on l'a vu, le Moi risque bien plutôt de rester englué au niveau de l'empiricité du Moi simple. C'est le Moi de l'entendement, faculté dont Fichte souligne, après Kant, la tendance impérialiste. Or la première forme du langage dans le petit écrit de 1795, c'est justement cet impérialisme, cette volonté de faire de toute rencontre un déjà-vu ; c'est le propre du signe conventionnel qu'il n'a pas de profondeur ; je n'ai pas à réfléchir pour savoir ce qu'il veut dire²²¹. Aussi faut-il qu'intervienne au surplus dans la langue un moment de l'imagination.

3.1.3 La culture reconstruite à partir du Moi

Or, paradoxalement, Humboldt donne de ce moment une détermination très théorique, et c'est chez Fichte qu'il nous faut chercher une analyse plus pratique.

Car chez Humboldt, ce moment de l'imagination est un moment de l'ineffable. Les langues de l'entendement (la *lingua franca* des marchands, le langage de la science) sont des langues de la totalisation plane, incapables de pressentir même l'existence d'un au-delà de l'expression. La langue organique, conformément au modèle monadologique, c'est au contraire la langue qui fait l'assomption de son extériorité :

219. [SW, I, 303]

220. C'était, on l'a vu, la première forme que le sens nouveau du terme prend chez Schiller, le vertige, le

221. « L'homme cherche ainsi – non pas à partir d'un principe clairement conçu, mais à partir d'un principe intimement mêlé à tout son être et le déterminant sans aucune intervention de sa libre volonté – à se soumettre la nature non raisonnable afin que tout s'accorde avec la raison, parce que c'est seulement à cette condition qu'il peut lui-même s'accorder avec lui-même. [...] D'où l'instinct de travailler les choses de telle façon qu'elles s'accordent avec nos penchants, que la réalité corresponde à l'idéal. L'homme vise nécessairement à rendre tout rationnel, du mieux qu'il le sache. Si dans cette recherche il devait se heurter à un objet en lequel la rationalité recherchée se manifesterait déjà dans son intervention, il s'abstiendrait sans doute à son égard de tout effort d'élaboration, puisqu'il trouve déjà dans l'objet ainsi découvert ce qui doit être produit uniquement et seulement par cette élaboration. Il a trouvé quelque chose qui s'accorde avec lui-même ; [...] L'objet découvert sera pour lui un objet de plaisir : il se réjouira d'avoir rencontré un être de même nature que lui. » [Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache, SW, VIII-306, GA, I-3-100]

Quoi que l'âme produise, ce n'est jamais qu'un fragment ; aussi la vitalité et la vivacité de son activité se traduisent-elles par l'effort continu pour apparier et distribuer l'expérience conformément à ce qui a déjà été émis. L'élément exprimé est toujours débordé par une frange de moindre détermination en attente d'expression, ou plutôt l'élément appelle une représentation et un développement capables d'amplifier son contenu immédiat ; en exprimant une telle exigence, la langue la transmet à autrui, qui se voit en quelque sorte convié à prendre ses responsabilités pour compléter ce qui manque et l'harmoniser avec ce qui est donné. A une telle vivacité correspond le sentiment d'une déficience de la langue et d'une insuffisance de l'expression ; tandis que, dans le cas contraire, c'est tout juste si on a le plus léger soupçon d'un au-delà qui déborde le donné.

Was die Seele hervorbringen mag, so ist es nur Bruchstück; und je beweglicher und lebendiger ihre Tätigkeit ist, desto mehr regt sich alles, in verschiedenen Abstufungen mit dem Hervorgebrachten Verwandte. Über das Einzelne schieft also immer etwas, minder bestimmt Auszudrückendes, über, oder vielmehr an das Einzelne hängt sich die Forderung weitere Darstellung und Entwicklung, als in ihm unmittelbar liegt, und geht durch den Ausdruck in der Sprache in den andren über, der gleichsam eingeladen wird, in seiner Auffassung das Fehlende harmonisch mit dem Gegebenen zu ergänzen. Wo der Sinn hierfür lebendig ist, erscheint die Sprache mangelhaft und dem vollen Ausdruck ungenügend, da im entgegengesetzten Fall kaum die Ahndung entsteht, dass über das Gegebene hinaus noch etwas fehlen könne.

Einleitung zum Kawi-Werk
[GS, VI, 180]

Mais Fichte donne à cette intuition un statut plus déterminé.

Dans le petit écrit linguistique de 1795, il applique en effet un lemme nodal de la *Wissenschaftslehre* : le commencement du Moi absolu n'est pas son origine logique. Pour le philosophe, le Moi absolu vient en premier, au début de la leçon ; mais l'Histoire ne procède évidemment dans ce sens²²². Le premier Moi, dans le progrès empirique de l'homme, c'est le Moi « instinctif » des écrits éthiques, le Moi substantialisé, englué dans chacune de ses déterminations. C'est pourquoi son protolangage est celui de l'aliénation empiriste ; il est imitatif et onomatopéique.

Et toute l'histoire de ce que Fichte n'appelle pas encore la *Bildung*, mais la *Kultur*, sera justement la lutte de l'esprit pour la réconciliation avec soi-même, pour sortir de l'aliénation substantialiste où le Moi se noie dans son propre objet.

Son premier moment dialectique est celui de la simple associativité. Le locuteur pose les signes onomatopéiques côte à côte et prend l'habitude de les prononcer de manière elliptique. Cette réduction est capitale car elle fait prendre conscience que la simple exhibition de l'être dans l'objet ne fait pas une pensée ; les chasseurs-cueilleurs primitifs eux-mêmes ne pouvaient se contenter de dire « tel animal approche » en imitant simplement cet animal puis des bruit des pas. Car par cette simple expression, rien sur le lieu, le moment, la proximité du danger, n'était affirmé. Il fallait qu'émerge, même grossièrement, la catégorie de la modalité, la question du rapport du sujet à cet objet. Or dans la fusion elliptique, l'élément sonore intermédiaire a corrélativement pris un sens grammatical ; il est un embryon d'auxiliaire qui permet d'exprimer même grossièrement le présent, le passé, le futur, l'indicatif ou le subjonctif.

En somme, c'est lorsque l'expérience langagière commence à se complexifier, à devenir plus organique, que la simple énonciation onomatopéique se scinde ; le bloc verbal originel commence à laisser apparaître un sujet : le « voir » aoristique devient un « je vois ».

C'est là l'intuition capitale chez Fichte ; il faut que l'expérience s'organise, qu'un vaste champ soit posé autour du Moi, pour que le Moi pur commence à émerger. C'est là le sens du processus de *Bildung*.

Dans le petit écrit linguistique de 1795, il donne une multitude d'exemples de ce procès. C'est la reconstitution du lexique à partir du Moi, d'abord par dérivation empirique, quand l'objet cesse d'être désigné par son acte propre, mais par sa réaction aux mouvements que le sujet exerce sur lui (dans une belle métaphore, Fichte interprète la fricative initiale de *Wald* comme la transcription originale du son que font les

²²². Un Moi pur qui se connaîtrait comme tel dès son commencement ne pourrait avoir de langage social ; ayant toute la *Wissenschaftslehre* à l'esprit, il se verrait comme l'agent d'un idéalisme quantitatif, où il est absolument libre de fixer la frontière entre Moi et non-Moi. En somme, l'esprit se heurterait au problème wittgensteinien de la boîte au scarabée ; comment savoir si ce que j'appelle « rouge » est la même chose que ce que l'autre appelle tel. L'intersubjectivité ne peut être donnée par l'objet.

sous-bois lorsqu'un corps humain progresse au travers). C'est la reconstruction de la syntaxe à partir du Moi, qui se marque, dit Fichte par une inversion de la hiérarchie grammaticale, notamment le triomphe de la première personne et du présent (dont on parlait tantôt); c'est aussi la primauté donnée par les langues civilisées à l'adjectif et au complément sur le substantif (l'antéposition de l'adjectif témoigne, dit Fichte, d'un début d'intuition du fait que l'objet n'est qu'un accident du Moi, n'est qu'un produit des formes a priori de la sensibilité). Mais le témoignage ultime du pouvoir de l'imagination fichtéenne, c'est la formation d'un langage conceptuel. Elle doit elle aussi être ré-assumée par le Moi, dépasser son stade empiriste-substantialiste (désigner l'esprit par la métaphore du souffle : *nepshesh*, *ψυχή*, *spiritus*) pour reconstituer tout le lexique à partir de concepts de plus en plus généraux (ainsi, en allemand, si les arbres communs ont droit à un terme autonome – *Birke*, *Eiche* – on voit apparaître plus tardivement une désignation qui témoigne de la naissance d'une logique du genre et de l'espèce – *Nussbaum*, *Apfelbaum* ...).

Le Moi pur, le premier principe, n'émerge véritablement qu'à la fin de ce processus. Car quelle est l'opération qui permet de poser le Moi comme absolu? C'est un acte d'abstraction; c'est l'esprit qui écarte tout son contenu pour arriver au Moi purement logique. C'est pourquoi, dans la *Wissenschaftslehre*, si l'origine du Moi est dans le premier principe, au tout début de la leçon, le commencement empirique du Moi vient à la fin de la partie théorique, après l'aliénation; car à ce stade seulement :

Le Moi est à présent déterminé comme ce qui subsiste après la suppression de tous les objets par le pouvoir d'abstraction absolu; et le non-Moi est déterminé comme ce qui peut être abstrait par ce pouvoir d'abstraction. [...] Telle est la source visible de toute conscience de soi, et qui ne peut plus être méconnue étant donnée sa signification. Tout ce dont je peux faire abstraction, tout ce que je peux écarter de ma pensée, n'est pas mon Moi, et il suffit que je le considère comme ce que je puis écarter de ma pensée pour l'opposer à mon Moi. Un individu quelconque approche d'autant plus sa conscience de soi empirique de soi pure, qu'il est capable de faire abstraction de plus de choses

Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung aller Objects durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahiert werden kann. [...] Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewusstseins. Alles, von welchem ich abstrahieren, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloß dadurch entgegen, dass ich es betrachte, als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen.

Wissenschaftslehre (1794-1795)

[SW, I, 244]²²³

C'est là le paradoxe chez Fichte : l'aliénation est un bienfait. Le véritable danger, c'est la substantialisation du Moi, le Moi perdu dans ses déterminations. A contrario, le Moi qui s'aliène, le Moi qui parvient à poser une chose-en-soi, qui accède, en somme, au stade de la lettre du kantisme (l'idéalisme qualitatif), a déjà fait l'essentiel du chemin, car il ne suffira plus que d'un simple acte d'abstraction pour poser le Moi pur, pour balayer tous les objets et trouver le Moi originel.

Le concept hégélien se donne une objectivité pour la réduire en moyens. Le Moi au contraire se donne des choses-en-soi pour se retrouver lui-même dans l'état de l'absolue nudité; il se donne une culture pour pouvoir être, à rebours, un avec lui-même. C'est ici que le renversement de sens opéré par Humboldt sur *Anstoß* trouve tout son sens. La position du schème intonatif originel n'était qu'en apparence une aliénation. En réalité, le fait même qu'une limite soit posée, exhibée, par le Moi, témoigne que le choix originaire est maintenant possible. Pour l'esprit libéré de l'illusion substantialiste, l'acte premier de position de la limite, les premiers schèmes langagiers, ne sont pas une dégradation de soi; ils ne sont pas même son œuvre, une production extérieure à lui; ils sont pensés comme un acte originaire. C'est pourquoi le langage n'est pas une œuvre que l'esprit réconcilierait a posteriori, reconnaîtrait après coup comme un Moi aliéné; le langage est son acte, son *ἐνέργεια*.

223. Par exception ici, il s'agit d'une traduction personnelle.

3.2 L'*energeia* de Hegel

C'est ici qu'émerge le passage le plus cité du corpus humboldtien, celui qui, chez Chomsky, chez Foucault, chez l'immense majorité des historiens de la linguistique, résume la théorie humboldtienne du langage : la distinction *ergon* – *energeia* :

Assumée dans sa réalité essentielle, la langue est une instance continuellement et à chaque instant en cours de transition anticipatrice. L'écriture même ne lui assure qu'une conservation incomplète et momifiée, qui sollicite de toute urgence l'effort nécessaire pour retrouver le texte vivant. En elle-même, la langue n'est pas un ouvrage fait (<i>ergon</i>), mais une activité en train de se faire (<i>energeia</i>). Aussi sa vraie définition ne peut-elle être que génétique. Il faut y voir la réitération éternellement recommencée du travail qu'accomplit l'esprit afin de ployer le son articulé à l'expression de la pensée.	<i>Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (ἔργον), sondern eine Tätigkeit (ἐνέργεια). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen.</i>
--	---

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 45-46]

Il peut sembler à première vue surprenant de rassembler un édifice conceptuel d'inspiration criticiste sous ce vocable aristotélicien, d'ailleurs assez peu fidèle au véritable Aristote. Humboldt évoque certes ici l'*energeia* telle qu'elle apparaît dans les écrits pratiques du Stagirite et non dans la *Métaphysique*. Mais cette *energeia* ressemble beaucoup, sous la plume de Humboldt, à une *kinesis*, à un mouvement en cours d'effectuation, qui n'a rien à voir avec la définition aristotélicienne, qui fait de l'*energeia* un acte, une pleine actualisation²²⁴. Comme le rappelle la critique contemporaine : « L'*energeia* doit se penser comme un repos, non comme une pause sur la voie qui conduit au télos, mais comme un repos dans le télos, comme le but du mouvement, comme entéléchie »²²⁵. En somme, en première impression, Humboldt semble s'être égaré dans cette référence au Stagirite.

C'est oublier que l'écriture humboldtienne ne se présente jamais comme un tissu conceptuel serré ou hautement structuré en interne. Il s'agit bien plutôt d'un style littéraire, fondé sur la présentation allusive et indirecte des idées, où l'élément différentiel de la pensée naît, non d'une démonstration directe, mais d'un entre-choc dialogique des références.

Or dans l'aire germanophone de la fin des années 1820, début des années 1830, il est une grande démarche philosophique qui réinterprète la *Métaphysique* d'Aristote et place au centre de celle-ci le concept d'*energeia* ; ce sont évidemment les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* données à l'université de Berlin par Hegel.

Dans les versions du cours de Hegel qui nous sont parvenues, la distinction *ergon-energeia* n'est quasiment jamais mentionnée, et d'ailleurs l'éthique aristotélicienne est expédiée en quelques paragraphes. L'intérêt de Hegel se concentre sur la métaphysique, où l'*energeia* est justement définie par opposition à la *dynamis* :

224. Voir sur ce point les mises au point de [P.-M. Morel, *Aristote : une philosophie de l'activité*, 2003, pp. 122-130].

225. [W. Bröcker, *Aristoteles*, 1987, pp. 84-85]

Pour être plus précis, sont distinguées par lui deux formes principales : α) La possibilité (dynamis, potentia) et β) L'effectivité (*energeia*, actus), définie plus précisément par l'entéléchie (entelecheia) qui a la fin en elle-même, et est aussi la réalisation de cette fin. [...] Dynamis chez Aristote ne signifie pas vraiment force (car la force est bien plutôt l'esquisse incomplète de la forme) mais bien plutôt possibilité, non pas la possibilité indéfinie, mais la capacité ; l'*energeia* au contraire est l'effectivité pure et spontanée. [...] La dynamis pour Aristote, c'est la prédisposition, le plan, l'objectif ; tout comme l'Idée, l'universel abstrait pris en général, elle n'est que potentia. En réalité, c'est l'énergie qui est première : c'est la forme qui donne l'activité, la concrétisation, la négativité comme relation à soi. A contrario, quand nous parlons de « l'être », aucune activité n'est posée par-là : l'être n'est qu'en-soi, il n'est que possibilité privée de la forme infinie. [...] C'est pourquoi la substance comme l'absolument existant ne peut se concevoir en séparant l'une de l'autre possibilité et effectivité, forme et matière. La matière n'est qu'un possible ; c'est la forme qui lui donne son effectivité ; mais réciproquement, la forme n'est rien sans matière ou sans possibilité.

Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche er bestimmt: α) als die der Möglichkeit (dynamis, potentia) und β) der Wirklichkeit (energeia, actus), noch bestimmter der Entelechie (entelecheia), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist. [...] Dynamis heißt gar nicht Kraft bei Aristoteles (Kraft ist vielmehr unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbestimmte Möglichkeit; energeia aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. [...] Dynamis ist Anlage, das Ansich, das Objektive bei Aristoteles; dann das abstrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, sie ist nur potentia. Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen „das Wesen“, so ist damit noch nicht Tätigkeit gesetzt; Wesen ist nur an sich, ist nur Möglichkeit, ist ohne unendliche Form. [...] Dabei hat die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie nicht voneinander getrennt. Die Materie ist nur eine Möglichkeit, die Form gibt ihr die Wirklichkeit; aber so ist Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

[I, 1, 3, B, 1]²²⁶

C'est là, dit Hegel, le génie propre d'Aristote comme métaphysicien. Dans un paysage philosophique où on l'on trouvait d'un côté l'Idée pure platonicienne, dont la réalisation empirique ne se fait que par dégradation, par exemplarisation ; et de l'autre, le pur mouvement, la pure négativité d'Héraclite, Aristote seul a su pressentir ce qui allait devenir le cœur de l'idéalisme absolu : l'identité comme négativité. L'identité métaphysique que Platon et les Pythagoriciens cherchaient en vain dans les réalités analytiques, Aristote la trouve dans une unité du divers, dans un lien, une relation qui lie les moments empiriques entre eux ; et cette relation, c'est un acte, une *energeia*.

C'est pourquoi la plus noble des substances se signale par l'identité de l'activité et de l'entéléchie « *Der höchste Punkt ist aber vielmehr, wo dynamis, energeia und entelecheia vereint sind.* » C'est l'exemple célèbre du ciel, qui n'a d'autre être que la pure activité, le mouvement spontané. Son entéléchie est en même temps activité, énergie, production continue de soi. Mais il est une autre forme d'unité de l'acte et de l'entéléchie, beaucoup plus importante pour le dialecticien : c'est la pensée :

²²⁶. Par exception, les trois passages suivants sont une traduction personnelle. Sont mis en italiques les passages du texte hégélien cités d'Aristote.

Les deux modes de présentation de l'Absolu sont ici le penser de la raison, et le mouvement perpétuel du ciel. Car si le ciel est mû, *il est aussi celui qui met en mouvement*. Mais afin qu'il y ait ce mouvement sphérique, *à la fois mû et mouvant, il faut un point médian qui mette en mouvement, tout en étant lui-même immobile, qui soit en même temps la substance et l'énergie*. Ainsi défini par Aristote, ce cercle d'une raison qui toujours retourne en soi, rejoint les définitions contemporaines. Que l'immobile soit ce qui meut : c'est là une découverte décisive. C'est l'Idée, ce qui demeure égal à soi-même, qui meut, et reste en même temps en connexion avec elle-même.

Die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; er ist aber auch ein Bewegendes. Da das Kuglige Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte ist, selbst zugleich eine Substanz und die Energie. sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, – mit neueren Bestimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, – dies ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

[I, 1, 3, B, 1]

Le Dieu dont parle Aristote, ce moteur premier qui est nécessairement un acte pur, dont toute trace de potentialité a été supprimée, c'est en réalité ce que la dialectique appellera le concept. Un philosophe païen ne pouvait certes avoir le concept de Dieu comme l'esprit absolu libre; il n'en a donné que sa détermination générale et logique, le concept comme l'idée produisant dans sa négativité le réel. Car l'acte pur, celui qui définit le Dieu, est nécessairement une pensée; et pour l'être par excellence, cette pensée est purement intransitive; elle est pensée d'elle-même, « pensée de la pensée ».

Et c'est là qu'Hegel accomplit son tour de force interprétatif le plus puissant et le plus contesté. Chez Aristote, il n'est aucun doute que la « *noësis noéseôs* » est le privilège du divin, et qu'elle témoigne par contraste de la finitude du reste de l'être, et notamment de la finitude de la pensée humaine. Mais justement, objecte Hegel, cette distinction n'est qu'une manière de parler chez Aristote, fruit du contexte historique et intellectuel. L'important est ailleurs : il est dans cette idée nodale que le langage rationnel n'est pas une structure de signes : le *logos* est articulation, énonciation de l'être même : « pour Aristote, les concepts de l'entendement, les catégories, sont des essentialités de l'être », non pas des formes incomplètes et abstraites en attente d'un contenu, mais des formes « qui sont elles-mêmes leur propre contenu ». Ce qui était la propriété du divin seul devient la propriété de l'idée : « *der Begriff*, principium cognoscendi, *ist auch das Bewegende*, principium essendi ».

Aristote a découvert, sans en saisir pleinement l'importance, l'idée de subjectivité comme forme infinie, la pensée comme automouvement et autoproduction d'elle-même. Mais dans son langage, il ne pouvait l'exprimer que dans le rejet de l'identité logique chère aux Platoniciens, dans promotion de l'*energeia* comme acte accompli :

Unité : c'est là une expression malheureuse : elle est l'abstraction, l'entendement simpliste. La philosophie ne saurait être un système de l'Identité ; un tel système serait une non-philosophie. Ainsi, pour Aristote, ce qu'il a de plus vénérable (*timiôtaton*), le Dieu même, ce n'est pas cette identité desséchée : c'est l'énergie. Car elle est activité, mouvement, répulsion, et non pas identité morte ; elle est identique à elle-même dans le moment où elle se différencie d'elle-même. Si Aristote avait érigé en principe cette insipide identité de l'entendement ou de l'expérience (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*), il ne serait jamais parvenu à une telle idée spéculative (*nous* und *noêton*) : que possibilité et effectivité sont une seule et même chose, que le *nous* est aussi *dynamis*, non comme possibilité de l'universel, du supremum, mais comme simplicité et activité.

Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, bloßer Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist es bei Aristoteles auch nicht trockene Identität; sie ist nicht das timiôtaton, Gott, sondern dies ist die Energie. Sie ist Tätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so nicht tote Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich. Wenn Aristoteles die strohene Verstandesidentität oder die Erfahrung (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu) zum Prinzip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher spekulativen Idee (nous und noêton) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch; nous ist auch dynamis, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere – darum Höhere –, sondern Einzelheit, Tätigkeit.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

[I, 1, 3, B, 1]

En somme, Aristote a le premier pressenti que la pensée rationnelle et le seul substantiel, le seul sujet de toute métaphysique cohérente : « *Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Besser : Denn das Leben des nous ist Wirksamkeit.* »

3.3 L'*energeia* de Humboldt

Peu importe ici la question de la fidélité de Hegel à l'original²²⁷ : seul importe le sens que pouvait avoir, pour un linguiste romantique du temps, une relecture de la Métaphysique où *energeia* était traduite par *Wirklichkeit* (terme hautement connoté dans la philosophie pratique de Hegel) et assimilée au concept dialectique de négativité.

Quel est, de l'avis même des défenseurs de Hegel, le défaut majeur de cette relecture ? Hegel trahit la lettre d'Aristote en ce qu'il « immanentise l'Absolu »²²⁸ et transfère cette propriété divine du mouvement immanent à tout le reste de l'être, alors même que toute la physique aristotélicienne est fondée sur l'exact contraire, sur une dynamique de l'ekstase et de la tension. C'était le reproche de P. Aubenque : à vouloir rejeter à tout prix toute lecture techniciste de la métaphysique d'Aristote, à force de répéter que le paradigme hyléomorphe est faux si on le comprend comme une forme abstraite venant usiner a posteriori une matière indéterminée, on perd de vue ce qu'est l' *energeia* pour un être fini, c'est-à-dire la pleine actualisation de sa fonction propre, de son *ergon*. Hegel, dit Aubenque, substitue ainsi « au parfait de l'acte pur, l'aoriste d'une activité qui serait mouvement infini d'autoconstruction »²²⁹, paradigme qui est incapable de rendre compte de la lettre d'Aristote lorsque ce dernier, dans les textes éthiques, utilise les mots d' *ergon* et d'*energeia* pour parler de la *poiesis*. Or justement, le moment de l'*Ethique à Nicomaque* qui explicite le mieux la distinction mise en avant par Humboldt, concerne l'artiste et son œuvre :

227. En soi, cette lecture hégélienne a fait l'objet d'une épaisse littérature ; on a surtout travaillé ici avec deux articles séminaux, l'un qui défend l'interprétation hégélienne [G. Lebrun, Hegel lecteur d'Aristote, *Les Études philosophiques*, no. 3 (juillet-septembre 1983), pp. 329-347], l'autre au contraire se voulant plus critique [P. Aubenque, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF, 1974]

228. [G. Lebrun, *ibid.*, p. 339]

229. [P. Aubenque, *ibid.*, p. 104]

Le cas est exactement le même chez les artistes : ils ont tous plus d'amour pour l'œuvre (*ergon*) de leurs mains qu'ils n'en recevraient de celle-ci si elle devenait animée. Peut-être ce [1168a] sentiment se rencontre-t-il surtout chez les poètes, qui ont une affection excessive pour leurs propres productions et les chérissent comme leurs enfants. La position du bienfaiteur ressemble ainsi à celle de l'artiste : l'être qui a reçu du bien de lui est son ouvrage (*ergon*), et par suite il l'aime plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La raison en est que l'existence est pour tout être objet de préférence et d'amour, et que nous existons par notre acte (*energeia*) – puisque nous existons par le fait de vivre et d'agir – et que l'œuvre est en un sens son producteur en acte et dès lors, le producteur chérit son œuvre parce qu'il chérit aussi l'existence. Et c'est là un fait qui prend son origine dans la nature même des choses, car ce que l'agent est en puissance (*dunamei*), son œuvre l'exprime en acte.

ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνιτῶν συμβέβηκεν·
πᾶς γὰρ τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀγαπᾷ
μᾶλλον ἢ ἀγαπηθεῖν ἂν ὑπὸ τοῦ ἔργου
ἐμψύχου γενομένου : [1168a] μάλιστα δ'
ἴσως τοῦτο περὶ τοὺς ποιητὰς συμβαίνει·
ὑπεραγαπῶσι γὰρ ὅσοι τὰ οἰκεῖα
ποιήματα, στέργοντες ὥσπερ τέκνα.
τοιούτῳ δὲ ἔοικε καὶ τὸ τῶν εὐεργετῶν·
τὸ γὰρ εἰς τὸ πεποιηθὲς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν·
τοῦτο δὲ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον
τὸν ποιήσαντα. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ
εἰς τὴν πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμέν
δ' ἐνεργεῖα (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν),
ἐνεργεῖα δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστι πῶς·
στέργει δὲ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἰς τὴν
τοῦτο δὲ φυσικόν· ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει,
τοῦτο ἐνεργεῖα τὸ ἔργον μὴνύει.

Ethique à Nicomaque
[1167b-30 – 1168a-10]²³⁰

L'élément différentiel permet ici de préciser la définition à partir du corpus aristotélicien. La distinction *ergon-energeia* se présente comme la différence « d'un protocole, d'un programme d'action »²³¹ et de l'action elle-même ; Aristote dit ailleurs que « la fonction (*ergon*) de l'homme est l'exercice (*energeia*) des facultés rationnelles » [1098 a 12-14]. Si la substance est définie comme acte (*energeia*), sa forme sera définie comme *ergon*, comme fonction, comme programme. Et c'est en ce sens qu'il faut l'entendre dans cet extrait : l'*ergon* ne doit pas être compris comme une œuvre, un objet indépendant (puisque un acte non-producteur, la bienfaisance envers autrui par exemple, est aussi bien *ergon*) mais comme un protocole. L'*energeia* devenue entéléchie, la substance pleinement existante, celle qui est devenue pleine actualisation, plein achèvement, est exprimée, dévoilée, manifestée (Aristote utilise *μηνύω*, « révéler ce qui est caché ») en son *ergon* ; une fois achevé, l'acte exprime dans un programme ce qu'il était a priori en puissance.

Or dans l'interprétation hégélienne, où l'acte pur du Dieu qui se pense lui-même sert de paradigme pour toute vie, pour toute production intellectuelle, cette distinction du protocole et de l'effectuation disparaît : « L'activité est d'autant plus parfaite qu'elle est moins assimilable à un passage, et qu'elle apparaît comme un fonctionnement, comme l'accomplissement d'un programme. [...] Qu'est-ce que l'*energeia* a l'état pur ? C'est le fait que quelque chose, d'entrée de jeu, possède son contenu du fait qu'il exerce sa fonction : l'acte de voir n'a pas d'autre contenu que son fonctionnement, à savoir la vision. Ce qui est divin à proprement parler, ce n'est donc pas Dieu en tant qu'il serait reçu dans son propre intellect ou atteint par l'intellect humain. Ce qui est divin, c'est le penser »²³². L'acte pur, c'est le protocole qui est immédiatement activité, l'absence de distinction des deux termes. C'est le principe de toute la dialectique du concept ; son protocole, son cycle de fonctionnement complet n'est exhibé qu'au terme de la dialectique, mais ce plan même, le concept l'était déjà en-soi à l'origine du procès.

En séparant à nouveau ces deux termes, *ergon* et *energeia*, Humboldt n'a donc pas la prétention de proposer une interprétation alternative de la *Métaphysique*²³³. Il se permet simplement, en contrepoint à l'influence grandissante de Hegel à Berlin, un retour ironique et délibérément naïf vers un Aristote à première vue scolaire, celui du composé hylémorphique pensé d'un point de vue technicien. Mais le sens du propos est dans ce sous-entendu clair : le langage, pas plus qu'aucune structure culturelle, ne peut être conçu sur le mode du concept hégélien, pure pensée de soi-même qui produit la diversité variée par son propre mouvement interne, protocole d'action et de création fixé avant même d'avoir commencé.

230. Traduction de Jules Tricot, Vrin

231. [P.-M. Morel, *ibid.*, p. 122]

232. [G. Lebrun, *ibid.*, p. 345]

233. Car sur le fond même, il est peu de doute que sous la plume de Humboldt, l'*energeia* est pensée conformément à l'aristotélisme académique du temps comme le mouvement qui conduit au plein accomplissement, et qu'Hegel est en cela

Car le sujet chez Humboldt n'est jamais un concept, serait-ce l'âme d'un peuple ; le véritable sujet, c'est le Moi transcendantal ; c'est la liberté, l'acte purement ekstatique du Moi originaire. Si l'*energeia* est cet acte intransitif, libéré de toute trace de potentialité, n'ayant plus à se rapporter à un objet autre qu'elle-même, le seul parmi les penseurs modernes à avoir trouvé un concept adéquat à cette grande intuition aristotélécienne, c'est Kant avec la troisième antinomie. Avec cette supériorité sur l'approche hégélienne que l'acte retrouve ici la dimension de la transcendance, non pas une transcendance en transition vers quelque chose qui serait sa fin, mais un pur acte d'existence.

Or c'est exactement ce que nous a donné la dialectique de la *Bildung* chez Fichte. Il faut que le Moi instinctif originel, substantialisé, noyé dans ses vécus, se construise une organicité de choses-en-soi aliénées. Dans cette aliénation, il se découvre dans la pure nudité du Moi pur ; il peut alors opérer l'abstraction, se poser lui-même dans le principe d'identité ; c'est le choix originaire, celui d'être Un avec soi-même, dont nous parlions plus haut. Et dans ce choix, les *Gegenstände* aliénés sont entièrement réconciliés ; l'apparence de leur autonomie s'efface. Ils sont identiques au Moi formellement (ce que montrait déjà la lettre du kantisme). Mais ils sont au surplus identiques matériellement ; car la matière de la chose-en-soi n'est plus maintenant un au-delà vague et indéterminé ; le Moi absolu, en ce qu'il a acquis la certitude de lui-même, se sait comme la totalité *idealiter* ; corrélativement, la matière de la chose-en-soi n'est rien d'autre que l'effort du Moi vers l'objet. Là encore, Fichte interprète Kant *fortissimamente* ; la matière qui entre dans la forme n'est pas donnée, elle est créée par l'acte pur du Moi.

Toute subjectivation implique une objectivation ; cette lecture fichtéenne, donc radicale, d'une des thèses nodales du kantisme, devient avec Humboldt la formule propre de la *Bildung* :

C'est dans l'exacte mesure où [la langue] est subjectivement agie et dépendante que la langue est objectivement agissante et autonome. [...] Ce qui en elle paraît mort doit sans cesse être reproduit par la pensée, réanimé par la parole et la compréhension, réassumé en un mot par la subjectivité. Mais il appartient en propre à l'acte de cette production de constituer aussitôt la contrepartie en érigeant pour la langue un statut objectif ; ainsi l'influence exercée par l'individu peut-elle être entièrement déterminante tout en étant asservie par ses propres produits actuels et passés. [...] Les contraintes et les déterminations que j'y trouve, elle les doit à la nature humaine, à laquelle je suis intimement associé ; aussi n'y a-t-il en elle d'élément étranger que pour ma nature actuelle et individuelle, mais non pour ma nature authentique et profonde.

Die Sprache ist gerade insofern objektiv einwirkend und selbständig, als sie subjektiv gewirkt und abhängig ist. [...] Ihr gleichsam toter Teil muss immer im Denken auf's neue erzeugt werden, lebendig in Rede oder Verständnis, und muss folglich ganz in das Subjekt übergehen. Es liegt aber in dem Act dieser Erzeugung, sie gerade ebenso zum Object zu machen; sie erfährt auf diesem Wege jedes Mal die ganze Einwirkung des Individuums, aber diese Einwirkung ist schon in sich durch das, was sie wirkt und gewirkt hat, gebunden. [...] Allein was mich in ihr beschränkt und bestimmt, ist in sie aus menschlicher, mit mir innerlich zusammenhängender Nature gekommen, und das Fremde in ihr ist daher dies nur für meine augenblicklich individuelle, nicht meine ursprünglich wahre Natur.

Einleitung zum Kawi-Werk

[GS, VI, 63]

La *Bildung* comme aliénation volontaire d'un Moi pur : c'est là un modèle qui permet à Humboldt de congédier les apories intellectuelles de son temps :

- N'en déplaise au romantisme réactionnaire d'un Savigny ou d'un Müller, la tradition n'a aucune valeur en soi ; l'institution est issue d'un acte d'aliénation ; si elle n'est pas vivifiée par l'acte d'un esprit libre, elle s'écroule. Une langue n'existe que dans l'usage pratique qu'en font des locuteurs dans leurs besoins réels ; une langue qui n'est plus parlée que par des érudits est déjà une langue morte ;
- Réciproquement, le romantisme radical, celui des jeunes poètes qui, avec Novalis, rêvent d'une communication directe, intuitive, avec l'être, et rejettent corrélativement tous les *topoi* langagiers comme des contraintes indues imposées à la liberté, ne voit pas qu'il n'a pas encore atteint au concept de Moi pur. Un Moi qui voit la culture comme une contrainte est presque certainement un Moi substantialisé, non-encore Un avec lui-même. Au commencement, peut-être, la culture est

beaucoup plus proche du texte aristotélécien.

aliénation ; mais à terme, c'est elle qui offre le commencement du Moi absolu, ce renversement qui permet de reconstruire toute l'expérience à partir du Moi ; la culture pleinement appropriée ne se vit plus comme contrainte, mais comme force, comme liberté. Le Moi qui se refuse à la culture est celui qui demeure dans son empiricité mensongère, loin de la force de l'imagination. La *Bildung* seule lui permet de se découvrir dans la pleine nudité de l'acte absolu, qui n'admet aucune contrainte ; il faut paradoxalement l'aliénation pour faire émerger le Moi pur. La culture m'incite à « être plus moi » dans l'acte même où elle m'invite à « être autre » ²³⁴.

C'est pourquoi la *Bildung* se présente, non comme une pédagogie passive, comme dans l'idéalisme absolu ²³⁵, mais au contraire comme l'acte même de réappropriation de l'objet, subjectivation du donné, intégration dans une organicité intérieure.

*

C'est ainsi tout le paradoxe que l'émergence du Moi conscient est fonction d'une différenciation organique extérieure, de la position, dans un lien organique avec le Moi, d'une multiplicité d'êtres et de choses-en-soi ayant les mêmes propriétés que le Moi, pouvant former avec lui cette fluidité intérieure du Moi absolu. Mais cette fluidité, qui n'existe encore qu'en-soi, exige encore un acte de réappropriation. Le concept de l'idéalisme absolu n'acquiert la fluidité intérieure que par la réduction de l'extériorité en moyens ; les mots chez Hegel sont dévidés de tout contenu autre que leur signification explicite, et c'est pourquoi l'enseignement de la langue et son appropriation peuvent se faire de manière quasi-mécanique.

Dans l'organicité ici dégagée au contraire, les unités ont un statut de choses-en-soi autonomes ; elles ne sont pas le prédicat d'un concept qui pourrait les parcourir librement ; c'est pourquoi l'appropriation demande un effort pratique et un choix originaire. Or chez Fichte, l'absolutisation de l'objet a l'effet inverse de celui que l'on pouvait anticiper ; poser l'objet comme chose-en-soi, c'est arracher le Moi à toute réduction empiriste et substantialisante et lui rendre l'absoluité. Dans la conscience réflexive qui émerge à rebours de la position de la chose-en-soi, le Moi est renvoyé à sa nudité. Si le cogito empirique, perdu dans ses actes, finit par devenir le prédicat de ses objets, le Moi cerné de choses et d'êtres ayant acquis l'autonomie se réduit au statut d'un point conceptuel ; c'est le lieu du choix originaire, celui d'être un avec soi dans la position de la fluidité circulaire et purement logique d'un monde intérieur élargi à la multiplicité. Là encore, l'idéalisme allemand donne son sens plein à la grande idée de Rousseau ; c'est dans l'absolue aliénation que le Moi se recouvre lui-même dans toute sa plénitude originaire.

234. On reformule ici un aphorisme de P. Valéry.

235. Il y aurait beaucoup à dire sur la différence de cette formule de la *Bildung* avec la pédagogie de Hegel. Ce dernier aurait parfaitement adhéré à l'idée que toute objectivation est en même temps subjectivation, approfondissement intérieur, mais certainement pas sur le mode de l'exhibition par transparence d'un Moi pur au-delà du contenu acquis par le concept.

Bibliographie

Œuvres majeures de W. v. Humboldt

<i>Sokrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit</i>	1785	GS, I, 1 sq.	
<i>Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen</i>	1792	GS, I, 99 sq.	Les extraits cités sont une traduction personnelle : il existe une ancienne traduction d'Henri Chrétien (Baillière, 1856)
<i>Theorie der Bildung</i>	1793	GS, I, 283 sq.	Traduction citée : [Louis Dumont, <i>L'Idéologie allemande</i> , Gallimard, 1991]
<i>Ueber Denken und Sprechen</i>	1795	GS, VII, 581-583	Quelques extraits sont traduits dans [Denis Thouard, « Penser et parler. La transformation de la grammaire philosophique de Fiche à Humboldt », <i>Les Etudes philosophiques</i> , 2015/2, n°113]
<i>Das achtzehnte Jahrhundert</i>	1797	GS, II, 1-112	Traduction française : [Christophe Losfeld, Jean Quillien, <i>Le dix-huitième siècle. Plan d'une anthropologie comparée</i> , Presses Universitaires du Septentrion, 1995]
<i>Tagebuch</i>			Les années parisiennes sont dans GS-XIV. Il existe une traduction récente d'E. Beyer [Wilhelm von Humboldt. Journal parisien (1797-1799), Solin / Actes Sud, 2001]
<i>Ueber Goethes Herrmann und Dorothea</i>	1799	GS, II, 2 sq.	Traduction de Christophe Losfeld (<i>Essais esthétiques sur Hermann et Dorothee de Goethe suivis d'un article adressé à Madame de Staël</i> , Presses Universitaires du Septentrion, 1999)
<i>Die Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten</i>	1807	GS, III, 216	Traduction citée : [Denis Thouard, <i>Sur le caractère national des langues, et autres écrits sur le langage</i> , Le Seuil, 2000]
<i>Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben</i>	circa 1807 (posth.)	GS, VII	
<i>Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin</i>	1809-1810	GS, X, 249 sq.	Traduction citée : [Philosophies de l'Université : L'idéalisme allemand et la question de l'Université, textes réunis par Alain Renaut, Jean-Pierre Pesron et Luc Ferry, Payot, 1979]
<i>Essai sur les langues du Nouveau Continent</i>	1812	GS, V, 335 sq.	Original en français
<i>Betrachtungen über die Weltgeschichte</i>	1812-1814	GS, III, 350-358	Traduction citée : [André Laks, Annette Disselkamp. <i>G. de Humboldt. La tâche de l'historien</i> , Presses Universitaires de Lille, 1985]
<i>Aeschylus Agamemnon metrisch übersetzt</i>	1816	GS, VIII, 117-230	Traduction citée : [Denis Thouard, Le Seuil, 2000] (qui ne traduit qu'une partie de la préface que propose Humboldt à cette traduction d'Eschyle, la dimension théorique)
<i>Betrachtungen über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte</i>	1816	GS, III, 360-366	Traduction citée : [André Laks, <i>ibid.</i>]
<i>Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung</i>	1820	GS, IV, 1 sq.	Traduction française citée : [Pierre Caussat, <i>Introduction à l'œuvre sur le Kavi</i> , Le Seuil, 1974]
<i>Über die Aufgabe des Geschichtschreibers</i>	1821	GS, IV, 35 sq.	Traduction citée : [André Laks, <i>ibid.</i>]
<i>Über den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung</i>	circa 1821 (posth.)	GS, VII, 640-644	Traduction citée : [Denis Thouard, Le Seuil, 2000]
<i>Über den Nationalcharakter der Sprachen</i>	circa 1822 (posth.)	GS, IV, 420-435	Traduction citée : [Denis Thouard, Le Seuil, 2000]
<i>Notice d'une grammaire japonaise imprimée à Mexico</i>	1825	GS, V, 242 sq.	Original en français
<i>Lettre à M. Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier</i>	1826	GS, V, 254 sq.	Original en français ; l'édition la plus récente est celle de J. Rousseau et D. Thouard [<i>Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Humboldt-Abel Rémusat</i> , Editions du Septentrion, 1999]
<i>Über den Dualis</i>	circa 1828	GS, VI, 4-30	Traduction française citée : [Pierre Caussat, Le Seuil, 1974]
<i>Einleitung zum Kavi-Werk (originellement publié sous le titre: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts)</i>	1836 (éd. posth. GS)	GS, VI, 14-280	<i>L'Introduction à l'œuvre sur le Kavi</i> avait été pensée par Humboldt comme une longue préface à l'étude sur la langue Kavi en elle-même. Ce texte a été publié sous deux versions, juste après la mort de Humboldt, sous les auspices de son frère, en 1836, par l'Académie de Prusse ; la première édition ne donne que l'Introduction avec quatre petits essais de linguistique ; la seconde est en réalité le premier tome de l'œuvre sur le Kavi proprement dite, à laquelle l'introduction a été rajoutée, avec au surplus une section liminaire sur le contexte culturel de l'île de Java. Nous citons le texte allemand à partir de cette seconde édition, dans l'exemplaire numérisé qu'en propose la BnF : <i>Über die Kavi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts</i> , Notice FRBNF30628310. Traduction française citée : [Pierre Caussat, Le Seuil, 1974]

A cette liste, il convient d'ajouter la large correspondance dont l'Académie des sciences de Berlin-Brandebourg vient de lancer une édition en ligne (wvh-briefe.bbaw.de).

Littérature critique sur W. v. Humboldt

Sur l'œuvre linguistique de Humboldt

- *Cahiers de Ferdinand de Saussure*, 53/2000, Droz, Genève
- Cassirer, Ernst, « Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie », *Festschrift für Paul Hensel*, Greiz, 1923, pp. 105-27,
 - *Traduction choisie : Aurélien Dijan*, Les Études philosophiques, 2015/2, n° 113, pp. 259-282.
- Cassirer, Ernst, « Structuralism in Modern Linguistics », *Word*, 1 :2, 1945
 - *La partie spécifiquement consacrée au parallèle d'Humboldt et de Goethe commence p. 115.*
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1, Darmstadt, 1954 (notamment p. 175 sq.)
- Chabrolle-Cerretini, Anne-Marie, « L'étude du basque de Wilhelm von Humboldt », in *Le voyage dans le monde ibérique et ibéro-américain. Actes du XXIXe Congrès de la Société des Hispanistes Français*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, mars 1999
- Dilberman, Henri, « Langage et intersubjectivité chez W. von Humboldt », *L'Enseignement philosophique*, vol. 54, n° 5, 2004
- Dilberman, Henri, « W. von Humboldt et l'invention de la forme de la langue », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, n°2, P.U.F., avril 2006
- Habermas, Jürgen, *Vérité et Justification*, traduction de Rainer Rochlitz, Gallimard, 2001
- Hansen-Løve, Ole, *La Révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de W. von Humboldt*, Vrin, 1972
- Meschonnic, Henri, *Le signe et le poème*, Gallimard, 1975
- Meschonnic, Henri, *Pour la poétique V*, Gallimard 1978 (not. pp. 317-397)
- Meschonnic, Henri, « Penser Humboldt aujourd'hui » in *La pensée dans la langue. Humboldt et après*. P.U.V. 1995
- Meschonnic, Henri, *Poétique du traduire*, Verdier, 1999
 - *Il s'agit ici surtout d'une critique particulièrement sévère des usages de Humboldt par Chomsky ; voir notamment les pages 427-493.*
- Stubbs, Elsinä, *Wilhelm von Humboldt's philosophy of language, its sources and influence*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 2000
- Trabant, Jürgen, *Humboldt ou le sens du langage*, Mardaga, 1995
- Trabant, Jürgen, *Traditions de Humboldt*, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1999
- Trabant, Jürgen, « Du génie aux gènes des langues », in *Et le génie des langues ? Essais et savoirs*. P.U.V., 2000

Sur sa pensée historique, anthropologique et politique

- Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique*, Minuit, 1980
 - *On pense surtout ici aux pages 158 et suivantes, qui proposent une interprétation du célèbre passage sur la distinction ergon-energeia ;*
- Dumont, Louis, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour. Homo aequalis II*, Gallimard, 1991
 - *Le long chapitre consacré à Humboldt (pp. 108-185) se veut une biographie intellectuelle de l'émergence du concept de Bildung.*
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, 1959
 - *Traduction française usitée : François Fédiér pour Gallimard, 1976.*
- Leroux, Robert, *Guillaume de Humboldt, La formation de sa pensée jusqu'en 1794*, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 59, Les Belles Lettres, Paris, 1932
- Leroux, Robert, « La Philosophie de l'histoire chez Herder et Guillaume de Humboldt » in *Mélanges H. Lichtenberger*, Paris, 1934, pp. 145-166
- Leroux, Robert, *L'Anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, Strasbourg, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 135, Les Belles Lettres, Paris, 1958

- Quillien, Jean, *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et Histoire*, Lille, 1983
- Quillien, Jean, *L'anthropologie philosophique de Wilhelm von Humboldt*, Presses universitaires du Septentrion, 1991
- Spranger, Eduard, « Humboldts Rede Über die Aufgabe des Geschichtschreibers und die Schellingsche Philosophie », *Historische Zeitschrift*, 100, 1908, pp. 541-561.
- Thouard, Denis, « Verstehen im Nicht-Verstehen. Zum Problem der hermeneutik bei Humboldt. », *Kodikas/code*, Volume 21, n°3-4, 1998
- Trabant, Jürgen, « Quand l'Europe oublie Herder : Humboldt et les langues », *Revue Germanique Internationale*, 20, 2003, pp. 153-165
- Underhill, James W., *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009

Sur ses vues politiques et son action ministérielle

- Kaehler, Siegfried, *Humboldt und der Staat*, München, 1927
- Kotowski, Georg, « Wilhelm von Humboldt und die deutsche Universität », in *Universität und Universalität*, Berlin 1963
- Leroux, Robert, « Esquisse de la théorie humaniste de l'État chez Guillaume de Humboldt », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, n°8, 1929-1930, pp. 235-240
- Menze, Clemens, *Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldt*, Hannover, Schroedel, 1975
- Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press
 - *Le passage consacré à Humboldt se trouve pp. 111-118 ; c'est un portrait-charge disséminé au milieu d'une critique générale de l'idéalisme allemand, dont nous avons dessiné dans le corps du texte les grandes lignes.*
- Vossler, Otto, « Humboldts Idee der Universität », *Historische Zeitschrift*, 178, 1954, pp. 251-268

Sur sa vie

- Maurer, Michael, *W. von Humboldt : Ein Leben als Werk*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2016
- Borsche, Tilman, *Wilhelm von Humboldt*, München, 1990
- François, Etienne, Schulze, Hagen, *Deutsche Erinnerungsorte*, 2001
- — *Band 3 / Bildung / « Die Brüder Humboldt », Rudolf Vierhaus*
- Freese, Rudolf, (dir.), *Wilhelm von Humboldt. Sein Leben dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1986
- Steinberg, Heinz, *Wilhelm von Humboldt*, Berlin, Preussische Köpfe, Wissenschaft, 2001
- Sweet, Paul R., *W. von Humboldt, a Biography*, Ohio U.P., 1978-1980

Sur ses relations avec la philosophie de son temps

- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906-1920
 - *Un segment complet (partie III, ch. 13) est consacré ici à l'œuvre historique de Humboldt, dans un parallèle avec Niebuhr et Ranke.*
- De Mauro, Tullio, Formigiari, Lia, *Leibniz, Humboldt and the origins of comparativism*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1990
- Dilberman, Henri, *L'interprétation métaphysique et anthropologique du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Presses universitaires du Septentrion, 1997
- Dilberman, Henri, « W. von Humboldt : Humanité, individualité et religion », *L'Enseignement philosophique*, vol. 52, 1, 2001
- Janke, Wolfgang, « Logos, Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlung », in *Entgegensetzungen*, 1994, pp. 23-45
- Quillien, Jean, « Humboldt et l'Orient. Confrontation des interprétations de Humboldt et de Hegel de la Bhagavad-Gîta », *Les Études philosophiques*, 113, 2015, pp. 239-258

- Saffer, Stephan, *Sprachindividualität : Untersuchungen zum Weltansichtstheorem bei Wilhelm von Humboldt und Martin Heidegger*, Aachen-Mainz, 1996
- Schmitter, Peter, « Kunst und Sprache. Über den Zusammenhang von Sprachphilosophie und Ästhetik bei Wilhelm von Humboldt », *Sprachwissenschaft*, 7/1, 1982, pp. 40-57
- Simon, Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966
 - *Le débat Humboldt-Hegel sur l'énergie est traité à partir de la p. 127 ; l'anthropologie comparée du langage chez les deux hommes, à partir de la p. 79.*
- Thouard, Denis, « Goethe, Humboldt : poétique et herméneutique de la traduction » in Chiss, Jean-Louis, Dessons, Gérard, (dir.), *La force du langage. Rythme, Discours, Traduction. Autour de l'œuvre d'Henri Meschonnic*, Champion, 2000
- Thouard, Denis, « Penser et parler. La transformation de la grammaire philosophique de Fichte à Humboldt », *Les Etudes philosophiques*, 2015/2, n°113, p. 177-190

Contexte philosophique et intellectuel

Sur les liens, directs ou indirects, entre Kant, le criticisme, Fichte et Humboldt, ou la linguistique du premier 19^{ème} en général

- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's political philosophy*, ed. R. Beiner, University of Chicago Press, 1992
- Burwick, Frederick, « Kant and Hegel : Organicism and Language theory », in Burwick, Frederick (éd.), *Approaches to organic form*, Dordrecht, 1987
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1918
- Ehrsam, Raphaël, *Le problème du langage chez Kant*, Vrin, 2016
- Fichant, Michel, « 'Un concept platonicien, en lui-même exact, du monde' : La Monadologie selon Kant », *Studia Leibnitiana*, 45, no. 2 (2013) : 228-59
- Lebrun, Gérard, *Kant sans kantisme*, Fayard, 2009
 - *Notamment, ici à propos de l'idée de complète fonctionnalité des facultés humaines, p. 281 sq.*
- Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, A. Collin, 1970
 - *On utilise surtout ici les pages 511 et suivantes, où Lebrun déploie l'idée de sociabilité originelle.*
- Kant, Immanuel, *Logique*, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1966
- Kant, Immanuel, « Des différentes races humaines » et « Compte-rendu de l'ouvrage de Herder *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* », in *Opuscules sur l'histoire*, traduction de Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990
- Kant, Immanuel, *Leçons de métaphysique*, traduction de Monique Castillo, Paris, Livre de poche, 1993
- Kant, Immanuel, *Réflexions sur l'anthropologie ; Réflexion sur la philosophie du droit ;* in Castillo, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, P.U.F., 1990
 - *On cite ici quelques grandes traductions des textes importants pour notre sujet qui ne sont pas dans l'édition Pléiade.*
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929
 - *Traduction française usitée : Alphonse de Waeblens et Walter Riemel, Gallimard, 1953*
- Heidegger, Martin, *Kants These über das Sein*, 1963
 - *Traduction française usitée : Lucien Braun et Michel Harr, in Questions I et II, Gallimard, 1968*
- Heinz, Marion, (éd.), *Herders Metakritik. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, Problemata 154, 2013
 - *La partie II notamment est consacrée aux débats sur le statut des catégories logiques-linguistiques entre Kant et Herder (ou du moins la critique que Herder en propose).*
- Philonenko, Alexis, « Kant et le problème de la paix », in *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, 1976
- Riedel, Manfred, « Vernunft und Sprache. Grundmodell der transzendentalen Grammatik in Kants Lehre vom Kategorienegebrauch », in *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt-am-Mein, Suhrkamp, 1989, pp. 44-60
- Simon, Josef, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 2003

- Sur l'héritage leibnizien comparé de Kant et de Humboldt, voir notamment p. 28 sq. ; sur la définition de l'humanité même par la faculté linguistique, voir p. 240 sq.
- Spranger, Eduard, « Wilhelm von Humboldt und Kant », *Kant-Studien*, 13, 1908, pp. 37-129

Quelques jalons éditoriaux marquants de la linguistique et de l'anthropologie romantique allemandes (ordre chronologique)

- Gentz, Friedrich, *Betrachtungen über die französische Revolution* (trad. de l'ouvrage de Burke), 1793
- Herder, Johann G., *Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774
- Jacobi, Friedrich, *Woldemar : ein Seltenheit aus der Naturgeschichte*, 1779
- Myller, Christoph H., *Das Niebelungenlied*, 1782 (première transcription moderne complète)
- Pestalozzi, Johann H., *Lienhard und Gertrud*, 1787
- Goethe, Johann W. v., « Ueber die Gegenstände der bildenden Kunst », 1797
- Schlegel, Friedrich, *Gespräch über die Poesie*, 1801
- Schlegel, August, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, 1802
- Schlegel, Friedrich, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 1806
- Brentano, Clemenz, Arnim, Achim v., *Des Knaben Wunderhorn*, 1806
- Muller, Adam H., *Elemente des Staatskunst*, 1808
- Staël, Germaine de, *De l'Allemagne*, 1810
- Jahn, Friedrich L., *Von deutschen Volkstum*, 1810
- Arndt, Ernst A., *Katechismus für deutsche Soldaten*, 1812
- Arndt, Ernst A., *Der Rhein, Deutschlands Strom, aber nicht Deutschlands Grenze*, 1813
- Schleiermacher, Friedrich, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens », 1813
- Savigny, Friedrich C., *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1815
- Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1826
- Grimm, Jacob & Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 1838 (il s'agit de la date d'initiation)

Littérature critique sur le romantisme politique et intellectuel

- *Philosophies de l'Université : L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, textes réunis par Alain Renaut, Jean-Pierre Pesron et Luc Ferry, Payot, 1979
- Caussat, Pierre, Adamski, Dariusz, Crépon, Marc, *La langue source de la nation*, Mardaga, 1996
- Courtine, Jean-François, « Un peuple métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/3 (n° 31), pp. 321-343
- Crépon, Marc, *Les Géographies de l'esprit*, Payot, 1996
 - Le chapitre 9 (p. 299 sq.) est consacré intégralement à Humboldt, surtout envisagé ici dans son opposition à Jahn, Arndt et au Fichte de la maturité.
- Fiesel, Eva, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik (1801-1816)*, Tübingen, Mohr, 1927
 - Voir notamment, sur la relation personnelle de Fichte à Humboldt, p. 29 et pp. 56-58.
- Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1975
 - Humboldt n'est mentionné que succinctement pp. 302-304, l'attention de Foucault se focalisant surtout sur A. Schlegel et Bopp ; cette relative discrétion vis-à-vis de Humboldt se conçoit compte-tenu de la thèse générale. Cela dit, si l'on considère les autres occurrences dans le corpus foucaultien, notamment celle citée ci-après, il est clair que Humboldt apparaît comme le père de la théorie du langage comme expression d'une volonté profonde, que Foucault rejette clairement, fusse au profit de la philosophie analytique.
- Foucault, Michel, Conférence du 27 avril 1978 à l'Asahi Kodo de Tokyo, in *Dits et écrits*, II, p. 1059.
- Meinecke, Friedrich, *Das Zeitalter der deutschen Erhebung 1795-1815*, 1906
- Meschonnic, H. (dir.), *Et le génie des langues ?* Collection Essais et savoirs, Presses Universitaires de Vincennes, 2000

Linguistique générale

Littérature scientifique

- Baker, Mark C., *The Atoms of Language ; The Mind's Hidden Rules of Grammar*, Basic Books, 2001
- Baker, Mark C., « Linguistic differences and language design », *Trends in cognitive sciences*, 7, 2003, pp. 349-353
- Barthes, Roland, « Eléments de sémiologie », *Communications*, n°4, 1964, pp. 91-135
— *Sur la distinction Jakobson-Humboldt autour de l'originarité des pronoms, notamment de la première personne, voir notamment p. 97 sq.*
- Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1963
- Bopp, Franz, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Gotischen und Deutschen*, 1833-1852
- Chomsky, Noam, « Current Issues in Linguistic Theory », in Fodor, Jerry A., Katz, Jerry J. (dir.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, N. J., 1964, pp. 50-118
— *Le commentaire de Humboldt commence p. 56.*
- Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1969
- Chomsky, Noam, *Lectures on Government and Binding : The Pisa Lectures*, 1981
— *C'est ici que se retrouve exprimée dans les termes les plus transparents l'hypothèse nodale que les différences entre langues ne sont que de surfaces, qu'une même structure d'universaux syntaxiques doit pouvoir être retrouvée par le linguiste en profondeur, quitte à abstraire toujours plus.*
- Chomsky, Noam, *Knowledge of Language : Its Nature, Origin, and Use*, Praeger, 1986
- Chomsky, Noam, *Language and mind*, 3^{ème} éd., Cambridge University Press, 2005
— *Le segment consacré ici à Humboldt s'étend pp. 61-69.*
- Chomsky, Noam, « Some simple evolutionary theses : how true might they be for language? », in Larson, Richard K., Déprez, Viviane, Yamakido, Hiroko (éd.), *The Evolution of Human Language, Bilingual Perspectives*, Cambridge University Press, 2010
- Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition*, Harvard University Press, 1982
- Pinker, Steven, Bloom, Paul, « Natural language and natural selection », *Behavioral and brain Sciences*, 13, pp. 707-784

Histoire de la linguistique

- Auroux, Sylvain (dir.), *Histoire des idées linguistiques ; Tome III, L'hégémonie du comparatisme*, Mardaga, 2000
- Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1961
— *On pense surtout au parallèle de la théorie du langage chez les deux grands classiques, pp. 181-189.*
- Caussat, Pierre, *Patrimoine Littéraire européen*. Anthologie en langue française sous la direction de Jean-Claude Polet, Volume 11-A, *Renaissances nationales et conscience universelle*, De Boeck Université, 1999
- Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics*
— *L'édition originale est de 1966 ; est citée ici la 3^{ème} édition de 2008, chez Cambridge University Press.*
- Joly, André, Stéfanini, Jean, (éds.), *La Grammaire générale[202F ?] : des Modistes aux Idéologues*, Lille, P.U.L., 1997
- Nerlich, Brigitte, *Anthologie de la linguistique allemande au XIX^e siècle*, Nodus Publikationen, Münster, 1988
- Oesterreicher, Wulf, « [202F ?] Wem gehört Humboldt[202F ?] ? Zum Einfluß der französischen Aufklärung auf die Sprachphilosophie der deutschen Romantik[202F ?] », *Logos Semantikos*, I, Berlin, New York, de Gruyter, 1981, pp. 117-135
— *Il s'agit surtout d'un examen détaillé de l'influence des sensualistes français, notamment Condillac, sur Humboldt et la linguistique romantique du temps.*

Sommaire

Introduction générale

Situations

Jeunesse de Humboldt – Le contexte berlinois, l'hostilité originelle à Kant – Ruptures : voyage à Paris, rencontre de Jacobi, lecture de Kant, leçons de Fichte – Retour en Prusse après la défaite d'Iéna – Réformes politiques – Les tensions libérales après 1815 – La chute

Positions

Les deux formes de l'apparence transcendantale : le logicisme, le romantisme schlegéen – La quête d'un fondement ontologique strict pour les grands concepts romantiques – Le problème de la diversité – Retour dans la philosophie allemande de l'hétérogénéité qualitative, de la question de la monade, que Wolff avait écartée

Esquisse

Cette exhibition du divers sera d'abord : 1. Monstration de la forme « d'une » culture et non plus des structures logiques universelles ; 2. Ce faisant, l'unicité n'est plus celle de lois transversales, mais d'un organicisme interne et externe ; 3. Mais l'organicité monadologique n'est plus ici rapportée à un entendement divin, mais à l'acte du sujet transcendantal

1. Concept de *Form*

1.1. Le moment linguistique

1.1.1. L'aporie de la désignation Chez les classiques (Descartes comme Condillac) domine le primat de l'extériorité – Humboldt donne à rebours la primauté à l'intériorité – Caractère séminal de cette position dans la linguistique moderne (Chomsky, Jakobson) – L'intercompréhension est permise par une tension interne, non par une convention

1.1.2. La forme comme auto-affection Pour être possible, la réception exige une orientation – La forme comme manière dont l'esprit s'affecte lui-même – La forme, parce qu'elle n'est pas patron rigide, mais vecteur, est directement expressive

1.1.3. Caractère interne - caractère externe Application de la troisième antinomie : opposition caractère externe-*Anstoß* – L'*Anstoß* comme premier corps à corps avec l'expression – Le pouvoir régressif de la raison (l'étymologisme et la phonologie romantiques)

1.2. Formes du caractère externe

1.2.1. *Anstoß* et schème originaire Exemples de polarisation – La prédication verbale n'est pas un acte logique – L'interprétation humboldtienne du temps comme hétérogénéité des maintenant

1.2.2. Contre le substantialisme des formes logiques Contre Schlegel : refus de l'*Ursprache* – Contre Bopp, refus du logicisme – Non-universalité des catégories : exemple de la quantité, de la substance et de la possibilité

1.2.3. Régression dans le système catégoriel Ne pas guetter scolairement les catégories dans le langage – Elles sont « fonctions-souche » ou *species* – L'interprétation heideggerienne autour de la déduction de 1781 – Que l'approche d'Humboldt est différente – Le premier système kantien : catégories mathématiques et dynamiques – Tout doit se dériver du « Je » – Les universaux dans la linguistique moderne (Jakobson, Chomsky) – La solution humboldtienne dans la distinction *Redefügung-WortBildung*

1.3. Symbolisme et présentation empirique du concept

1.3.1. La non-réponse classique Aporie de l'approche cartésienne comme de l'approche empiriste

1.3.2. Schèmes pratiques « Faire un usage illimité de moyens limités » – Le schème, non plus comme *species*, mais comme forme économique pratique – Élément de la non-conscience qui le sépare de Kant – Le schème pratique, étant a posteriori, doit plutôt se comparer au libre-jeu

1.3.3. Vers la théorie goethéenne du symbole Dévalorisation kantienne du symbole – Application de l'analogie à la phonétique et surtout au lexique – L'idée esthétique – Un modèle plus profond que l'analogie – Vers la définition goethéenne

Le choix premier était contingent, mais sa réplique en a fait un organisme (Jacob)

2. Concept d'organisme

2.1. Un organicisme concurrent : l'idéalisme absolu

2.1.1. Aufhebung de la linguistique romantique La querelle de la philosophie indienne suite à traduction de la Baghavad-Gita par Humboldt – Que ce dernier y applique les principes Schleiermacher, contre les traducteurs classiques – Hegel y voit un attachement scolaire à la lettre de ceux qui ne savent pas saisir l'esprit

2.1.2. L'esprit absolu et la culture - Moment de l'extériorisation Vanité du langage mathématique – C'est le contenu qui a une forme – L'âme naturelle, sa suppression par intériorisation de l'extériorité et extériorisation de l'intériorité – Théorie du cri ; contre la *Verstellung*, le rire ; importance du cérémoniel – Renversement des options romantiques (originalité du *Volksgeist*, oralité, intériorité, populisme) – L'habitude : rassemblement de l'âme dans son unité abstraite face à chaque manifestation de la vitalité-corporalité : l'âme s'y meut comme l'ayant auprès d'elle, et demande à la vitalité-corporalité de la produire – Exemple du comédien – « L'habitude est le mécanisme du sentiment de soi » – Non-mécanicité du langage – Détermination de la langue dans le moment du chimisme – N'en déplaise à Rousseau ou à Wittgenstein, la correspondance est un non-problème

2.1.3. L'esprit absolu et la culture - Moment de la réconciliation Le langage comme téléologie – C'est en vain que les romantiques protestaient aux étapes antérieures ; voici des moyens, que le concept laisse s'user à sa place – Défaut de la représentation dans l'intériorisation-remémorante ; utilité à rebours du signe – Corrélatifs pratiques : promotion de l'écrit contre l'oral – Dialectique du nom et de la res – Une fin dernière : la parole philosophique

2.2. Organicisme interne

2.2.1. Criticisme et théorie de l'organisme Les trois moments de l'organicisme kantien : 1. La représentation doit être à l'origine de l'objet ; 2. Le concept ne peut être que dans le système des effets ; 3. Les relations structurales entre parties doivent s'autoproduire – Opposition à Hegel – Les parties matérielles obtiennent une autonomie, mais dans la représentation – Vers une dialectique réelle

2.2.2. Une dialectique réelle de l'intériorité Le mauvais organicisme : Schlegel et l'âme grecque – De la division Redefügung-Wort *Bildung* au double mécanisme composition-intégration – Une organicité fonction de la reproductibilité, et donc de la subjectivation – L'immanence de la langue est exhibition de positions différentielles ; métaphore de la toile – Dialectique réelle des parties (Homère-Pindare-Isocrate)

2.2.3. Différence et séparation Hegel critique de la dialectique réelle – Contre la composition, exemple du guarani – Contre l'intégration, exemple du chinois – La méthode syllabique – Le concept rassemblé en une fluidité subjective

Instrumentalité de l'organisme (Hegel) contre position de l'organicité close (Humboldt) ; le recours à la monadologie.

2.3. Organicisme externe

2.3.1. Monadologie éthique - Le peuple originaire Contre l'idée hégélienne de peuple dominant, une monadologie éthique – Que si Kant rejette la monade comme concept théorique, il l'intègre comme concept pratique – Transfert des propriétés monadologiques leibniziennes aux personnalités morales : caractère indiscernable des mondes éthiques, assomption de leur différence sous le concept de moralité – Le finalisme des textes historiques et la théorie du Urvolk – Une dialectique des *Weltanschauungen* – Que Kant présente lui-même son organicisme comme la vérité de l'harmonie leibnizienne

2.3.2. Monadologie éthique - La souveraineté concept transcendantal Corrélats politiques : L'Etat global est forcément une tyrannie, un retour à l'Etat de nature – Cas de l'Etat impérialiste – Vanité de l'idée de souveraineté supranationale – Retour au concept rousseauiste – Un mécanisme de préservation de la paix similaire à celui du droit pénal – Nier l'organicité externe, c'est détruire l'organicité interne (l'Etat global comme limite) – Contre la guerre injuste, une véritable Realpolitik

2.3.3. Diachronie de l'organicité externe Humboldt reprend trois éléments majeurs à cette monadologie éthique – Il polémique contre la lingua franca universelle, langue de la civilisation, de l'esprit superficiel à laquelle il faut opposer une théorie de l'échange comme appropriation – L'accommodation leibnizienne confère à chaque *Weltanschauung* un rôle propre – L'harmonie est une dialectique, celle des langues de l'intériorité et de l'extériorité

L'organicité n'a sa vérité que dans un acte.

3. Concept d'*energeia*

Les tensions politiques de l'après 1805 – Humboldt mobilise face à elles une idée de jeunesse, la *Bildung* – Son déploiement dans la politique éducative des gouvernements von Stein et Hardenberg

3.1. Le moment fichtéen

L'origine fichtéenne – Humboldt hérite de Fichte sa lecture de Kant, tout comme la conviction qu'elle est fidèle à son esprit, à défaut de l'être à la lettre. Humboldt et la Wissenschaftslehre de 1794-1795

3.1.1. L'identité du Moi comme choix ontologique Les deux moments de la position du Moi absolu dans le premier principe – Fichte rompt en cela, malgré lui, avec le Kant de la critique de la psychologie rationnelle, en conférant au Moi pur l'existence – La position du Moi est un choix ontologique – Applications linguistiques chez Fichte – Second et troisième principes : position du non-Moi et de l'autolimitation ; leur pendant pratique dans les Reden, la frontière intérieure ; leur pendant chez Humboldt, le principe excluant – Caractère non-contingent du prédécoupage originel

3.1.2. Thématization de l'*Anstoß* Impossible réflexivité de l'acte pur – Dédution d'une théorie de l'aliénation – La réflexion apparaît comme un choc contre un objet extérieur – Fichte est cela fidèle au sens étymologique d'*Anstoß*, quand Humboldt l'inverse – Nécessité pratique de cette aliénation : le Moi doit créer en lui de l'hétérogène – L'imagination comme effort et tendance ; elle va à la rencontre de l'objet – Elle est, a minima, le moment du vide intérieur – En elle, Humboldt rassemble les trois sens de l'*Anstoß* (malaise, ekstase, choc) – Que le renversement de sens opéré par Humboldt est en fait fidèle à l'esprit du maître

3.1.3. La culture reconstruite à partir du Moi Face au risque d'un langage d'entendement, la position d'un moment de l'imagination – Chez Humboldt, c'est l'idée d'ineffable, mais Fichte est plus précis – L'origine du Moi absolu n'est pas son commencement ; ce commencement est celui du Moi instinctif dont le langage est onomatopéique et aoristique – Les moyens de la réappropriation sont dans une *Bildung* – Le commencement du Moi pur vient ainsi après l'aliénation ; il est un acte d'abstraction. L'aliénation est paradoxalement un bienfait ; elle dévoile l'institué comme fruit d'un acte pur, d'une *energeia*.

3.2. L'*energeia* comme activité absolue

3.2.1. Ergon et *energeia* La langue est non ergon, mais *energeia* – L'apparente fausseté de la lecture d'Aristote dans ce passage – Il s'agit en réalité d'une allusion anti-hégélienne

3.2.2. L'*energeia* de Hegel L'*energeia* opposées a priori à la dynamis – Elle est donc la figure archaïque de la négativité dialectique – Le double exemple du ciel et de la pensée – Hegel transfère la noésis noéseôs à la totalité de l'être – Le principium cognoscendi est le principium essendi – Refus de l'identité figée – La vie de l'esprit est la véritable activité et effectivité

3.2.3. L'*energeia* de Humboldt Limites de la lecture hégélienne – Sa négation de la transcendance : substitution, à la pleine réalisation, de l'idée d'infinie autoconstruction – L'*energeia* d'Aristote : ce que l'agent est en puissance, son œuvre l'exprime en acte – Dans l'allusion à l'*energeia*, Humboldt poursuit sa polémique antihégélienne : la culture ne saurait être comparée au concept de la dialectique de l'idéalisme absolu – Que la liberté transcendantale kantienne est la vérité du concept aristotélien d'*energeia* – Fichte a vu que cette liberté pure ne pouvait être abstraite qu'au terme d'un processus de *Bildung* – Humboldt oppose cet argument aussi bien au romantisme réactionnaire qu'au romantisme poétique radical

Le Moi doit accepter l'aliénation pour être Un avec soi : retour à un schéma fondamental de Rousseau.