

Chapitre 5

Pensée et langage sur la scène de la philosophie

1. UNE IDÉOLOGIE ALLEMANDE ?

Quand Marx et Engels écrivaient en 1845 *L'idéologie allemande*, la cible de leur critique étaient les jeunes hégéliens, les professionnels de la pensée pure. Le terme même d'*idéologie* était employé dans une acception franchement péjorative, et il faut bien dire qu'il n'avait d'ailleurs jamais été utilisé de façon neutre dans la culture allemande, tout comme dans la culture britannique par ailleurs. Et pourtant si l'on entend par *Idéologie* cette conception spécifique de la philosophie fondée sur l'analyse des idées et des signes, dominante à l'époque en France et dans les pays latins fortement influencés par la culture française, on ne peut être que frappé par l'analogie qu'elle présente avec les recherches d'une partie des philosophes allemands de la même époque : les philosophes populaires du dernier quart du XVIII^e siècle et les philosophes-psychologues du début du siècle successif utilisent des techniques similaires, selon une même orientation générale, et l'on peut dire de même de la critique du langage qui constitue le fil conducteur de la pensée d'un auteur comme Reinhold. En outre, ne serait-il pas légitime d'étendre le champ de cette analogie à la *philosophy of mind*, ce courant dominant de la tradition anglo-écossaise jusqu'à Stuart Mill ?

Notre but n'est certes pas de coller une même étiquette sur toutes les différentes philosophies nationales qui se développent en cette fin du

siècle des Lumières en Europe, mais simplement de montrer, là où cela est possible, l'unité qui traverse la culture philosophique de cette époque. Eduard Beneke dans un essai que nous avons déjà mentionné, se plaignait à juste titre que l'Allemagne des philosophes se fût transformée en un cas à part face au reste du contexte européen; il voyait la césure se produire sous l'hégémonie de la philosophie kantienne et plus encore sous celle de ses interprétations idéalistes. Le point de bascule indiqué par Beneke doit cependant être relativisé quant aux démarcations chronologiques : les analyses sur les mécanismes de la représentation mentale et verbale se multiplient à la charnière entre les deux siècles, qu'elles soient en prise ou totalement en marge par rapport au débat sur la philosophie kantienne; et d'autre part, l'idée que la philosophie est une réflexion sur la genèse des représentations recueille un consensus si universel que Kant lui-même est parfois assimilé à Locke et à Leibniz dans les réflexions sur ce thème. La philosophie tout entière est une *Ideenlehre*, se plaît-on à répéter, et la métaphysique se construit à travers l'anthropologie, la logique et la grammaire générale (Krug, 1832-38, article *Idéologie*).

Nous nous limiterons à donner ici un échantillon de ces analyses des idées et des signes qui reviennent avec une constance quasi rituelle quand on parcourt les manuels de logique et de métaphysique, les publications périodiques en philosophie, les projets pour une encyclopédie des sciences ou les essais d'anthropologie et de pédagogie de l'époque. Nous en avons d'ailleurs déjà rapporté quelques cas dans le chapitre précédent à propos de la psychologie empirique. Ces exemples sont cités à titre indicatif et cette étude péchera certainement par manque d'exhaustivité. Ils suffiront cependant pour faire ressortir l'hypothèse de l'intégration de la philosophie allemande dans la philosophie européenne de la même époque, et ce dans des proportions bien supérieures à ce que nous présente traditionnellement l'histoire de la philosophie. Cela nous permettra aussi de replacer dans un canevas unitaire certaines réflexions sur le rôle de la philosophie vis-à-vis des sciences et certaines positions de critique du langage de l'époque post-kantienne qui sinon sont difficiles à comprendre et à évaluer.

C'est en premier lieu dans l'anthropologie des philosophes populaires que l'on ira chercher des exemples d'analyse des idées et des signes. Il est bien difficile, dans les projets de recherche, mais même dans les encyclopédies et les manuels, de tracer des frontières nettes entre les diverses disciplines qui s'y mêlent : psychologie, anthropologie générale, anthropologie physique; et il est encore plus difficile de situer exactement les sciences du langage à l'intérieur de ces branches. Le caractère

problématique du statut des sciences morales en général est manifeste dans l'*Allgemeines Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften* de Wilhelm Traugott Krug, ce dictionnaire philosophique dont la première édition fut publiée en 1827, suivie d'une deuxième édition en 1832-1838, et que l'on peut considérer comme le premier de l'époque post-kantienne. L'article *Seelenlehre* est un témoignage significatif de la stratification, y compris terminologique, des sciences de l'homme, et du croisement entre la psychologie comme science d'observation (*erfahrungsmässige Seelenlehre, Seelengeschichte, Seelenkunde*) et l'anthropologie (*psychische Anthropologie*), qui forment une science substantiellement unifiée à la recherche de son propre rôle dans l'encyclopédie des sciences philosophiques : on discute encore, rappelle Krug, pour savoir si la psychologie fait partie de la philosophie ou de sa propédeutique, ou même si toute la philosophie ne serait que psychologie.

Il est vrai que la théorie du langage quand elle se limite aux aspects cognitifs est généralement placée à l'intérieur de la psychologie (cf. par exemple Hoffbauer, 1796 : 184-225), mais il faut dire que la psychologie est elle-même conçue parfois comme une partie de l'anthropologie générale, si elle ne s'identifie pas totalement avec l'anthropologie. L'anthropologie physique revendique pour sa part l'étude des conditions organiques du langage et déplore l'habitude prise par la philosophie de concéder une part trop grande à la raison et si peu de place à l'organisation physiologique de l'homme (cf. Ith [1794-1795] 1802 : 71-100); il arrive toutefois que les manuels d'anthropologie physique renvoient explicitement à la psychologie pour ce qui est de la théorie linguistique (Meiners [1786] 1793 : 17).

Il est par ailleurs très fréquent qu'un chapitre sur le langage soit inclus dans la logique; rappelons toutefois que sous la rubrique logique des manuels de l'époque on trouve de fait des traités de psychologie cognitive (genèse des représentations, formation des concepts, liaison avec les jugements et rôle du langage dans ces diverses fonctions). Dans ces exposés le langage est traité entre la théorie du concept et la théorie du jugement, et c'est à ce niveau que l'on discute sur la relation entre la signification et le concept, sur la définition et l'étymologie comme techniques en mesure de clarifier et déterminer les significations, sur l'élément intuitif, iconique, inhérent à certaines classes de mots, et parfois même sur la dimension esthétique des mots. Les ouvrages de Ernst Platner fournissent un exemple typique des manuels de la philosophie populaire sur ce thème. Cet auteur est surtout connu pour ses *Philosophische Aphorismen* (1776-1782, 2^e éd., 1793-1800), mais il a écrit aussi des manuels de logique et de métaphysique où il explique en toutes lettres

que la séparation entre la logique et la psychologie cognitive (*Psychologie des Erkenntnisvermögens*), imputable à Kant, est dénuée de tout fondement. C'est au contraire de la liaison entre ces deux sciences que peut naître une « histoire pragmatique et critique de la faculté de connaître », une « histoire psychologique de la faculté cognitive dans son ensemble », une théorie de la représentation, telle que la logique l'avait été dans la philosophie des stoïciens puis de Locke. Cette logique à la mesure d'une théorie de la représentation peut être complétée par une « rhétorique élémentaire, un art de la pensée verbale, une exposition de la forme linguistique de la faculté cognitive supérieure » : on reconnaît là le rôle qu'avait joué dans le passé la logique aristotélicienne (Platner, 1795 : 6-8). Platner propose donc une logique intégrée qui regroupe ainsi l'histoire pragmatique de la connaissance humaine et de sa forme linguistique.

Concevoir la logique comme une analyse des idées amenait naturellement à faire appel, à plusieurs niveaux, à la sémantique et à la théorie du signe. Dans l'Encyclopédie philosophique de Johann Heinrich Abicht (1804) la *Bedeutungslehre* s'applique en premier lieu au rapport de la connaissance à son objet, et seulement accessoirement au langage verbal. Dans des cas comme celui-là, la théorie du langage devient un aspect essentiel de la théorie cognitive. L'analyse du langage, c'est-à-dire l'analyse sémantique de la langue d'usage mais aussi l'analyse comparative entre les langues, est souvent considérée comme un instrument heuristique irremplaçable pour la philosophie (Hoffbauer, 1810 : 97-106). Même dans les encyclopédies "a priori", dans les encyclopédies "formelles" fondées sur l'idée de l'unité nécessaire du savoir, la *Sprachlehre* est considérée comme une propédeutique de toutes les autres sciences philosophiques (Pöhlitz, 1813 : 92-100); cette distinction originaire et essentielle est conçue comme la condition des *Real-Wissenschaften* (Jaesche, 1816; Arnold, 1831).

L'étendue des significations que le terme "anthropologie" prend tour à tour dans les traités de l'époque permet une certaine multilatéralité des approches dans l'étude du langage. Les *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen* (1777-1785) de Karl Franz von Irwing en sont un bon exemple : cet ouvrage d'anthropologie, l'un des plus appréciés et des plus cités par ses contemporains, peut aujourd'hui encore servir de texte de référence pour aborder les connaissances neuro-physiologiques et les théories de la perception à l'époque de la philosophie populaire. Le langage y est étudié sous plusieurs aspects différents. Après avoir exposé les hypothèses physiologiques sur les fonctions perceptives, Irwing aborde une première fois le sujet en faisant appel aux thèmes classiques sur l'origine et la fonction du langage; à cet effet il se réfère

explicitement aux théories de Lambert, Sulzer et Herder (*ibid.*, I. 150-178). Puis il reprend la question dans la perspective spécifique de la différence entre l'homme et l'animal. Les signes arbitraires — autre thème classique — sont un genre (*Gattung*) d'idées qui rendent possible la liberté d'imagination des hommes (*ibid.*, II. 109-149).

L'exposé le plus intéressant quant aux thèmes linguistiques se trouve dans la partie plus spécifiquement psychologique de l'œuvre (*ibid.*, III. 47-87). A l'occasion de la discussion sur la nature du concept, Irwing affronte deux sujets qui seront repris par Herder dans sa *Métacritique*. Le premier concerne la continuité entre des concepts qu'on ne distingue qu'artificiellement, les concepts sensibles (*Empfindungsbegriffe*) d'un côté et les concepts intellectuels (*intellektuelle Begriffe*) de l'autre. Le second vise la nature de signe de tout acte d'aperception, même le plus élémentaire. Toute idée, quelles qu'en soient l'origine et la nature, ne peut être aperçue (c'est-à-dire perçue et conçue comme distincte des autres) que grâce à des marques (*Merkmale*). Les mots, en tant qu'élaboration intellectuelle ultérieure, ont la même fonction que les marques : ils agissent directement sur le système nerveux, y produisant des modifications similaires à celles que les marques provoquent au niveau des systèmes de perception périphériques. Mais leur pouvoir est plus étendu que celui des marques, car les mots ne sont pas nécessairement liés à l'élément iconique, ils peuvent aussi représenter un élément syntaxique du type de ces relations qui ne constituent pas en soi des images, ni aucun objet existant en soi, et que l'on ne peut séparer des idées auxquelles ils se réfèrent. La fonction première de la langue est fondée selon Irwing sur l'analogie entre les mots et les marques perceptives ainsi que sur leur pouvoir d'isoler et de rendre reconnaissables (et donc représentables) les objets et les relations entre les objets.

C'est sur cette base qu'Irwing ébauche une théorie sémantique et affronte les thèmes canoniques de la théorie linguistique. L'analogie de fonction du nom et de la marque sensible permet d'expliquer tant pour les concepts sensibles que pour les concepts intellectuels les raisons pour lesquelles la dénomination (*Benennung*) est essentielle pour déterminer le contenu du concept (*Bedeutung*). En effet nous construisons des concepts quand nous remarquons (*bemerken*) dans les idées quelque chose de commun qui les caractérise, que nous recomposons en un tout cet élément et que nous faisons valoir cette unité comme la signification d'un mot. Le nom devient alors intrinsèquement nécessaire à la fonctionnalité du concept; sans dénomination aucun concept ne peut acquérir de consistance propre. En ce sens il est légitime de dire que la signification du concept et la signification du nom sont coextensifs et que la création

de néologismes signifie création de nouvelles représentations communicables.

Née de la théorie du concept, la théorie sémantique d'Irwing s'élargit ensuite pour prendre en compte les opérations sémantiques des langues naturelles, où, note-t-il, la formation des unités de signification ne se produit pas de façon aussi méthodique : les mots non seulement désignent les concepts mais ils évoquent aussi des représentations corrélées, les combinaisons et les dérivations d'idées engendrent ainsi une prolifération de pensées. Mais l'intention de communiquer et, corrélativement, le processus de compréhension, assurent le contrôle sur la sémantique des langues naturelles. La production de concepts et la juste compréhension des concepts d'autrui constituent une seule et même activité. « Comprendre n'est pas une simple perception passive : cela appartient à la forme active de l'âme », écrit Irwing (1777-1785 : III. 75) ; c'est un processus analytique qui ne concerne pas seulement les mots mais aussi les connaissances préalables de l'interlocuteur, sa mentalité (*ibid.*, IV. 58). Nous devons percevoir et recréer les concepts exprimés par les autres : tel est le véritable processus de la compréhension. Les idées annexes liées pour chacun des locuteurs à la signification primaire des concepts et à l'intention communicative y jouent un rôle important, elles tendent à élargir ou à restreindre les contenus du message.

Dans le quatrième volume de l'ouvrage (p. 24-80), Irwing analyse en détail les autres facteurs qui rendent moins « méthodique » et plus complexe, plus imprévisible, le processus de communication : l'influence du point de vue d'où on observe les choses, les variations qui sous un point de vue défini sont engendrées par les degrés infinis de différence et de ressemblance entre les représentations, la force de l'analogie dans la formation des concepts, l'extension de la signification des noms, etc. Et là encore il fait appel à l'intention communicative, cette fois en tant que variable dans le processus de transformation de la simultanéité de la pensée à la linéarité du discours : l'ordre et la structure syntaxique dans lesquels se traduit « la totalité indistincte », la « masse » constituée par la pensée, dépendent en effet « chaque fois de l'intention du locuteur » (*ibid.*, IV. 26). Si la diversité externe des langues naturelles relève de la compétence des philologues (*ibid.*, IV. 38-61), toutes les variations internes du *Sprachsystem*, y compris celles qui dépendent de l'intention du locuteur, sont de la compétence du philosophe.

La théorie du langage trouve aussi une place dans un texte qui peut être considéré comme un petit classique du courant « matérialiste » de la philosophie populaire, les *Philosophische Gespräche* du médecin-philosophe

sophe Christian Gottlieb Selle (1780). Ces dialogues offrent un exemple typique de cette fusion relativement fréquente dans l'anthropologie de l'époque, entre la conception évolutionniste de la nature et une remise à jour de la notion de Chaîne des Êtres. En proposant de nouveau le thème de la continuité entre la vie animale et la conscience, que nous avons déjà vu chez Sulzer, Selle soutient la thèse de la continuité fonctionnelle entre l'homme et les animaux supérieurs, et de la nécessité de juger l'homme sur la base des lois qui s'appliquent aussi aux autres animaux. Le hiatus entre la vie animale et l'apparition de la conscience, comme toutes les lacunes que nous pensons trouver dans la nature, sont le fait de nos procédures cognitives les plus complexes au nombre desquelles le langage, dont les distinctions et les classifications se superposent à la nature elle-même (Selle, 1780 : I. 282 ; II. 171 sv.). Les partitions de la nature, tout comme les classifications spontanées implicites dans la perception, ne sont jamais strictes ni définitives. Elles ne sont fixées que dans un deuxième temps, à des fins heuristiques, pour le raisonnement et l'usage, et codifiées dans la langue qui les reprojette ensuite sur la réalité (*ibid.*, II. 182-83). Plus que l'arbitraire du langage c'est sa fixation qui, imposant à la nature des frontières qui ne lui appartiennent pas, ouvre la voie aux abus de langage. Le caractère arbitraire est même paradoxalement ce qui permet au langage de représenter de façon stable une réalité en soi mouvante et qui donc ne se laisse classer que de façon arbitraire.

Les lois du *continuum* concernent aussi les rapports entre les comportements instinctifs et la pensée verbale de l'homme ; il s'agit d'ailleurs d'un cas particulier du *continuum* dont font partie aussi bien la spontanéité des sons émis par les animaux que l'arbitraire des sons linguistiques. Sur l'échelle de l'évolution, plus l'instinct régresse, plus le développement de la pensée verbale est libre, ce qui se manifeste par un plus grand exercice de la faculté de distinction (*Unterscheidungskraft*), et donc par une plus grande articulation des sons de la langue. Ces deux articulations sont l'une l'instrument de l'autre et elles se stimulent l'une l'autre (*ibid.*, II. 151-189).

L'*Abhandlung ueber Bestimmung und Bestimmtheit der Begriffe* publiée en 1791 dans la *Philosophische Bibliothek*, la revue éditée par Johann Georg Heinrich Feder à partir de 1788, est un bon exemple d'analyse qu'on peut considérer comme un développement autonome du courant lockien de la philosophie populaire. Le thème, typique de l'idéologie, est celui de l'importance primordiale de l'élément sémantique dans la vie intellectuelle et donc de la nécessité, en vue de la justesse et de l'efficacité des opérations mentales, de définir avec la plus grande préci-

sion les concepts liés aux mots. Une telle analyse se situe à la limite entre l'étude du langage et celle de la psychologie. Etant donné que les concepts eux-mêmes dépendent des opérations précédentes, il est aussi important de retrouver et de clarifier l'origine des concepts utilisés, que d'exposer les *Nebenvorstellungen*, c'est-à-dire les représentations annexes, car elles peuvent bouleverser totalement la signification des mots (Feder, 1791 : 53-54). La détermination du concept à travers le nom commun ou la déviation par rapport à la signification originelle des mots provoque souvent une confusion de représentations et engendre donc la polysémie (*Vieldeutlichkeit*).

Ce sont là des arguments courants dans la critique du langage, mais la caractéristique de cet essai est le rôle prépondérant qui est attribué à la communication comme facteur de détermination des significations et d'acquisition des représentations. Repoussant les éventuels objections sceptiques des partisans de l'arbitraire, l'auteur souligne combien l'arbitraire des signes est en réalité limité lors des pratiques effectives de communication. Le concept n'est indéterminé que jusqu'au moment où il n'est pas utilisé à des fins communicatives, il acquiert alors sa détermination du contexte de communication et étant lié à ce contexte sa signification se stabilise. Ces considérations concernent tous les concepts empiriques, c'est-à-dire ceux qui figurent dans la langue quotidienne et auxquels on peut appliquer le critère de la vraisemblance, réservant aux concepts immédiatement évidents et "géométriques" le critère de la vérité.

La volonté communicative des locuteurs est le premier facteur de détermination des concepts, suivi lors de la communication par la structure des diverses langues naturelles. L'écoute implique automatiquement une acquisition de représentations qui nous parviennent par l'intermédiaire de la langue commune. Il est impossible, observe l'auteur, de dire dans quelle mesure nos représentations sont déterminées par ce que nous avons vécu, observé et compris, ou par ce que l'expérience et l'imagination d'autrui nous a transmis à travers l'écoute ou la lecture.

Priorité est accordée dans cet essai à la communication quotidienne : c'est l'étalon de comparaison et l'instrument de contrôle appliqué aux langages techniques, de celui de la philosophie à celui des classifications scientifiques. Le premier, le langage de la philosophie est tendanciellement plus «privé», car la philosophie traite «de concepts des choses invisibles», des objets du sens intérieur; son défaut est d'être peu contrôlable. Les autres sont plus systématiques et objectifs, mais cela les expose justement à un péril : celui de confondre le système des noms avec le système de la nature.

A partir des années 1790 le poids de la confrontation avec l'analyse kantienne commence à se faire sentir dans le domaine de l'analyse des idées et des signes. Salomon Maimon, philosophe autodidacte tenu en grande estime par Kant lui-même — nous l'avons déjà mentionné en tant que collaborateur du *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* — publie en 1790 une recherche sur la philosophie transcendante qui contient entre autres un essai «Über symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache» (Maimon, 1790 : 265-332). Il y propose une sorte de critique de la raison symbolique dont l'extension coïncide avec la raison elle-même. «La philosophie au sens propre n'[est] qu'une grammaire générale (*allgemeine Sprachlehre*)», écrit Maimon (*ibid.*, 296). Non seulement la philosophie donne des règles applicables à chaque langue et juge l'adéquation des mots mais, grâce aux classifications en genres et en espèces, elle détermine la part de ce qui est primaire et celle de ce qui est dérivé; elle peut donc juger de l'adéquation du système des signes. La *Sprachlehre* philosophique est une science formelle qui s'applique au vocabulaire des langues naturelles tout comme à sa propre matière : la diversité des langues lui est indifférente à condition que les connexions entre les concepts suivent les mêmes lois formelles. La "déduction" de la morphologie reste une sorte de but purement idéal pour les langues naturelles qui, bien qu'elles participent plus ou moins de cette forme, s'en éloignent cependant dans une large mesure (*ibid.*, 297, 301 et sv.). Cet idéal régulateur, cette *idealische Sprache*, devrait être utilisé comme terme de référence pour la comparaison linguistique en vue de juger du degré de perfection des langues réelles, c'est-à-dire de leur degré d'adaptation à l'analyse des rapports syntaxiques au moyen de certaines parties du discours. L'analyse kantienne sert ici de base pour un projet de langue universelle (*ibid.*, 298), qui devrait être construite *a priori*, non pas en extrayant les parties du discours du fonds des langues réelles, mais en les déduisant des principes théoriques et en les organisant en un système; ce qui est possible, pense Maimon, si l'on se base sur la logique transcendante. Tous les projets de langue universelle, comme celui de John Wilkins, sont destinés à l'échec car les classifications sur lesquelles ils s'appuient sont purement subjectives; la langue qui en résulte peut donc être philosophique mais jamais universelle. La véritable langue universelle sera au contraire la grammaire transcendante, c'est-à-dire la théorie de la forme de la langue (*ibid.*, 317-28).

Le projet de Maimon ne prévoit pas seulement la fondation formelle de la grammaire : une opération théorique du même type doit, selon lui, être mise en œuvre pour la réforme linguistique. Le «système des catégories de Kant que celui-ci a déduit des formes logiques et exposé de

façon complète» peut servir de guide pour ce processus continu de rapprochement vers la perfection de la langue idéale. Il peut, du moins dans un premier temps, servir à la réalisation d'une terminologie à l'usage des philosophes, structurée de façon hiérarchique et qui contiendrait les noms des formes aptes à penser les objets et non les noms des objets eux-mêmes. C'était là l'intention de départ du *Philosophisches Wörterbuch*, publié en 1791; mais malgré les engagements réitérés de l'auteur en ce sens, il s'agit en fait d'une encyclopédie des concepts fondamentaux de la philosophie, qui ne fait que reprendre à l'article *Sprache* le thème du langage philosophique (Maimon, 1791 : 111-121, 265-332).

Après la grammaire transcendantale, examinons un deuxième aspect du kantisme linguistique de Maimon : la théorie des tropes, qui lui permet d'introduire le principe transcendantal à l'intérieur même du domaine de la sémantique (Maimon, 1790 : 302-317; cf. Maimon, 1793 : 245-260). Maimon conteste la thèse selon laquelle la plupart des expressions de la langue seraient constituées de métaphores. C'était là une idée assez courante dans la sémantique, du moins à partir de Locke, et elle tenait un rôle important dans l'esthétique de Sulzer. Les expressions que l'on tient généralement pour des expressions métaphoriques sont souvent, dit-il, des « expressions transcendantales », c'est-à-dire des expressions qui s'appliquent aussi bien à des objets matériels qu'à des objets immatériels : comme, par exemple, lorsqu'on parle de *mouvement* en appliquant ce mot à des corps ou à l'âme, ou lorsqu'on parle de *saisir* un corps ou une pensée etc. Comme il l'explique dans un essai postérieur, la langue commune tend à désigner les objets sur la base de concepts très génériques, en rapprochant des objets sur la base de ce qu'ils ont en commun (Maimon, 1797 : 407-410). Le procédé qui instaure une sorte d'analogie entre les objets matériels et immatériels pour les inclure dans un même genre est justement un exemple de cette tendance générale de la langue non scientifique. Il n'y a dans la langue aucun critère qui permette d'affirmer qu'un même concept transcendantal appliqué aux corps est utilisé au sens propre, et appliqué aux choses non corporelles est utilisé au sens figuré. Les signes naturels qui, en raison de leur caractère iconique devraient être par définition les plus adaptés, ont comme défaut de contenir trop ou trop peu de la chose désignée : trop parce qu'ils représentent toutes les caractéristiques sensibles des individus et ne permettent donc pas l'abstraction; trop peu parce qu'il y a des choses ou des définitions de choses qui ne sont pas intuitives et dont la représentation reste donc exclue. Même en admettant, poursuit Maimon, que du point de vue de l'histoire naturelle des hommes la désignation des objets matériels précède celle des objets immatériels, il

n'y a aucune raison d'affirmer que leur application aux objets matériels soit « propre » tandis qu'elle serait métaphorique ou impropre pour les objets immatériels.

En réalité, c'est la pertinence de l'histoire naturelle comme base de la théorie que Maimon met en doute, s'appuyant sur un schéma suggéré par la distinction kantienne entre *quaestio iuris* et *quaestio facti*, qui sera largement appliqué par la suite par les philosophes de l'idéalisme classique, y compris dans leurs théories de la langue. Quelle que soit la façon dont se pose dans les faits le problème de la priorité entre la connaissance du particulier de caractère matériel et celle de l'universel de caractère formel, il est certain, affirme Maimon, que la première suppose de droit la deuxième (Maimon, 1790 : 306-307). La théorie de la nature principalement tropique du langage proposée par l'empirisme se fondait justement sur la thèse inverse : sur la priorité de fait et de droit de la connaissance particulière par rapport à la connaissance universelle. Or ici les figures ne s'appliquent pas simplement au langage, mais au mode de représentation lui-même, ce ne sont pas des façons d'exprimer une pensée mais des façons de penser les objets (telles sont les « figures philosophiques » de l'espace et du temps : Maimon, 1793 : 260-272). Admettre la nature totalement tropique du langage aurait voulu dire, pour Maimon, admettre la priorité et l'autonomie de droit de la connaissance sensible sur la connaissance intellectuelle, de la matière sur la forme. Cela explique le ton quelque peu emphatique utilisé par Maimon pour mettre en relief les implications métaphysiques et morales de cette théorie des tropes : elle « favorise le matérialisme, fait triompher Satan sur le bon esprit, Arimane sur Ormuz : en somme, l'imagination qui toujours s'efforce d'étendre son domaine, sur la raison elle-même » (Maimon, 1790 : 302).

L'assimilation entre idéologie et kantisme dont nous avons là l'un des premiers exemples, se reproduira sous beaucoup d'autres versions. L'obédience kantienne n'empêche pas par exemple Johann Gottfried Kiesewetter (qui par ailleurs avait âprement critiqué d'un point de vue kantien la *Métacritique* de Herder : cf. Kiesewetter, 1799), d'inclure les grandes lignes de la sémiotique empiriste dans le cadre de la théorie de l'imagination productive (Kiesewetter, 1806 : 73-80; cf. Kiesewetter, 1817) ou de la table des catégories de Kant (Kiesewetter, 1824-1825 : I. 1-8, II. 24-28, 189-193). Dans les années 1830 certaines notions kantienues sont encore utilisées dans la psychologie empirique en vue de la réélaboration de la thématique idéologique. Que l'on pense en particulier à l'usage de la notion de schème. Le mot, explique-t-on, sert de schème : il sert à appliquer les idées abstraites aux objets de l'expérience. Cette

utilisation de la théorie kantienne du schématisme, en tant que fonction de l'imagination qui efface les déterminations sensibles des données de l'intuition pour les rendre homogènes avec les concepts purs, était sans doute inéluctable. L'identification du mot avec le schème était suggéré par toute une tradition qui de Locke à la philosophie des Lumières avait défini les termes généraux comme des dispositifs pouvant subsumer en une unité une multiplicité de données empiriques en faisant abstraction de leurs déterminations immédiates spatio-temporelles. Humboldt, par d'autres voies et avec d'autres conséquences, en était lui aussi arrivé à attribuer au mot une fonction schématisante. Identifier le mot avec le schème servait par ailleurs à expliquer le fait que l'on utilise des mots avant de posséder les concepts qui y correspondent ou en l'absence de l'intuition sensible des objets auxquels ils se réfèrent. Le nom général tient lieu de schème et c'est en tant que tel qu'il s'offre à l'intuition. Grâce à cette fonction schématisante des mots, le discours peut devenir un discours sur les choses sans être nécessairement accompagné des représentations iconiques des choses elles-mêmes. Ces thèmes sont fréquents dans la psychologie jusqu'aux années 1840, et ils sont librement insérés et utilisés dans le cadre de la psychologie naturaliste qui adopte comme méthode l'introspection (cf. comme exemple typique de ce procédé : Biunde, 1831-1832).

Les proportions respectives du kantisme et du naturalisme dans la psychologie de la première moitié du XIX^e siècle sont d'ailleurs difficiles à établir. Les interprétations de l'analytique kantienne en termes de psychologie ne manquaient pas. L'exemple le plus connu en est sans doute le projet d'une "nouvelle critique de la raison" de Jacob Friedrich Fries ([1807] 1828-31). Celle-ci se fonde sur une méthode analytique dont l'objectif est bien sûr de mettre à nu les structures constitutives de l'expérience, mais non de les ramener à une notion transcendante du Moi : le but recherché est de les identifier dans la constitution du sujet empirique. La connaissance transcendante, dans cette version amendée, se fait justement l'instrument de la nouvelle critique de la raison, elle veut donc être « connaissance psychologique, ou plutôt anthropologique » (Fries, 1808 : I, XXXV-XXXVI). Il ne peut y avoir qu'une connaissance *a posteriori* des formes *a priori* du sujet, on la déduit de l'observation introspective : c'est d'ailleurs ce qu'a fait Kant lui-même (Fries [1807], 1828-31 1. XV, 28-30). L'observation des phénomènes internes a, selon Fries, la même validité que l'observation des phénomènes externes de la nature. Cette dernière, l'observation externe, est exposée à l'erreur de même que l'observation interne à l'illusion et à la distorsion : il n'y a donc *a priori* aucune raison de privilégier l'une sur l'autre quant à la

fiabilité. Considérer la méthode introspective comme l'instrument spécifique de la psychologie (et l'exemple de Kant allait dans ce sens) signifiait se rallier à la tradition analytique et opposer aux philosophies de l'esprit proposées par l'idéalisme dominant le modèle d'une philosophie comme science d'observation. C'est ainsi que dans les années 1820-30 on assiste à une reprise de la problématique kantienne mais dans une direction qui se situe à l'opposé de l'opération effectuée par les représentants de l'idéalisme classique : c'est-à-dire en laissant de côté la dialectique pour se concentrer sur les théories cognitives de l'esthétique et de l'analytique, par opposition aux philosophies de la nature élaborées par l'idéalisme et spécialement par Schelling.

L'objet de la dispute entre les deux âmes du kantisme était dans ce cas de nature strictement méthodologique. Il ne s'agissait pas de la nature constitutive des structures de la connaissance (sur ce point Fries lui-même se déclarait kantien sans aucune dissension possible, et il n'était pas le seul). Le problème était de décider de la méthode à utiliser pour vérifier ces structures car il était contradictoire, du point de vue des prolongements idéalistes du kantisme, d'attribuer à la connaissance *a posteriori* — à la psychologie empirique comme le soutenait la nouvelle critique de la raison — la découverte des structures *a priori*. Mais sous la discussion de méthode se faisait jour un désaccord sur la notion même d'*a priori*. L'erreur de Kant, selon Herder tout d'abord, puis selon les "nouveaux critiques de la raison" et en particulier Fries, est d'avoir identifié *a priori* avec *transcendantal*, ce qui l'a empêché de concilier l'étude des structures fondamentales de l'expérience avec la science empirique. Ces deux auteurs, Herder comme Fries, réfutent l'idée qu'on ne puisse avoir de connaissance empirique de l'inconditionné (dans ce cas, des structures constitutives du sujet empirique). Selon Herder c'est l'assimilation de l'*a priori* avec le *transcendantal* qui a empêché Kant de construire une critique conçue comme une "physiologie des facultés cognitives"; selon Fries, l'erreur de Kant a été de méconnaître la nature empirico-psychologique du *transcendantal*, supposant ainsi qu'on ne pouvait en avoir qu'une connaissance *a priori*, ce qui l'a empêché de construire cette psychologie, ou mieux cette anthropologie, qui est la matière même de la nouvelle critique de la raison. La notion d'*a priori* cognitif définie par Fries comme « l'excitabilité originelle de la raison connaissante », ne peut être vérifiée et analysée qu'avec les instruments de la psychologie et de l'anthropologie. Dans cette perspective, il semble que l'élément *transcendantal* ne soit qu'une simple condition épistémologique, un postulat cognitif.

Tout cela ne se passe pas bien sûr sans hésitations ni retours en arrière : c'est ainsi que Fries (1837 : 37-41) place, à côté des lois de l'association qui règlent l'activité psychique, une loi de l'unité et de la nécessité de pertinence de la raison pure.

2. CRITIQUE DU LANGAGE ET STATUT DE LA PHILOSOPHIE CHEZ REINHOLD

Les exemples ne manquent pas pour témoigner de la rencontre entre le kantisme, l'Idéologie et le courant éclectique qui se poursuit bien au-delà des bornes chronologiques de la *Popularphilosophie* et qui tente de lire l'analyse kantienne comme une nouvelle version de l'analyse des idées, ou d'incorporer dans l'analyse des idées les instances de la philosophie transcendante.

Il s'agit toutefois d'un courant qu'il est difficile d'encadrer dans une unité cohérente, car il comprend aussi bien les programmes de "retour à Kant" contre les prolongements idéalistes de la philosophie en Allemagne et au nom de la psychologie empirique, que, à l'opposé, les programmes de critique anti-kantienne; ces derniers n'étant par ailleurs pas non plus indifférents à l'incitation kantienne vers une recherche des éléments constitutifs de l'expérience.

Il existe cependant un thème qu'il est plus facile d'identifier et de circonscrire, et qui a autorisé J. Cloeren (1972, 1975, 1988) à parler d'un «courant souterrain» de la philosophie allemande, d'un «héritage analytique négligé», qui irait de Hamann à Mauthner et enfin à Wittgenstein : c'est le thème de la critique du langage comme propédeutique à toute philosophie. Ce thème, cher à la philosophie des Lumières, se renouvelle au sein du débat philosophique allemand à l'aube du XIX^e siècle, stimulé par la profonde transformation qui bouleverse la terminologie philosophique en Allemagne avec et juste après Kant. La critique du langage philosophique est alors une façon de s'interroger sur le nouveau statut de la philosophie. Le débat sur le réalisme, une position minoritaire mais toutefois présente dans cette ère post-kantienne, contribuait lui aussi à la diffusion de ce thème, puisque la controverse sur le statut de l'objectivité remettait en question la nature de la médiation linguistique.

En effet le criticisme était ressenti par ses contemporains comme une révolution non seulement conceptuelle mais aussi terminologique : témoin cette recension d'August F. Bernhardt à la *Metakritik* de Herder où, pour défendre les positions de Kant, il revendique la légitimité de ses

innovations dans le domaine de la terminologie philosophique. La poésie et la philosophie, dit-il, sont des expressions de liberté, et le langage en tant qu'instrument de communication doit savoir s'y adapter. Au-delà de la représentation linguistique de la nature sensible, dont les signes ont des domaines bien définis grâce à leur conformité avec les impressions des sens, une seconde langue se dégage qui a pour domaine la libre activité de l'esprit (*Selbsttätigkeit des Geistes*). Ses signes n'ont pas de bornes définies, c'est le philosophe qui doit les déterminer sur la base d'une perception purement noétique des objets non-sensibles, c'est lui qui les expose dans son langage technique. La technicité des termes philosophiques, comme l'invention poétique, implique donc l'exercice d'une certaine violence sur la langue, mais cette violence est légitime (Bernhardt, 1800 : 272-274).

Si selon Bernhardt, qui lisait Kant dans une perspective fichtéenne, ce dédoublement des langues (le langage du sensible et celui du suprasensible) était parfaitement en accord avec le dédoublement des domaines du savoir (le savoir des sciences et celui de la philosophie), d'autres auteurs se posaient au contraire le problème de l'unification tant des langages que du savoir, ce qui impliquait une redéfinition, y compris terminologique, du statut de la philosophie.

En 1794 un historien d'obédience kantienne, Georg Gustav Fülleborn, consacrait un des essais de ses *Beytraege zur Geschichte der Philosophie*, édités entre 1794 et 1799, au problème du langage technique de la philosophie en Allemagne («Über Geschichte der philosophischen Kunstsprache unter den Deutschen»). Fülleborn, reparcourant l'histoire de l'allemand scientifique, attribuait à Wolff la véritable révolution linguistique qui avait fait de l'allemand une langue adaptée à la philosophie. Thomasius a opéré le passage du latin à l'allemand, c'est la «période de la traduction» (*übersetzende Periode*); puis avec Wolff c'est la période de la naturalisation de la terminologie philosophique (*verdeutschende Periode*) au cours de laquelle toute la science est repensée dans le moule de la langue allemande. Kant enfin, a bouleversé et renouvelé non seulement la substance mais la terminologie de la philosophie. Cela explique, selon Fülleborn, l'attitude critique courante, Reinhold en fournit un exemple, qui consiste à ne pas utiliser de mot qui n'ait été soumis à une anatomie grammaticale et philosophique, ce qui permet souvent de résoudre les problèmes et les questions de méthode à travers l'analyse et la définition lexicale. Mais outre ce problème interne de la philosophie, il se pose dès lors le problème du rapport entre la philosophie et le sens commun, le langage commun : est-il légitime de séparer la philosophie

pour les philosophes de la philosophie pour le public? Le discours sur les principes et les fondements est-il possible sans un langage technique?

Ce n'est pas un hasard si en posant en ces termes le problème du statut de la philosophie, Fülleborn fait appel à Reinhold. Il voyait juste, et même au-delà de ce qu'on pouvait prévoir en 1794 au moment où il écrivait son essai. En effet, le langage de la philosophie, et plus précisément la critique de la philosophie à travers sa terminologie, constitue un thème certes présent dans les écrits de Reinhold dès les années 1790, mais c'est par la suite qu'il deviendra de plus en plus important dans ses œuvres pour devenir presque obsessionnel et constituer son unique clef d'interprétation des derniers développements de la philosophie en Allemagne. Les considérations sur la scission entre le langage philosophique et le langage commun, ou au contraire sur leur amalgame inconscient et acritique, qui constituent les deux risques opposés auxquels sont exposés les «Philosophen von Profession» (Reinhold, 1820 : 17-35), ne forment qu'un aspect de la critique linguistique caractéristique de la façon dont ce transfuge de l'orthodoxie kantienne pratiquait la philosophie.

L'histoire de la philosophie n'a vu en Karl Leonhard Reinhold qu'un vulgarisateur de Kant, un intermédiaire entre Kant et l'idéalisme allemand. Ce n'est que récemment que Cloeren l'a présenté en partant de la critique du langage. Celle-ci est en effet pour lui plus qu'une simple technique d'analyse à laquelle on peut éventuellement faire recours. Il s'agit au contraire d'un élément essentiel de son programme qui vise à conférer à la philosophie un statut scientifique. On retrouvera ce thème tout au long de son parcours philosophique, par ailleurs aussi diversifié qu'inconstant : après une première phase kantienne qui lui a valu d'être consacré comme premier exégète de Kant, Reinhold est en effet passé à une phase fichtéenne, pour faire ensuite profession de réalisme et dans une phase finale développer une critique de l'idéalisme et des nouvelles philosophies de la subjectivité.

Reinhold exerce la critique linguistique comme méthode de la philosophie tout d'abord contre les philosophes populaires : ceux-ci insistent trop à son avis sur le caractère arbitraire des signes et donc sur l'arbitraire des définitions, perdant ainsi de vue la tâche fondamentale du philosophe qui est justement de définir les concepts (cf. par exemple Reinhold, 1791 : 88-95). Il examine ensuite les prolongements idéalistes du kantisme. Mais sa critique a aussi une fonction positive, et Reinhold se sert en effet de sa théorie de la langue comme pilier de ses positions philosophiques. Il énonce les bases de cette théorie en 1794, à une époque où il adhère encore sans réserve aux thèses de la philosophie transcendantale,

dans un article («Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft») rédigé en réponse à diverses attaques dont il avait été la cible. La pensée dans sa fonction synthétique, explique-t-il, sert à élaborer le plus nettement possible les objets pour en faire des représentations concrètes et individualisées. La fonction analytique de la pensée sert au contraire à décomposer les représentations en leurs éléments constitutifs et à les recomposer en représentations abstraites. Cette opération analytique est le raisonnement, et les représentations abstraites (ce que Reinhold appelle les pensées logiques) sont les significations des mots que la raison tire des représentations du premier degré (les représentations concrètes des objets). Cette fonction analytique de la pensée nécessite une langue. Les mots peuvent être les signes d'idées, de sentiments et intuitions, et même des objets externes mais uniquement à travers la pensée. Ils ne désignent que ce qui devient objet de la pensée et uniquement par l'intermédiaire d'une pensée abstraite. Celle-ci

«ne se produit, à partir d'une représentation concrète préexistante, qu'au moyen de la raison réflexive, et ce n'est que si elle est mise directement en rapport avec une représentation concrète qu'elle peut à son tour devenir concrète [...]. Tout mot se réfère donc toujours en premier lieu et immédiatement à une pensée logique et comme cette pensée est la signification (*Bedeutung*) originelle et propre du mot, ce n'est qu'à travers le mot qu'elle peut se fixer dans la conscience, et peut être rendue apte à l'exercice du raisonnement et à l'analyse ultérieure.» (Reinhold, 1794 : 30-31).

La réflexion consciente tire au fur et à mesure les pensées abstraites de la synthèse, et au cours de ce procédé analytique l'imagination (*Phantasie*) a pour fonction de conserver les contenus concrets. Mais elle est par ailleurs une source d'erreur car elle peut offrir à la réflexion un matériel non pertinent. Dans ce cas même le respect le plus strict des formes logiques de la pensée ne peut garantir contre l'erreur. Il est donc essentiel de prendre conscience de la nature déjà abstraite des termes de la réflexion avant de procéder à toute abstraction ultérieure.

«La signification abstraite d'un mot doit être fixée au préalable comme telle, pour qu'on puisse l'élever au rang de pensée distincte à travers l'analyse ultérieure de son contenu. Si l'imagination avant cette analyse a inséré dans cette pensée abstraite à analyser [...] des déterminations qui ne proviennent ni de l'expérience réelle, ni des conditions transcendantales de cette dernière [...], le contenu de la pensée sera erroné et une simple analyse ne réussira jamais à le rectifier.» (*ibid.*, 33-34).

La proposition qui exprime le contenu en question et qui attribue à l'objet une caractéristique impropre, sera alors acceptée comme une proposition vraie, et en tant que telle elle sera utilisée dans un jugement. L'imagination a dans ce procédé le rôle de faculté auxiliaire qui relie la raison aux contenus empiriques de l'expérience (*ibid.*, 30); elle opère

selon des lois qui lui sont propres, différentes de celles de la raison. Son principe de base est l'association qu'elle applique d'autant plus librement qu'elle n'est pas limitée par des critères de clarté pour ce qui concerne l'objet de l'intuition (*ibid.*, 37-38).

Il ne suffit donc pas d'exercer un contrôle sur la structure logique du raisonnement : il faut soumettre à un examen continu la signification des mots, leur congruence avec les représentations synthétiques du premier degré, et rendre compte de façon critique des glissements de signification. Et cela d'autant plus lorsque le niveau d'abstraction est élevé, de même que l'est, par conséquent, le danger d'une mystification de la part de l'imagination. C'est le cas du langage philosophique qui, pour décrire la réalité intérieure et saisir les lois et les principes transcendants, est contraint d'utiliser le langage humain dont toutes les significations primitives tirent leur origine de l'expérience externe. D'où la nécessité d'épurer la langue commune à travers la réflexion pour la rendre plus adaptée à des fins transcendantales.

Cette doctrine sémantique recèle en fait sous une nouvelle terminologie philosophique la théorie psychologique du double code des représentations : les représentations du premier degré, produites par la sensibilité (intitulées "intuitions" dans la terminologie kantienne), et les représentations du second degré, produites par la réélaboration intellectuelle des premières, en d'autres termes les représentations abstraites. La légitimité d'une telle interprétation de la sémantique de Reinhold trouve sa confirmation dans la suite de son argumentation, et en particulier dans sa distinction entre les significations claires (*klar*) et les significations distinctes (*deutlich*). Pour qu'une signification soit claire il faut que la représentation abstraite se réfère immédiatement à la représentation concrète (en d'autres termes que la pensée se réfère immédiatement à une intuition); si au contraire elle se réfère à d'autres représentations abstraites, elle peut certes être distincte mais il lui manquera inévitablement la clarté de l'intuition correspondante (*ibid.*, 30-31). En d'autres termes, la clarté des concepts et des significations dépend en dernier recours de la nature intuitive de leurs contenus.

Ce qui intéresse en fait Reinhold sur ce point, ce n'est pas d'élaborer une théorie sémantique en tant que telle, mais de jeter les bases théoriques d'une critique du langage. Comme nous l'avons dit, cela constitue un fil conducteur de toutes ses œuvres et de toutes les phases de sa pensée. La critique du langage n'est pas en elle-même une position théorique abstraite : Reinhold vise une réforme du langage philosophique allemand de son époque. On comprend donc que cet objectif prenne une

importance de plus en plus grande dans ses œuvres, au fur et à mesure qu'à la révolution épistémologique représenté par le kantisme par rapport à la philosophie de l'*Aufklärung* s'ajoutait progressivement une autre révolution plus radicale encore, celle de l'idéalisme par rapport à Kant. De cette dernière révolution résultait une véritable « Babel philosophique », ainsi que l'avait baptisée Friedrich Schlegel; de nombreux philosophes, outre Reinhold et Schlegel lui-même, la ressentaient comme telle et la déploraient. Que ce soit au niveau de ses motivations générales théoriques (le risque d'une prolifération non contrôlée de termes privés de contenus intuitifs) qu'au niveau de ses conséquences spécifiques (les risques de substantialiser des entités abstraites), la critique de Reinhold a derrière elle toute une tradition bien assurée, constituée par les innombrables exemples de la critique contre l'abus des mots dans la philosophie des Lumières. S'y ajoute dans l'essai de Reinhold de 1794, situé donc dans la phase encore toute kantienne de son parcours intellectuel, le souci d'insérer dans la liste des abus à bannir, l'éventuelle substantialisation des formes transcendantales (l'espace, le temps et les catégories). Le risque à éviter est celui de prendre pour des éléments de la représentation concrète, des éléments qui ne sont au contraire que « les effets nécessaires du pouvoir transcendantal de l'âme qui, avec le matériel empirique, fait naître les représentations concrètes » (*ibid.*, 39). Ce ne sont pas seulement les concepts abstraits, c'est-à-dire ceux que l'intellect obtient de son élaboration des données perceptives, qui peuvent faire l'objet de substantialisation, provoquant ambiguïté et erreurs : derrière ce danger déjà signalé par la philosophie des Lumières (celui de prendre pour des choses concrètes les créations de l'esprit), se profile un nouvel écueil pour la *philosophierende Vernunft*, celui de substantialiser les formes transcendantales elles-mêmes (prendre pour des choses les structures de l'esprit).

Quelques années plus tard, après la phase fichtéenne, alors qu'il se rapproche des positions du réalisme métaphysique, Reinhold utilise toujours la même théorie du langage, c'est-à-dire qu'il considère le langage comme un dispositif analytique qui constitue consciemment une unité de pensée sur la base d'une activité antérieure de synthèse constitutive des objets. Entre temps il a subi l'influence des théories de Jacobi sur les limites de la science et son intérêt pour le thème de la médiation linguistique s'en est trouvé renforcé. Dans une lettre à l'un des partisans du réalisme métaphysique, Christoph Gottfried Bardili, Reinhold réaffirme la distinction entre le concept et le mot; le concept est une marque immédiate de l'objet, le mot en est une marque de second degré :

« Pour être fixée en tant que concept, une notion a besoin d'un signe particulier qui la caractérise comme concept, ce signe doit être différent du signe [...] de la chose (*Sachzeichen*), c'est le mot ou signe linguistique (*Sprachzeichen*). Le signe de la chose

réside dans le concept lui-même et marque immédiatement l'objet, le mot est extérieur au concept, il marque immédiatement le concept et ce n'est que par l'intermédiaire de celui-ci qu'il marque aussi l'objet.» (Reinhold, in Bardili-Reinhold, 1804 : 174).

Rien de nouveau jusqu'ici : il s'agit d'un thème ancien de la tradition "aristotélécienne" en sémantique. Mais Reinhold en tire des conséquences intéressantes pour ce qui concerne la méthode de la philosophie. Le *Sprachzeichen* est le signe par l'intermédiaire duquel nous prenons conscience du concept. La logique est donc indissolublement liée à l'usage des signes linguistiques, c'est le lieu des actes de nommer, parler, discuter (*ibid.*, 175). Ces observations permettent à Reinhold d'opposer à son interlocuteur l'impossibilité pour la philosophie de saisir la pensée dans sa condition originelle, du moins si l'on entend par philosophie «l'usage de la raison qui se communique et dans la mesure où elle se communique à travers les mots et les concepts». La vérité du savoir philosophique, écrit Reinhold (*ibid.*, 183), «est comprise entre le mot et le concept».

Reinhold revient sur ce thème à chaque étape de son parcours philosophique tourmenté, pour s'en occuper presque exclusivement dans la dernière phase de son activité. De sorte que le philosophe kantien Wilhelm Traugott Krug (1827) a pu dans son dictionnaire philosophique liquider le personnage par un lapidaire : «... enfin il se perdit dans les recherches linguistiques». Utiliser la critique du langage pour démasquer le jeu des Ménéchmes, les deux frères jumeaux de la comédie de Plaute qui avaient inspiré à Jacobi une comparaison avec la pensée et le langage, telle est la tâche que se donnait Reinhold, tant au niveau de la théorie qu'au niveau du débat philosophique de son époque.

«Vais-je le dire, vais-je enfin pouvoir dire à haute voix, que l'histoire de la philosophie m'apparaît de plus en plus comme un drame en cours où la Raison et la Langue jouent le rôle des Ménéchmes?»

Cet étrange drame, a-t-il une catastrophe, une issue; ou ne s'agit-il que d'épisodes qui viennent continuellement se succéder les uns aux autres?» (Jacobi, 1791 : 251-252).

Même après Kant, ajoute Reinhold en guise de commentaire à ce passage de Jacobi, la comédie des équivoques n'est pas finie.

«Les Ménéchmes ont continué à jouer, ils récitent un drame laborieux qui aujourd'hui n'a déjà presque plus de spectateurs et qui va devenir de plus en plus ennuyeux, de plus en plus incompréhensible et insensé. L'un des protagonistes, le Langage, ne joue son rôle occulté que derrière les coulisses, tandis que la Raison apparaît sur la scène chaque fois dans un costume différent, sans que personne de ceux qui continuent à critiquer, à déduire, à construire, à démontrer et à recritiquer uniquement pour leur propre usage, ne réussisse jamais une bonne fois pour toutes à déloger et à amener sur la scène le vrai responsable de l'antique confusion et de tous les équivoques.» (Reinhold, 1812 : VI).

«L'antique confusion» est engendrée par l'inconstance et l'ambiguïté de l'usage linguistique, qui fait que «les mots qui devraient servir la pensée, la dominant, et entraînent la raison dans la versatilité et la servitude propres à son instrument, la langue» (*ibid.*). Cependant Reinhold ne souscrit pas aux conclusions fidéistes de Jacobi. Aucune foi ne peut se passer de la critique du langage dont le but est de démystifier la détermination arbitraire des usages techniques et l'indétermination vide des usages vulgaires de la langue qui tentent de se faire passer pour des usages universels.

Reinhold réaffirme encore sa théorie de la double représentation, dans l'intuition et dans la pensée, comme base de sa thèse fondamentale sur l'inséparabilité de la pensée et du langage.

«Si l'on pense que les mots sont indispensables, non seulement à la communication de la pensée mais aussi à sa naissance et à son existence même dans la conscience de l'homme; que la représentation [...] que l'on appelle pensée advient au moyen des mots, dans la même mesure que la représentation [...] que l'on appelle intuition advient au moyen des images; que la pensée ne peut donc être dans la conscience de l'homme qu'une représentation au moyen de signes adéquats (dénommer, parler, argumenter), de même que l'intuition ne peut être dans la conscience qu'une représentation au moyen des images adéquates (créer, reproduire, anticiper des images); si l'on réfléchit à tout cela, le lien de dépendance entre la pensée et le langage apparaît clair et évident.» (Reinhold, 1812 : 1-2).

Les difficultés commencent avec l'enquête sur la différence entre l'acte de penser et l'acte de parler, car l'un ne peut être connu sans l'autre. Quand on les isole on obtient d'une part une pensée (*Gedanke*) qui n'est pas en tant que telle un son articulé, et de l'autre le son articulé qui en tant que tel n'est pas une pensée. Mais si par ailleurs on les prend ensemble dans leur union, on se rend compte que le son articulé devient signe de la pensée, son linguistique, mot (*ein Gedankenzeichen, ein sprechender Laut, ein Wort*), grâce à la pensée, et qu'une pensée ne devient une pensée qui exprime la conscience, une représentation pensée ou une pensée représentée, que grâce au son articulé. En somme la pensée et le mot non seulement se présupposent l'un l'autre, mais ils ne deviennent ce qu'ils sont que dans leur alliance. Leur différence se perd dans cette interpénétration, de même que la différence entre les gaz qui composent l'atmosphère disparaît dans l'air. Mais contrairement aux chimistes qui ont réussi à isoler les différents gaz atmosphériques, les philosophes n'ont pas encore de méthode qui leur permette d'isoler la pensée du langage (*ibid.*, 3).

L'interpénétration du langage et de la pensée est un préalable de l'usage linguistique : c'est pourquoi l'analyse doit se concentrer sur ce

dernier. Mais si la pratique linguistique met en évidence l'union de la pensée et du langage, elle révèle aussi les tensions de ce rapport. Les automatismes verbaux, par exemple, qui prévalent largement tant dans la langue commune que dans le jargon des sectes philosophiques, sont un élément de déséquilibre et une preuve de l'asservissement de la pensée à l'habitude; ils empêchent à la pensée de devenir véritablement une parole, alors que la domination de la pensée sur l'habitude est la condition d'une pensée réelle, au-delà de l'apparence, et d'un usage linguistique universel, c'est-à-dire dégagé des usages stéréotypés (*ibid.*, 5-7).

Tout cela s'applique en particulier à la métaphysique et à la philosophie spéculative qui manipulent des concepts privés d'intuitions avec des mots privés d'images, d'où l'incertitude des significations verbales. Au moment même où, comme l'observe Reinhold, à partir de la *Critique de la Raison pure* la philosophie allemande s'interroge sur la possibilité d'une métaphysique comme science, les rapports entre la pensée et la parole, entre l'usage linguistique et la réflexion philosophique sont négligés. Depuis Platon et Aristote la philosophie n'avait jamais été aussi productive qu'en Allemagne après Kant, et cependant personne ne s'occupait des rapports entre pensée et langage, ni des pratiques linguistiques des philosophes! Personne, sauf Jacobi, n'a relevé l'absence d'une terminologie cohérente dans la philosophie spéculative, l'ambiguïté des termes essentiels, la variété et la multiplicité des usages; les terminologies se sont au contraire encore multipliées (*ibid.*, 8-11). Après Kant, l'imbrication entre la logique et la métaphysique a introduit dans la logique les contenus les plus divers et les formes de la pensée se sont multipliées à loisir; la synonymie domine même dans la science de la logique qui pourtant avait eu une histoire stable et cohérente depuis Aristote. Kant lui-même n'est-il pas responsable de cette confusion de la terminologie philosophique, lui qui a élevé certains concepts au rang de catégories sans aucune clarification terminologique (*ibid.*, 11-17, 31; cf. 1816 : 112-121). La spéculation sur le transcendantal, écrivait Reinhold à Bardili dès 1800 (Reinhold-Bardili, 1804 : 115), se dissout quand on la soumet à la critique linguistique.

La critique du langage philosophique devra repartir d'une clarification préliminaire des phénomènes de la synonymie et de l'homonymie. C'est la motivation qui a inspiré à Reinhold la *Synonymik*, une œuvre ironiquement présentée par un de ses contemporains comme un « projet de paix perpétuelle » entre les philosophes allemands (Bachmann, 1814 : 7). La plus grande partie de cet ouvrage est formée par une « table des relations de parenté pour les plus importantes familles de mots de sens apparenté ainsi que les concepts du même nom » (« *Verwandtschaftstafel der vor-*

nehmsten Familien sinuverwandter Wörter und gleichnamiger Begriffe», p. 41-320) : il s'agit en fait d'une encyclopédie systématique de la terminologie philosophique rangée par « familles » de noms.

Quatre ans plus tard, un bilan dressé sur les derniers développements de la philosophie allemande fournit à Reinhold un nouveau prétexte pour s'interroger sur le plus grave des problèmes restés sans réponse de la doctrine de Kant : le problème des rapports entre la sensibilité et l'intellect. C'est là que le langage joue son rôle constitutif, méconnu par Kant et ses contemporains, à l'exception toutefois de l'auteur de la *Métacritique* (l'examen de cette œuvre fait l'objet d'un appendice : Reinhold, 1816 : 203-211). Pour avoir ignoré le rôle de la langue, la « raison philosophante » a été amenée à se mesurer en vain avec le problème des rapports entre la sensibilité et l'intellect. Ce problème que Kant lui-même n'a pas pu résoudre, a produit après lui une génération de contemplateurs de l'absolu et de contemplateurs de la conscience, dont les déductions, constructions, expositions et explications ignorent totalement la médiation linguistique. Dans la philosophie post-kantienne, où abondent les tentatives d'élaboration des nouveaux systèmes cognitifs, le langage est cependant considéré tout au plus comme un simple moyen pour exprimer des pensées déjà formées, pour mémoriser des données, pour confronter des pensées, ou pour les communiquer, mais jamais il n'est envisagé comme une condition profonde et essentielle de toute représentation dans la pensée, ni comme élément intrinsèque de la faculté même de connaître de l'homme (*ibid.*, 3). Et pourtant le langage est constitutif des rapports entre la sensibilité et l'intellect : séparées arbitrairement dans la philosophie de Kant, ces deux fonctions sont au contraire unifiées par la langue qui participe des deux. La langue appartient au domaine de la sensibilité en raison de la matière des sons articulés et des caractères de l'écriture, mais aussi en raison de son contenu iconique dû aux « multiples et incontournables images (*Bilder*) qui sont associées de façon inséparable » aux mots qui désignent les données de l'expérience externe, et aux images grâce auxquelles on désigne dans le sens figuré les objets de l'expérience interne. Elle appartient d'autre part à l'intellect, ou comme le dit Reinhold, à la faculté de pensée (*Denkvermögen*), en raison de l'articulation des concepts en mots, des jugements en propositions, des syllogismes en chaîne de propositions, mais aussi parce que l'intellect est déjà en action dans l'articulation de la voix, ce dispositif grâce auquel l'association de la voix et de l'image engendre le concept (*ibid.*, 4-6).

Le rôle exercé par la langue est donc plus que de simple médiation extrinsèque entre des facultés distinctes : il implique au contraire une totale interpénétration entre les facultés et c'est d'ailleurs ce qui fait la

spécificité de la faculté cognitive de l'homme. Toute représentation intellectuelle est, du fait même qu'elle est intellectuelle, linguistique ou discursive (« *ein sprechendes (discursives) Vorstellen* »). La terminologie philosophique allemande, avec des noms comme *Denklehre*, *Verstandeslehre*, *Vernunftlehre*, souligne plus la séparation que l'unité entre pensée et parole, elle semble indiquer « la dépendance du mot par rapport à la pensée, plus que la dépendance de la pensée par rapport au mot », elle trahit donc la juste inspiration des Grecs qui avec les termes de *logique* et *dialectique* entendaient au contraire souligner l'unité des deux termes (Reinhold, 1816 : 72; sur la terminologie allemande, cf. aussi 132-202).

Nous avons traduit par « représentation intellectuelle », l'expression allemande « *denkendes Vorstellen* », sous laquelle Reinhold désigne à vrai dire quelque chose de différent par rapport à la pensée logique en tant que telle : elle désigne une opération complexe qui revient à penser par des concepts, bien sûr, mais qui ne se résume pas à cela car l'opération implique l'action des *Gefühle des Denkbaren*, c'est-à-dire le sentiment indifférencié d'une organisation des contenus mentaux que seul le langage permet de réaliser. C'est justement avec l'apprentissage du langage et la communication que cette organisation commence à se réaliser. Elle commence par la formation du sens de l'identité personnelle qui transcende l'immédiateté corporelle. L'enfant qui s'identifie d'abord avec le nom par lequel on l'appelle et avec lequel il est désigné aux autres, apprend des interlocuteurs l'usage du pronom « je »; à partir du moment où il commence à le référer à sa propre personne, il se développe en lui un *denkendes Vorstellen* qu'il ressent comme étant spécifiquement sien. Le langage n'est pas un élément simplement concomitant, c'est au contraire une sorte d'*a priori*, une condition de la formation de la conscience, il n'est nullement accidentel ni arbitraire, mais profondément enraciné dans la sensibilité. Il s'agit là exclusivement du langage verbal qui ne peut être substitué par aucun autre système sémiotique, même par ceux qui sont les plus iconiques, comme les images, les gestes et les systèmes de communication gestuelle de sourds-muets. Comme les sons inarticulés, tous ces types de signes sont privés du pouvoir que seul le mot possède, de présenter non pas des récurrences empiriques particulières des données, mais les éléments pensables (Reinhold, 1816 : 71-85; cf. 212-226).

Dans son manuel de logique, une œuvre posthume publiée en 1827, Reinhold considère la linguistique comme une partie de la logique, suivant là un schéma courant du système des sciences de l'époque. Mais l'aspect remarquable de ce traité des rapports entre la logique et le langage (où Reinhold résume entre autres les thèses de son œuvre de 1816)

est la distinction entre les formes logiques et les formes grammaticales (et donc au sens large, linguistiques) et l'affirmation de la relative indépendance des secondes par rapport aux premières. Le langage appartient à la logique dans la mesure où les représentations objectivées en des mots contiennent un élément universel qui persiste malgré les modifications que la représentation subit à chaque cas d'usage.

« L'expression grammaticale concerne [...] notre science [la logique] en tant qu'elle est le moyen nécessaire de l'objectivité de la pensée : elle trouve dans la signification des mots les matériaux de la pensée (*Gedankenstoff*), auxquels elle imprime ses formes. » (Reinhold, 1827 : 61).

Il existe un « lien incontestable et incontesté entre la logique et le langage », avait-il écrit dans sa « Critique de la logique du point de vue du langage », publiée plus de vingt ans auparavant (Reinhold, 1806 : V). On ne peut remettre en question le fait que la pensée est conditionnée par la langue, que représenter (*Vorstellen*) est pour nous une façon de dénommer (*Benennen*). Ce qui fait que toutes nos pensées sont des significations (*Bedeutungen*) de mots,

« et que tout ce que nous devons non seulement deviner, percevoir, sentir, pressentir ou imaginer, mais vraiment penser de manière appropriée, doit être en correspondance exprimé, et ce non seulement en vue de la communication avec les autres, mais pour notre propre conscience et en elle-même ».

Nous ne connaissons de façon claire les lois et les formes de la pensée que dans la mesure où à travers la langue nous réussissons non seulement à les indiquer superficiellement, mais à les désigner de façon appropriée, à les dénommer réellement; l'ensemble des connaissances qui constitue le contenu même de la logique « peut consister uniquement dans les significations déterminées des mots et des formules, à travers lesquels ces lois et ces formes sont exprimées par notre conscience » (*ibid.*, VI-VII). La logique doit donc faire référence à la forme linguistique tout comme au contenu. Mais il y a en outre — et cela émerge surtout dans le texte de 1827 — une autonomie substantielle de la langue par rapport à la logique. La représentation grammaticale peut en effet se soustraire au rapport avec la représentation logique et servir aussi à l'expression de ce qui n'est pas pensable (*Undenkbar*). En ce sens, tout ce qui peut être représenté à travers la langue ne peut pas toujours être représenté selon la logique; et ce n'est qu'à travers la langue que le non-pensable se pose non pas comme une simple négation du pensable mais comme quelque chose de positif. Le rapport entre la logique et le langage n'est pas un rapport symétrique, car la forme logique peut s'exprimer selon diverses modalités à travers des formes grammaticales différentes. En effet, dans le chapitre que Reinhold consacre aux fondements logiques des catégo-

ries grammaticales (Reinhold, 1827 : 100-108), nombreuses sont les réserves sur la possibilité d'établir des rapports de correspondance biunivoque entre formes logiques et formes linguistiques; Reinhold insiste au contraire sur la variété des moyens que les langues évoluées utilisent pour la représentation de la pensée, et exprime son scepticisme quant à la nécessité des modes selon lesquels la forme logique s'exprime en formes grammaticales.

3. THÉORIE DU LANGAGE ET RÉFORME DU SAVOIR PHILOSOPHIQUE CHEZ BENEKE

Les recherches sur la portée de la médiation linguistique, sur sa nécessité et ses limites, qui constituent dans les écrits de Reinhold ce qu'on pourrait appeler une "théorie critique" du langage, ramènent toujours leur auteur à affronter le problème pratique de la réforme du langage philosophique allemand qui se pose avec une urgence particulière depuis Kant. Mais Reinhold n'était pas seul sur cette voie : un autre philosophe que nous avons déjà cité, Friedrich Eduard Beneke, faisait lui aussi remonter à Kant le moment où la philosophie allemande avait commencé à parler une langue différente de celle des autres pays européens.

La naissance de cette spécificité philosophique allemande et de la diversité de langage qui l'accompagne est d'ailleurs ressentie diversement d'un côté et de l'autre du Rhin. La résistance à la réception de l'œuvre de Kant, manifeste en France entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle, a fait l'objet d'une recherche solidement documentée (Azouvi & Bourel, 1991), où dans un chapitre intitulé «Kant est-il traduisible?» les auteurs montrent entre autres qu'une grande part de l'hostilité des membres de l'Institut envers la diffusion des idées kantienne était due, plus qu'aux contenus eux-mêmes de la philosophie kantienne, à la difficulté de rendre en français une doctrine où s'était opérée la mise au point de l'allemand philosophique. «Avec le cas de Kant, surgit [...] un problème qui n'avait pas à être posé jusqu'alors : celui de rendre une "philosophie nationale" dans la langue d'une autre "nation"» (Azouvi & Bourel, 1991 : 161). A l'opposé, Jacob Friedrich Fries, l'un des philosophes les plus engagés pour une révision psychologue de la doctrine kantienne, retraçant la mission de l'historien de la philosophie dans l'introduction de sa *Geschichte der Philosophie*, se lamentait de ce que le français philosophique, cette langue formée par l'école de Descartes puis de l'empirisme, ne réussisse pas à naturaliser la philosophie allemande en France : Villers et Degérando, qui connaissent la philosophie alle-

mande en allemand, «parlent cependant en empirisme français» («*sprechen doch im französischen Empirismus*») quand ils essaient de la traduire pour leurs concitoyens. En somme, il n'est jamais possible de parler en français de sujets comme le transcendantal ou la morale pure (Fries, 1837 : 16-17).

Mais contrairement à Fries, Beneke ressent cette spécificité allemande comme un inconvénient et non pas comme un privilège. Lors du cinquantième de la première édition de la *Critique de la Raison pure* (1781), il dresse un bilan de la philosophie en Allemagne et trace un programme pour le futur (Beneke, 1832). Tenu en marge du monde académique en raison de ses critiques sur la philosophie systématique, et en raison du prétendu épicurisme de sa doctrine morale, il est particulièrement sensible aux caractéristiques spécifiques de la philosophie académique de son pays. Le point de départ de son œuvre est en effet une constatation de l'état d'isolement de la philosophie allemande dans le cadre du débat européen, situation qu'il attribue à la domination des doctrines de Kant et des «philosophèmes» (*Philosopheme*) qui en sont dérivés.

Cet isolement contraste avec la coopération philosophique internationale, la circulation des idées qui caractérise la nouvelle culture écossaise, française et italienne qui apparaissent à Beneke comme le lieu où se renouvelle la tradition d'échanges et de cosmopolitisme intellectuel de la grande époque des Lumières. Dans les années où il écrit ses œuvres principales, la philosophie européenne, à l'exclusion de la philosophie allemande, collabore en effet de concert à une grande opération éclectique. En France et en Italie il s'agissait de reconverter les techniques d'analyse élaborées par les Idéologues : ces techniques étaient appliquées à la construction d'une "philosophie modérée", comme on aimait alors à répéter. L'analyse des idées se traduisait en un programme de psychologie introspective qui avait choisi comme objet épistémologique la notion de sens commun élaborée par les philosophes écossais. Les auteurs cités par Beneke comme les plus représentatifs de la philosophie européenne, Laromiguière, Cousin, Bonstetten, Jouffroy, Galluppi, Romagnosi, Dugald Stewart, Abercrombie, parlaient bien en ce sens un langage commun. Les Allemands, expose Beneke, opposent à cette culture européenne la philosophie spéculative qu'ils considèrent comme «le véritable esprit philosophique» et de la part adverse ils ne reçoivent en échange que l'appellatif de *Schwärmer* (Beneke, 1832 : 7-11). En réalité, l'Allemagne n'avait pas été aussi imperméable à la philosophie du sens commun : depuis que Hamann avait manifesté son admiration pour Thomas Reid, elle avait pénétré dans la culture allemande par de multiples canaux et avait influencé la formation du criticisme lui-même (Kuehn, 1987). Il

est vrai cependant que même dans la diffusion de la philosophie du sens commun dans la première moitié du XIX^e siècle on retrouve une spécificité allemande. Comme l'a très justement observé Lewis White Beck dans son introduction au livre de Kuehn (1987 : X), le sens commun est une sorte de parapluie qui peut recouvrir beaucoup de choses : pour les rationalistes il s'identifie à la raison, pour les naturalistes à l'instinct, et pour les sceptiques il s'agit d'un antidote à la spéculation. Les réalistes pour leur part y voient une réfutation de l'idéalisme. C'est ainsi que tandis qu'en Europe les philosophies du sens commun dominent la philosophie officielle, surtout dans leur nouvelle version éclectique, et qu'elles recueillent un large consensus parmi l'opinion publique cultivée, elles deviennent en Allemagne un instrument d'opposition contre la domination de l'idéalisme dans les milieux académiques.

Mais ce que ni Reinhold, ni Beneke, ni les membres de l'Institut ne pouvaient prévoir, c'est que le jargon de la *Schwärmerei* que l'on imputait aux philosophes allemands se serait bientôt introduit dans toute la culture européenne, et que la terminologie philosophique internationale en resterait marquée pour toujours. Peut-être en aurait-on pu saisir les signes dans le spiritualisme de Cousin et dans la lecture "biranisante" qu'il donnait de la philosophie de Kant ? Mais Beneke ne voit dans le panorama philosophique européen que la mutation de la philosophie en science positive, et même en une science spécifique, la psychologie, ainsi que son application à la morale, la politique et le droit. Tel est le programme qu'il propose alors d'étendre à la philosophie allemande. L'isolement international, observe-t-il, est manifeste jusque dans le marché de l'édition, où depuis vingt ans les traductions et les compte-rendus d'ouvrages étrangers sont devenus de plus en plus rares. Le remède est dans la redéfinition des tâches et fonctions de la recherche philosophique. Ce n'est pas par hasard, remarque-t-il, qu'en Allemagne ce sont justement les deux catégories de professionnels qui plus que les autres auraient besoin de philosophie, les scientifiques et les hommes d'affaires, qui s'en sont au contraire éloignés. « En effet », s'interroge-t-il, « n'est-ce pas l'une des conditions essentielles de toute philosophie que de donner forme et représentations de façon claire à ce que la nature et la vie nous offrent de façon incertaine, confuse et obscure ? » (Beneke, 1832 : 9).

C'est en particulier la *Wissenschaftslehre* de Fichte qui est mise ici au banc des accusés pour avoir développé la tendance de la philosophie kantienne qui porte à la fondation purement subjective de la réalité, mais aussi la philosophie de la nature de Schelling et de ses adeptes qui sous l'apparence d'une objectivité retrouvée « emploient, sans autre forme de vérification ni de délimitation, ce qui est subjectif (*das Subjective*)

comme critère [...] de ce qui est objectif (*des Objectiven*) » (*ibid.*, 39). Le langage philosophique devient ainsi une parodie du langage scientifique.

« Les analogies, les images ont partout valeur de prédicats scientifiques; la combinaison artificieuse des choses les plus distantes et les plus hétéroclites supplante le jugement rigoureux et il s'en faut de peu qu'elle ne soit reconnue comme la seule forme constitutive de toutes les sciences. » (Beneke, 1832 : 64).

La recherche positive peut à l'occasion se servir d'instruments intellectuels tels que les rapprochements fructueux, les analogies entre des choses hétéroclites, mais une philosophie qui érigerait ces instruments accessoires en méthode perdrait tout contact avec les sciences pour devenir un simple « jeu conceptuel » (*ibid.*, 64). La prétention de construire une philosophie *a priori* constitue une régression vers l'enfance des sciences (*ibid.*, 66). Et comme « à la pensée avec laquelle on ne pense rien ne correspond tout au plus qu'un mot avec lequel on ne dit rien » (*ibid.*, 76), la philosophie comme théorie du suprasensible est contrainte à se créer son propre jargon, différent du langage commun qui réfléchit notre connaissance du monde.

Et pourtant Kant n'avait pour sa part jamais perdu de vue les données de la conscience immédiate, alors que les systèmes qui lui sont postérieurs s'en détournent totalement et réduisent la richesse et la variété de ce qui nous est offert par l'expérience interne et externe à la vaine unité d'un principe pur. « Ces constructions ne reflètent en rien les processus réels à travers lesquels se développent l'esprit humain et la nature » (*ibid.*, 46).

Le point de départ de toute philosophie qui se veut scientifique est au contraire selon Beneke la conscience immédiate; celle-ci est le matériel sur lequel s'exerce aussi bien l'analyse que la synthèse qui constituent ensemble la méthode de la philosophie comme science.

« Les concepts que nous utilisons dans la vie quotidienne de façon occasionnelle et non coordonnée, doivent être exposés par la philosophie à l'intérieur d'un cadre articulé et complet. Les jugements et les opinions métaphysiques, esthétiques, moraux qui se présentent à notre conscience de manière fragmentaire, sous une forme parfois plus générale, parfois plus particulière, parfois simple et immédiate, parfois plus complexe et appliquée, doivent être reliés entre eux en une totalité systématique, rigoureusement ordonnée selon des rapports de subordination et de dérivation. La synthèse a pour mission de construire les systèmes à partir des matériaux cognitifs dérivés de l'expérience commune ou de l'analyse. » (*ibid.*, 52).

Analyse et synthèse sont donc deux aspects d'une seule méthode qui s'applique aux données de la conscience immédiate. Ce que celle-ci nous donne comme « complexité confuse et obscure » doit simplement être décomposé et recomposé, systématisé de façon scientifique (*ibid.*, 52).

La philosophie qui prend comme objet épistémologique l'expérience intérieure (et devient donc psychologie) est réintégrée dans le système des sciences au même titre que les sciences de la nature dont l'objet d'étude est l'expérience extérieure. Ses principes jouiront du même degré de certitude et de ce caractère définitif mais révoquant, propre à toute science perfectible. C'est une philosophie qui ne parle pas du suprasensible mais qui n'exclut pas pour autant de son terrain de recherche l'observation et l'étude des modes sous lesquels la foi en le suprasensible peut se manifester dans la conscience. En tant que philosophie de la religion, par exemple, la philosophie scientifique ne s'occupera pas des objets de la religion mais de la conscience religieuse telle qu'elle se forme indépendamment de la philosophie. Cette reconversion s'étendra aussi à l'histoire de la philosophie. La nouvelle philosophie devra en effet observer face à sa propre histoire la même attitude analytique et synthétique qu'elle adopte face aux manifestations de la conscience commune, et dégager les éléments objectifs enchevêtrés dans des créations purement subjectives : opérer par conséquent de la même façon que cela a été fait pour l'histoire des sciences comme l'astronomie, la chimie et la physique (*ibid.*, 103-104).

Cette réforme du savoir philosophique est destinée, d'après Beneke, à changer la manière même de travailler des philosophes. Comme il l'expliquait déjà dans la préface de son *Lehrbuch der Psychologie* (1833) et qu'il le répétera souvent (Beneke, 1845 : 247, 271 et *passim*), la nouvelle philosophie se doit de naître et ne peut naître que comme entreprise de recherche collective.

L'ouverture aux sciences positives et parmi elles à la linguistique historique constitue le projet, et même plus la "conversion", le *Wendepunkt*, qu'un autre adversaire de l'idéalisme, Otto Friedrich Gruppe, propose à la philosophie du XIX^e siècle. Gruppe, qui est connu à l'époque surtout pour sa satire contre Hegel (plus exactement contre Absolutus von Hegelingen!), a été fort justement présenté par Cloeren comme un théoricien de «l'empirisme analytique» (Cloeren, 1988 : 78-109). En 1834 il écrit une histoire de la philosophie réinterprétée selon le point de vue de la critique du langage, mais dans une perspective plus spécifique par rapport aux analyses de Reinhold ou Beneke : il accorde en effet une attention particulière à l'étude historique des langues. Les deux voies de la philosophie, convergentes dans leurs résultats mais indépendantes quant à leur méthode, sont d'après Gruppe, l'étude des langues et les sciences naturelles; elles doivent se compléter mutuellement et exercer leur contrôle l'une sur l'autre. Gruppe connaît et utilise les œuvres de Pott, de Grimm et de Humboldt, et il ne doute pas que l'entreprise

comparatiste dans son ensemble soit en mesure de vérifier l'existence d'universels du langage, et donc de servir la philosophie, en mettant en évidence une structure de formes que l'on reconnaîtrait comme la structure même de la pensée. Partir de la multiplicité des langues, comme le fait la linguistique historique, est une garantie de la nature empirique de la méthode et permet d'assimiler la philosophie aux autres sciences. En effet, la diversité des langues pour les sciences du langage, de même que la diversité des phénomènes pour les sciences de la nature, permet d'exercer un contrôle croisé et des vérifications complètes sur les lois communes à des langues fort distantes ainsi que sur l'uniformité des mutations historiques des langues. Mais la pensée ne se limite pas aux phénomènes linguistiques et la linguistique doit donc se confronter aux autres sciences empiriques.

Au-delà de ces affirmations de principe, l'aspect de la linguistique comparée qui intéresse le plus Gruppe est la recherche étymologique, qu'il rapporte à ses critiques contre la philosophie spéculative. Dans l'*Antäus* (1831), un essai sous forme épistolaire, il avait déjà établi un rapprochement entre ces deux domaines.

«La pensée reste comme suspendue, dans la langue, à une altitude vertigineuse entre le ciel et la terre, à moins que l'on ne refasse en sens inverse le parcours antérieur, au moins de façon sommaire sur les points nodaux.» (Gruppe, 1831 : 241).

Dans l'*Antäus*, l'*historisch-pragmatisches Sprachstudium* est de nouveau appelé à appuyer la confutation de l'idéalisme (*ibid.*, 262, 272-273, *passim*). Il est clair pour Gruppe que la partie contre la philosophie spéculative se joue sur la possibilité de démontrer l'origine empirique des transcendants, et sur la possibilité de montrer que ces derniers sont nés de la *sprachliche Praxis* et n'ont qu'une fonction pratique, que ce sont des moyens et non des entités (*ibid.*, 276-277). Pour démontrer l'origine empirique des concepts d'espace et de temps (*ibid.*, 282 et sv.), Gruppe reprend une argumentation présente dans la *Métacritique* de Herder, même s'il ne reconnaît l'origine de cet emprunt que de façon voilée quelques pages plus loin : le concept d'extension dérive de l'acte d'étendre, l'espace (*Raum*) est une abstraction du lieu (*Platz*) (*ibid.*, 455-456). Les concepts de nombre, quantité, qualité, négation etc., et même être et devenir, sont eux aussi à rapporter à leurs origines empiriques (*ibid.*, 285 et sv.). Le concept d'être sur lequel Hegel fonde toute ses spéculations est lui-même une abstraction de l'être déterminé et multiple, et ce n'est qu'un abus de langage que de le considérer comme être pur ou être en soi et pour soi, le même abus de langage qui entraîne la philosophie à parler d'un devenir en soi, faisant abstraction du devenir déterminé.

D'une façon générale, la critique de Gruppe se fonde sur l'affirmation que les concepts abstraits ne peuvent être pris en compte comme s'ils étaient donnés dès l'origine en tant que tels. Ils sont au contraire le produit d'un processus génétique que l'on doit reconstruire. La recherche étymologique intervient alors comme instrument de cette reconstruction. Pouvoir attester la genèse des concepts, et l'attester empiriquement à travers l'étude historique de la langue, signifiait en effet pouvoir démontrer les fondements mêmes de toute philosophie empiriste : si les concepts naissent des jugements de l'expérience, ils sont donc génétiquement produits par l'activité de juger. Gruppe recourt ici à un argument qui sera exposé aussi par Trendelenburg dans ses *Logische Untersuchungen* ([1840]1870 : II. 234-238). Il s'agit là de deux rares exemples d'une utilisation philosophique de la linguistique, ou comme le dit Trendelenburg, d'une intervention de l'étymologie en faveur de la logique. Cette aide consiste à fournir la possibilité de montrer qu'il n'y a pas de concepts primitifs d'où tirer de déductions, car les concepts et les mots sont toujours le produit final d'une chaîne de jugements empiriques qui impliquent une confrontation entre les données empiriques et les procédures de transfert métaphorique. C'est justement cette origine pratique qui donne aux concepts cette relativité de valeur, cette indétermination et cette souplesse, qui enlèvent toute légitimité aux hypostases métaphysiques, tout comme à la procédure même de déduction transcendantale. La pratique prolongée de l'activité de juger permet au contraire d'amplifier le domaine de la connaissance empirique et au même rythme la richesse du vocabulaire.

Tout cela représente la négation de toute connaissance nécessaire : c'est là le point fort de la critique anti-spéculative et anti-idéaliste de Gruppe (1834 : 31-33). La tendance de la philosophie à conférer un caractère absolu à ses concepts est selon lui un héritage de l'antiquité grecque : les Grecs ont en effet construit leur théorie de la connaissance en se basant sur une langue arrivée à un haut stade de développement mais sans posséder aucune conscience des processus de formation de cette langue (Gruppe, 1834 : 70).

De cette critique de la façon traditionnelle de poser le problème de l'origine du langage (*ibid.*, 70-73) ; nous noterons seulement qu'elle permet à Gruppe de confirmer la thèse selon laquelle le langage et la pensée, à tous leurs stades, naissent de la pratique du jugement. Pas un moment les mots et les concepts de la langue ne sont ou n'ont été quelque chose de donné et d'immuable ; ils se situent toujours dans une série de jugements, et le glissement sémantique se produit en raison de certains passages du particulier au général, du concret à l'abstrait, du sensible au

spirituel qui servent justement à opérer le jugement (*ibid.*, 74-75). Même les mots que notre science linguistique n'est pas encore en mesure d'analyser pourraient être des *composita* dont la genèse a été marquée par l'action du jugement, comme c'est le cas pour tous les mots dérivés et composés (*ibid.*, 80). Ceux qui parlent de l'universalité ou plus encore de la nécessité des concepts ont mal compris la nature de ces derniers, « qui dépend de façon essentielle de la nature des jugements et de la genèse des langues » (Gruppe, 1834 : 81).

Les unités sémantiques, les désignations, naissent de l'acte du jugement, mais aussi les parties du discours qui permettent de formuler le jugement lui-même (même dans sa forme minimale : nom et verbe), et de subordonner et coordonner les jugements dans le discours. Les désinences elles-mêmes sont de véritables concrétions (*Concretionen*) de jugements (*ibid.*, 82-90).

Gruppe emprunte à la linguistique de son époque non seulement l'enthousiasme pour les recherches étymologiques mais aussi les divers jugements de valeur sur les langues indo-germaniques et les autres types de langues (*ibid.*, 91-96), ainsi que la certitude d'avoir trouvé la clef d'interprétation des antiquités les plus reculées : tout comme en géologie on étudie les volcans en activité par les recherches sur les anciennes couches de lave, en linguistique

« nous ne sommes pas simplement en présence de l'acte fuyant de l'opération présente, mais des produits de mille et mille répétitions de cette même opération dont les empreintes s'offrent à nous [...]. Et que sont ces empreintes qui nous rendent accessible l'inaccessible, et libèrent de toute imposture ce qui était enfoui dans l'illusion ? La langue et la science empirique : l'acte de la pensée se reflète constamment dans ces moyens et ces instruments... » (Gruppe, 1834 : 468-469).

4. LANGAGE ET CERTITUDE SENSIBLE. BENEKE, FEUERBACH ET LA CRITIQUE CONTRE LES SYSTÈMES DE L'IDÉALISME

La remise en question de la pensée pure et la fondation du réalisme métaphysique sont des thèmes qui traversent toute l'activité philosophique de Beneke, de l'*Erfahrungseelenlehre als Grundlage alles Wissens* et les autres écrits des années 1820, en passant par le *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* en 1833 [1845], pour aboutir aux deux Systèmes, de métaphysique et de logique, des années 1840. Le problème théorique de fond est toujours celui de la garantie offerte par le sens intérieur contre toute tentative de séparer l'être de la représentation : nous sommes nous-mêmes des êtres, répétera-t-il, et dans la per-

ception que nous avons de nous-mêmes l'être est immédiatement donné, alors qu'il est donné de façon médiate dans l'expérience extérieure. La perception et l'être s'accordent entre eux, ils sont une seule et même chose. Köhnke (1991 : 49) observe que cette condition préalable du parallélisme entre la réalité et la pensée constitue la légitimation de la psychologie comme science et réduit le problème gnoséologique à un problème psychologique.

Lorsque Beneke entreprend de participer au débat philosophique, les réflexions sur le rapport entre l'être et la pensée et la nécessité de sa redéfinition dans la perspective de la critique contre l'idéalisme avaient déjà porté à une remise en question du statut de la philosophie. La médiation linguistique constitue l'obstacle théorique principal du réalisme : le sujet se heurte inévitablement contre un monde intermédiaire dont les formations (mentales ou verbales) *représentent* les choses mais ne *sont* pas les choses elles-mêmes. La conciliation entre réalisme et représentationnalisme ne pouvait se produire que par l'explication des grands dispositifs de cette médiation — la pensée et le langage (ou du moins leurs opérations de base, la perception et la généralisation) — au moyen de la grande analogie avec la nature. C'est ce qu'avait voulu faire Herder quand dans la *Métacritique* il désignait la loi de l'unification de la multiplicité comme le principe qui opère de façon analogue dans les processus naturels (comme la sélection et l'assimilation des éléments nutritifs de la part des plantes et des animaux) et dans les processus psychiques (comme la sélection et l'appropriation des éléments essentiels lors de la perception et de la classification). La même année, en 1799, un autre défenseur du réalisme, que nous avons déjà mentionné comme interlocuteur de Reinhold, Christoph Gottfried Bardili, affronte en des termes naturalistes tout à fait similaires le thème de la médiation linguistique.

Dans sa classification des sciences, Bardili plaçait la psychologie empirique (*empirische Seelenlehre oder Erfahrungseelenkunde*), comme partie de la *Erfahrungsphilosophie*, aux côtés de la physique : il s'agit en effet d'une « physique de l'âme humaine » qui s'efforce de ramener les phénomènes psychologiques aux lois de la nature (Bardili, 1802 : 112 et sv.). C'est dans ce cadre qu'il élaborait alors une théorie de la représentation et une ontologie anti-kantiennes, à la recherche d'une objectivité de la matière pensable qui ne soit pas liée au sujet ni aux formes du sujet. La pensée qui sous un aspect formel est pure « répétabilité », se rapproche par là de l'opération de compter : penser c'est « pouvoir répéter un nombre de fois infini A comme unité, dans A, A, A, etc. [...] dans l'indéterminabilité de tous les cas possibles de son usage » (Bardili, 1800 : 4; cf. 4 et 7). La pensée ne se diversifie que selon la matière sur

laquelle est appliqué ce processus formel. Le rapport entre la pensée et la matière est expliqué par Bardili selon une analogie avec le processus d'assimilation qui se produit sur le plan physiologique grâce à l'action des sens qui intériorisent ce qui est externe, et sur le plan logique grâce à l'annulation de la matière lors de la formation du concept (Bardili, 1800 : 31, 67, 79-80). La genèse du concept est toujours liée à un processus d'annulation, cette règle vaut aussi pour l'usage linguistique : « Les mots prononcés ou écrits [...] doivent être annulés lors de l'écoute ou de la lecture pour que surgissent les idées » (*ibid.*, 67 et note). Ce qui est annulé dans la genèse du concept, c'est la particularité de chaque instance empirique; il y a cependant un reste irréductible qui constitue le noyau ontologique, une extériorité incontournable, une existence extérieure à la pensée mais qui est une condition préalable de la représentation. Ce processus d'annulation, tout comme la schématisation kantienne, est une condition pour que l'objet de la perception devienne « quelque chose qui doit être pensé » (*ibid.*, 80-81). Comme Herder, Bardili oppose au schématisme transcendantal l'idée d'un processus physiologique d'assimilation, et donc de réduction à l'unité, qui commence dès le niveau de la perception et se poursuit jusqu'à la formation du concept.

La critique de Bardili contre la doctrine kantienne des catégories est fondée sur la conviction que la pensée ne présente pas de différenciations internes mais qu'elle procède au contraire au moyen de la copule du jugement et de l'*ergo* du syllogisme. Les différences appartiennent à la matière, non pas à la logique mais à l'ontologie : c'est-à-dire que la variété des relations entre le sujet et le prédicat et des relations entre les jugements, ou la variété des valeurs de la copule sont inhérentes à ce que nous percevons.

La défense du réalisme métaphysique amenait ainsi Bardili à affirmer le rôle instrumental du langage. Le langage est un instrument matériel, il est lettre, il est concept en tant qu'ensemble de caractéristiques, et en tant que tel il donne accès à la pensée; dans la pensée il s'organise selon une structure syntaxique profonde qui vaut pour toutes les langues (lettre à Reinhold, in Bardili-Reinhold, 1804 : 189 et sv., 197). Mais cette structure syntaxique universelle ne suffirait pas à garantir l'adéquation de l'expression linguistique avec son sujet, si Bardili n'insérait pas sa théorie linguistique dans une théorie anthropologique dont le cœur est constitué par la thèse de l'appartenance de l'homme à la nature, et donc de l'unité des processus pertinents aux deux domaines de la linguistique et de l'ontologie. En prononçant le mot « plante » par exemple, écrit-il à Reinhold (juillet 1800),

«vous [...] avez donné à la plante son genre, c'est-à-dire son essence, de la même façon que la nature le lui donne; et tout comme la nature pour produire une plante particulière ne peut que recueillir dans ce genre, comme en un universel, le particulier, vous-même ne pouvez dans votre représentation que recueillir le particulier sous cet universel, [...] en reproduisant ainsi son organisation» (Bardili-Reinhold, 1804 : 228-29).

Il s'agit en somme d'un même processus de réduction à l'unité de la forme, en vigueur aussi bien pour ce qui est de la production des objets naturels que de la production des concepts : dans les deux cas il y a une réduction de la multiplicité à sa forme universelle. Bardili utilise cet argument pour démontrer la légitimité de la preuve ontologique de Dieu (selon le même processus toutes les essences sont ramenées à l'essence des essences); mais au-delà de cette motivation, l'argument sert à garantir à la médiation linguistique l'accès au domaine de l'être, et donc à assurer la capacité du langage à se référer de façon adéquate à son sujet. Cette adéquation se fonde sur l'unité des procédés de la nature qui sont les mêmes que ceux de la pensée : le rythme de la nature se reproduit dans la pensée de l'homme.

L'analogie avec la nature, comme unique procédé qui permet de reconnaître l'unité dans la multiplicité de la matière, s'applique aussi au thème de la compréhension linguistique. Dans une lettre à Reinhold datée de février 1800 (cf. Bardili-Reinhold, 1804 : 132-135), Bardili écrit : «Pouvoir comprendre même un seul mot suppose qu'il y ait en celui qui parle et en celui qui écoute quelque chose d'identique qui transcende l'impénétrabilité de la matière». La multiplicité de la matière (*Stoff*) décompose et divise ce qui en nous est subjectif, de ce qui est objectif pour nous : c'est pourquoi nous séparons nous aussi la pensée qui est en soi unique, en une pensée en nous et une pensée hors de nous. Se faire comprendre signifie alors reconstituer le tissu de cette pensée unique, reconstituer l'unité de la pensée à travers la multiplicité de sa matière. Il en est de même pour la nature, dont les formes nous "parlent" en vertu de cette identité entre la nature et nous dont on est contraint de supposer l'existence.

Le naturalisme en métaphysique est en quelque sorte la seule justification possible du réalisme gnoséologique : on ne peut justifier l'unité de l'objet et de la représentation, de l'être et de la pensée, que si l'on exclut toute scission originelle entre le sujet et le monde. Cela permet, en d'autres termes, de s'opposer aux prétentions de la philosophie spéculative en revalorisant la conscience immédiate qui témoigne d'un monde d'objets structurés dans l'espace et dans le temps, réglés par des lois sur lesquelles le sujet ne peut exercer aucun pouvoir législatif. Nous avons trouvé chez tous ces auteurs, Herder, Bardili, puis Beneke suivi

comme nous le verrons par Feuerbach, une solution naturaliste, mais on remarque une différence : l'interlocuteur des deux premiers est Kant, et leur objectif est, surtout pour Bardili, essentiellement de nature spéculative. Par contre Beneke affronte les prolongements idéalistes de la pensée kantienne, avec en particulier Hegel, et son objectif est de conduire à un programme de reconversion de la philosophie. Enfin avec Feuerbach, Hegel est mis de façon explicite au centre de la polémique. La réhabilitation de la conscience commune est en effet la condition minimale du matérialisme.

Le programme de reconversion de la philosophie se définit peu à peu dans les premiers écrits de Beneke pour aboutir à un manifeste inclus dans son essai de 1833, *Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*. Il s'agissait d'un programme d'application de la méthode psychologique aux diverses disciplines philosophiques, parmi lesquelles la grammaire générale. Plus tard, à l'occasion d'un bilan rétrospectif des dernières recherches de la psychologie dans son essai *Die neue Psychologie* (1845), Beneke lance de nouveau l'attaque contre la philosophie spéculative en Allemagne. Il cherche alors des compagnons de route, convaincu comme il l'est que la philosophie doit être une entreprise collective comme toutes les autres sciences, et qu'il est rare qu'une œuvre scientifique arrive à sa maturation sans que son milieu et son époque n'offrent de stimuli qui aillent dans la même direction, sans une sorte de convergence qui peut même se construire à l'insu des chercheurs. Il rencontre alors Herbart dont il partage l'option empiriste et la critique contre la séparation des facultés. Il se démarque toutefois de la mathématisation de la psychologie et dénonce la persistance d'une tendance spéculative dans son œuvre (telles sont les critiques récurrentes qu'il oppose aux théories de Herbart : cf. par exemple Beneke, [1833] 1845, chap. III). Ce qui freine le développement de la philosophie scientifique en Allemagne, explique-t-il, c'est en particulier la notion de sujet imposée par les systèmes spéculatifs; ceux-ci — «véritable ignominie du XIXe siècle, exemple criant de «barbarie scientifique» — représentent le développement psychique en posant la raison au commencement, comme principe créateur universel. Alors que la raison ne peut être conçue que comme un produit final, comme l'ensemble des résultats d'un processus psychique, et même dans ce cas comme un résultat idéal, une limite vers laquelle on tend mais qu'on ne peut jamais vraiment atteindre. «Poser cet idéal au début, en faire le créateur de toute chose, c'est mettre toute la question sens dessus dessous...» (Beneke, 1845 : 248).

Si la critique de Beneke s'adresse directement à la théorie hégélienne et à ses applications psychologiques, elle s'étend bien sûr à tout principe

spéculatif : comme par exemple le *Moi transcendantal*, que l'on peut remplir de n'importe quel contenu empirique (Beneke, 1845 : 248-249). Comme il l'avait déjà expliqué avec de nombreux exemples à l'appui dans le *System der Logik* (Beneke, 1842a : 144-151), ces positions sont aux antipodes des sciences, leur procédé est entièrement fondé sur des jeux d'images et des analogies fantaisistes, et elles sont si étrangères aux sciences positives de leur époque qu'aucune forme de collaboration n'est envisageable.

Accusé par ses adversaires d'exposer servilement les principes de la psychologie sensualiste, Beneke est conduit pour se justifier à se confronter à la grande tradition empiriste sur trois de ses moments essentiels : la théorie de Locke, celle de Condillac et les nouveaux développements de la philosophie française en particulier avec Laromiguière. Beneke commence par clarifier les fondements de sa propre conception du sensualisme. C'est encore l'occasion pour lui de dénoncer la présomption idéaliste qui consiste à baser la psychologie sur la raison, le moi ou le concept, qui sont des formations « incomparablement plus profondes » que les sensations, et auxquelles on ne peut donc accéder que sur la base de « milliers de traces élémentaires qui surgissent du plus intime et du plus profond de l'âme » (Beneke, 1845 : 251). S'appropriant immédiatement ces formations telles que l'introspection nous les offre, pour en faire les principes originels et explicatifs du développement psychique, c'est éluder le devoir spécifique de la psychologie scientifique qui consiste justement à étudier leur organisation interne et leur genèse.

Le statut scientifique de la psychologie sert aussi de critère d'évaluation de la tradition sensualiste. Il s'agit de se demander, dit Beneke, si la psychologie de cette école contenait déjà une conception de la vie psychique que l'on puisse rapporter à la méthode des sciences naturelles, si elle était en mesure d'exposer « le contenu de la conscience de soi dans son existence naturelle et dans son devenir naturel » et de l'expliquer sur la base d'une méthode générale valable pour toutes les sciences (*ibid.*, 253). Beneke reproche alors à Locke d'être resté lié à une vision trop stricte et abstraite des facultés, puis à Condillac de s'être arrêté à la définition de l'activité intellectuelle comme sensation transformée, sans s'occuper ensuite sur un plan psychologique général des modalités de cette transformation. Condillac, dit-il, insiste sur le concept de sensation,

« alors que du point de vue psychologique cela n'aurait dû faire l'objet tout au plus que d'une introduction, et il eût fallu plutôt insister sur la transformation, c'est-à-dire sur la reconstruction génétique précise et cohérente des mutations et des diversifications qui interviennent au cours du développement » (Beneke, 1845 : 260).

Faute de toute prise en compte des causes des processus psychiques de transformation et des facteurs ou éléments qui y entrent en jeu, la sensation apparaît comme un prestidigitateur qui en toute autonomie et selon son bon plaisir, prend les aspects les plus divers. Malgré les nombreux éléments psychologiques contenus dans sa théorie, Condillac reste en somme en deça d'une véritable psychologie scientifique et se limite à la description abstraite des divers stades de transformation de la conscience. Quant à Laromiguière, sa notion d'activité de l'âme reste trop vague pour pouvoir constituer une approche scientifique au problème. Les facultés « sont présentées comme des personnes qui agissent et qui, opérant l'une sur l'autre, récitent toutes ensemble leur roman édifiant » (*ibid.*, 268). La métaphore théâtrale — avec des facultés de l'âme qui récitent chacune son rôle mais s'ignorent les unes les autres — met bien en évidence le principal reproche de Beneke face à l'empirisme classique, qui inclut aussi Laromiguière. La conscience n'est pas une entité qui possède des facultés avec des rôles inaltérables ; c'est l'ensemble des forces actives qui opèrent déjà en organisant les stimuli en sensations. Au moyen de ces forces (que Beneke appelle *Urvermögen*, ou facultés originelles), les sensations

« se reconstruisent plusieurs millions de fois de façon toujours nouvelle, au cours de la vie d'un homme ; et les formations créées sur cette base se regroupent en concrétions, se fondent, se séparent, se relient pour former des groupes ou séries, etc. qui, s'entremêlant selon les modes les plus variés et se formant dans ces rapports réciproques, produisent des formes constamment renouvelées » (*ibid.*, 269).

Le sens exact de ce que recouvre le terme de *Urvermögen* n'est pas très défini dans le texte de Beneke si bien que Friedrich Ueberweg, son disciple, s'est demandé si l'on pouvait en donner une interprétation strictement physiologique en les identifiant avec les cellules des ganglions cérébraux (Ueberweg, 1875 : 321). Il est vrai qu'à plus d'une occasion Beneke a nié que l'on puisse réduire la psychologie à une physiologie (il a condamné pour cette raison le *Cours de philosophie* d'Auguste Comte : *ibid.*, 292). Mais d'autre part il est vrai qu'attribuer à des éléments minimaux du tissu nerveux la fonction de raccord entre l'âme et le corps n'impliquait pas nécessairement une vision réductionniste de la psychologie. Ce qui est certain c'est que Beneke entend substituer l'idée des facultés comme dispositions constitutives de l'intellect par l'idée de forces psychiques qui opèrent au cas par cas et n'ont pas de réalité ni de subsistance en dehors de leur activité même. Les formations que la philosophie du passé a considérées comme étant des facultés (sentir, imaginer, se souvenir, vouloir, etc.), faisant partie en tant que telles de la nature de l'homme et précédant toute expérience, poursuit Beneke, sont en réalité le produit de la dynamique psychique. La psychologie qui est appelée

à s'occuper de processus naturels selon une méthode introspective qui ne se déroberait pas aux critères d'examen de la méthode scientifique, peut se définir comme une science naturelle. Ce qui lui manque encore actuellement est un caractère d'entreprise collective : quand des centaines de chercheurs collaboreront ensemble, comme cela est le cas pour les autres sciences, une autre époque s'ouvrira pour la psychologie et elle produira des résultats aussi inimaginables pour nous que le pouvaient être nos bateaux à vapeur et nos chemins de fer pour les mentalités du XVII^e ou du XVIII^e siècle (*ibid.*, 271).

La philosophie des autres pays d'Europe apparaît à Beneke mieux engagée sur la voie de la psychologie comme science naturelle; malgré les sérieuses réserves qu'il exprime dans les années 1840 sur les derniers développements de la philosophie française, Beneke reste sur cette opinion. L'ampleur du compte-rendu qu'il consacre à la philosophie hors de l'Allemagne (*ibid.*, 272-350) témoigne d'une ouverture, d'une richesse d'information et d'un accès direct aux sources qu'il cite, qui en font un observateur hors du commun : ainsi réserve-t-il (pour la première fois peut-être dans la littérature philosophique allemande) un espace spécifique à la philosophie américaine de langue anglaise. En ce qui concerne la France, les intérêts de Beneke le portent à s'occuper surtout du courant éclectique dont il met en relief l'utilisation de la méthode d'observation. Il en souligne aussi les dangers et critique en particulier la prétention de Victor Cousin de soumettre l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais au tribunal du bon sens français. Cette tentative avait d'ailleurs déjà été repoussée par les deux parties en présence, comme le montrent les réactions (citées par Beneke) des *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* de 1834 où l'hégélien Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs avait accusé Cousin de n'avoir rien compris à Hegel, et de l'*American Quarterly Review* (1832) et de la *British and foreign Review* (1843) qui l'accusaient de vouloir réconcilier artificiellement deux positions incompatibles. Beneke, dont le but principal est la recherche d'une méthode scientifique pour la psychologie, accuse lui aussi Cousin d'avoir tiré de l'école écossaise la thèse de l'aperception immédiate, et de la philosophie spéculative allemande les notions d'un être absolu et d'une vérité absolue, ainsi que d'avoir tenté une synthèse irréalisable. Non seulement ces *abstracta* de la spéculation ne fournissent aucune étude où les processus psychologiques et les lois qui les régissent soient traités de façon scientifique, mais la synthèse a même fini par plier la méthode d'observation à des fins spéculatives. Par ailleurs, la philosophie de Comte lui apparaît comme «une nouvelle barbarie» (Beneke, 1845 : 292). A part un jugement positif porté sur le philosophe italien Giandomenico Romagnosi («eine sehr

gute Kopf» *ibid.*, 296; et cf. Beneke, 1832 : 7-11) dont il apprécie les réflexions sur la méthode de la philosophie, Beneke est d'avis que c'est désormais en Grande Bretagne que se trouve le modèle de la nouvelle philosophie à venir.

Ce qui l'intéresse dans la philosophie britannique c'est essentiellement les récentes recherches sur la méthode inductive — avec des auteurs comme Herschel, ou Whewell dont il apprécie la réflexion méthodologique (bien que sa théorie des *fundamental ideas* qui coopèrent au processus inductif le rapproche de la spéculation kantienne; cf. aussi Beneke, 1842a : 20-38). Il fait aussi l'éloge de la philosophie de Stuart Mill, de la recherche d'un fondement psychologique du droit chez Bentham (dont il avait traduit et commenté en 1830 les *Principles of Morals and Legislation*), et enfin de l'ample littérature sur la *philosophy of mind*. Dans ce secteur Beneke déclare son affinité avec la critique de Thomas Brown contre la psychologie des facultés, lorsque celui-ci précise qu'il faut toujours tenir compte du fait que les facultés ne sont que des classes sous lesquelles nous regroupons simplement des faits psychiques en soi distincts; il partage aussi d'une façon générale son projet de physiologie de l'esprit humain.

L'apparente pauvreté de la philosophie britannique, si on l'observe du point de vue de la philosophie systématique, ne doit pas nous induire en erreur, prévient-il :

«La philosophie élaborée suivant la méthode des sciences naturelles a ceci en commun avec les sciences elle-mêmes qu'elle ne se laisse pas réduire en un clin d'œil en un système, comme c'est en revanche le cas de nos spéculations philosophiques. Les grandes découvertes sont toujours précédées par une longue série de stades préparatoires qui ne peuvent se succéder que lentement dans des secteurs plus ou moins fructueux, et les périodes d'activité intenses doivent alterner avec des périodes de ralentissement.» (Beneke, 1845 : 312).

Les aspects quantitatifs de l'entreprise scientifique prennent alors une importance fondamentale : il faut se demander combien sont en Allemagne ceux qui au cours de la première moitié du XIX^e siècle ont contribué à l'œuvre collective que la philosophie semble poursuivre en Grande Bretagne. Tout cela doit par ailleurs être examiné au vu du rôle joué par la philosophie dans l'un et l'autre pays.

«Chez nous, les Allemands, la philosophie se développe le plus souvent de façon isolée par rapport aux autres sciences et à la vie. Ainsi notre "philosophie de la nature" est-elle à juste titre méprisée par ceux qui s'occupent de sciences naturelles, de même que les historiens ne veulent pas entendre parler de la dernière en date des philosophies de l'histoire, ni les juristes des dernières productions de la philosophie du droit; et en toute harmonie avec cet état de fait nous voyons que ceux qui ont consacré une grande partie

de leurs forces à la philosophie lors de leurs études universitaires s'empressent de s'en délester dès qu'ils font leur entrée dans la vie.» (*ibid.*, 312).

En Grande Bretagne au contraire, la philosophie et la science, la philosophie et la vie pratique interagissent constamment comme le témoigne aussi le tirage et le nombre de rééditions de certaines œuvres philosophiques. Une autre caractéristique particulière qui fait la force de la réflexion philosophique britannique et la met à l'abri de l'éclectisme de la philosophie française, italienne et dans une certaine mesure, allemande, est son caractère sectoriel. L'éclectisme naît du «tourbillon des innombrables systèmes qui tous devraient nous donner la science éternelle» (*ibid.*, 314). Même la grande philosophie systématique est paradoxalement vouée à une sorte d'éclectisme car elle s'alimente de sa propre substance. Nous voyons ainsi Schelling réélaborer Fichte et Spinoza; Hegel réélaborer Schelling et Fichte; nous assistons en somme au développement d'une tradition qui s'auto-reproduit. La philosophie britannique semble au contraire favorisée par deux facteurs : l'unité de la méthode inductive et la spécificité des secteurs de recherche (épistémologie, logique, morale, droit). Cette spécificité permet aux philosophes de «se tenir sur leurs jambes là où ils ont mis les pieds (même s'il s'agit d'un secteur limité)» et, une fois choisi un certain point de vue, de parler par expérience directe de la perspective qui s'offre à eux (*ibid.*, 313).

Au moment même où Beneke proposait, selon une métaphore qui a connu une grande fortune à travers la philosophie de Marx, de redresser la vision du monde que les systèmes de l'idéalisme, en considérant l'idée comme le principe absolu, avaient mis sens dessus dessous, la tête en bas et les pieds en l'air, un autre auteur, Ludwig Feuerbach, se proclamait aussi «l'avocat» de la certitude sensible à des fins anti-spéculatives et anti-idéalistes. Dans une de ses œuvres, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), Feuerbach commentait l'argumentation au moyen de laquelle Hegel avait tenté de démontrer l'inadéquation de l'expérience immédiate et avait opéré la «rupture avec l'intuition sensible» qui constitue le point de départ de l'idéalisme. L'argument de Hegel était, comme on le sait, fondé entièrement sur la nécessité de la médiation linguistique : le sensible peut être énoncé, dit, mais uniquement en tant qu'universel, et seul le langage peut élever au rang d'universel la particularité de l'intuition sensible. Ainsi avait conclu Hegel,

«C'est le langage qui est le plus vrai : en lui, nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre avis; et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous *visons*» (Hegel, 1807 : I, 84).

Selon Feuerbach cette argumentation ne vaut que pour celui qui a déjà opté pour le point de vue de l'universel, pour celui qui a établi dès le départ que seul l'universel est le réel, pour l'idéaliste en somme. Cette argumentation, écrit-il, «n'est rien d'autre qu'un jeu de mots que la pensée sûre de *soi-même* comme de la vérité, impose à la conscience naturelle» (Feuerbach, 1839 : 44). Mais pour celui qui se place dans l'optique de la conscience sensible l'argument de Hegel a plutôt la valeur d'une critique du langage.

«Mon frère s'appelle Jean ou Adolphe, mais après lui il y a un nombre infini d'autres hommes qui s'appellent Jean ou Adolphe. Cependant, puis-je en déduire pour autant que mon Jean n'a aucune réalité? Puis-je en déduire que la "jeannité" (*Johannheit*) est une vérité? Pour la conscience sensible [...] les noms sont absolument indifférents, ce sont seulement des signes qui lui permettent de parvenir à ses fins par le plus bref chemin [...] *Ad rem*, les mots ne comptent pas; montre-moi plutôt les choses que tu dis. Ce qui est irréel et inexistant pour notre conscience sensible c'est justement le langage.» (Feuerbach, 1839 : 43).

Le point de vue de la conscience sensible, qui est celui de Feuerbach, implique une critique de la conception qui attribue (comme c'est le cas chez Hegel) une valeur spéculative au langage, en tant que dépositaire de la vérité («le langage est le plus vrai...»). Du point de vue de la conscience sensible, ou de la conscience naturelle, loin d'effacer les éléments déictiques de l'expérience, le langage doit les communiquer («*Ad rem*, montre-moi ce que tu dis»), cette capacité de communiquer étant l'une des caractéristiques de l'espèce humaine. Quand dans l'une de ses œuvres les plus connues, *Das Wesen des Christentums* (1841), il décrit l'essence de l'homme en général, Feuerbach identifie la vie intérieure à cette capacité de communication :

«L'homme pense, c'est-à-dire converse, parle *avec soi-même* [...]. L'homme est en lui-même un moi et un toi; il est capable de se mettre à la place de l'autre, et cela parce qu'il a comme objet son propre genre, sa propre *essence*, et non pas seulement sa propre individualité» (Feuerbach, 1841 : 29).

Tel est le dispositif qui permet de rattacher l'expérience immédiate à l'universalité, et la représentation à l'énonciation de la pensée. Le langage est l'instrument réel, non spéculatif, de ce lien :

«le langage n'est autre que la réalisation du genre, la médiation du moi avec le toi, pour représenter l'unité du genre en effaçant tout isolement individuel [...] La démonstration [...] trouve sa seule justification du fait qu'elle est l'activité qui transmet la pensée aux autres. Si je veux donner la preuve de quelque chose, c'est aux autres que je la donne. Si j'expérimente, j'enseigne, j'écris, je ne le ferai pas, je l'espère, pour moi; car je sais aussi [...] ce que je n'écris pas, n'enseigne pas, n'expose pas [...]. La démonstration n'est donc pas une médiation de la pensée à l'intérieur et pour la pensée elle-même, mais une médiation qui se sert du langage pour passer de la pensée dans la mesure où elle est mienne, à la pensée de l'autre dans la mesure où elle est sienne [...]; on peut dire encore que c'est une médiation du moi et du toi afin de connaître l'identité

de la raison, ou une médiation à travers laquelle je donne la preuve que ma pensée n'est pas seulement à moi, mais qu'elle est pensée en soi et pour soi, et que donc comme elle est mienne, elle peut aussi être la pensée d'autrui» (Feuerbach, 1839 : 27-28).

L'impulsion à communiquer est l'impulsion même de la vérité, ajoute Feuerbach, car ce n'est qu'à travers les autres que nous devenons conscients et certains du vrai. Ce qui signifie entre autres que,

«les manières selon lesquelles on démontre et argumente ne sont pas [...] des formes de la raison en soi, ce ne sont pas des formes de l'acte intérieur de la pensée et de la connaissance; ce sont seulement des formes de communication, des façons de s'exprimer, des exposés et des représentations de la pensée, des manifestations de ce dernier [...]. Si nous considérons les formes de la communication et les façons de s'exprimer comme des formes fondamentales de la raison et de la pensée en soi et pour soi, c'est parce que nous les faisons en quelque sorte passer en revue devant nous afin d'avoir une conscience nette de nos idées fondamentales; nous nous les exposons comme nous le ferions à quelqu'un d'autre, nous les expliquons à nous-mêmes [...]; dès l'activité même de penser nous donnons ainsi à nos pensées une forme extérieure, nous les traduisons en langage. La démonstration n'est donc que le moyen avec lequel j'enlève de mes pensées ce caractère qui les rendait miennes afin que l'autre puisse les reconnaître comme siennes.» (Feuerbach, 1839 : 30-31).

Cependant le processus de reconnaissance qui constitue la communication n'est pas un procédé aussi simple que celui de la transmission matérielle; il implique au contraire la participation active de l'interlocuteur, et ce même lors de l'exposé déjà en soi médial des abstractions démonstratives de la philosophie : ce n'est qu'ainsi que la philosophie devient une «philosophie dramatique, théâtrale, qui s'oppose à la lyrique de la pensée matérielle totalement tournée vers soi-même» (*ibid.*, 31). La scène de la philosophie n'est plus occupée par les deux Ménéchmes, la pensée et la langue, jouant leur éternelle comédie des quiproquos, mais par le chœur des innombrables interlocuteurs qui expliquent aux autres et donc à eux-mêmes les données de leur conscience immédiate.

5. PSYCHOLOGIE DU LANGAGE ET PÉDAGOGIE LINGUISTIQUE CHEZ BENEKE

La primauté des pratiques langagières constitue une sorte de leitmotiv des écrits que nous examinons. Rien de surprenant donc, que d'y trouver des suggestions de nature pédagogique. En particulier chez Beneke, la théorie du langage a des implications importantes quant à l'orientation des pratiques éducatives; il en discute amplement dans les deux volumes de la *Erziehungs- und Unterrichtslehre* ([1834]1842). Les procédés de composition et d'élaboration des données élémentaires de la conscience dont le langage est l'instrument principal, sont pour ainsi dire un produit

phylogénétique : l'individu laissé à lui-même n'arriverait sans doute jamais à élaborer ses représentations, ou il n'y arriverait que très lentement, ou bien encore il produirait des configurations et des compositions totalement différentes. Les techniques d'élaboration doivent donc être transmises, et une part importante de la science de l'éducation s'occupe justement des moyens de cette transmission. Chaque mot, chaque forme verbale, transmet à l'enfant des représentations élaborées et déjà consolidées, qui souvent ont même valeur de norme; c'est ce que font plus tard les langages techniques des divers arts et sciences (Beneke [1834]1842. I. 62-76).

L'observation des processus d'apprentissage linguistique présente d'autre part un grand intérêt d'un point de vue théorique car c'est le seul procédé qui permette de reconstruire la naissance du langage, aussi bien d'un point de vue phonétique que morpho-syntaxique. La description des comportements linguistiques des enfants normaux s'appuie sur l'étude, en parallèle, des sourds muets et des enfants sauvages (le mystère de Kaspar Hauser, cet adolescent qui s'était présenté un jour de l'année 1828 dans la ville de Nuremberg, sans que l'on sache s'il s'était enfui ou s'il avait été libéré après avoir vécu toute son enfance dans l'isolement le plus complet, venait alors de fournir des données nouvelles et de première main). La comparaison entre le développement intellectuel des enfants sourds-muets et des enfants aveugles convainc Beneke de l'importance de la voix articulée pour le développement intellectuel. Il s'était déjà occupé de ce thème quelques années auparavant, à propos du lien entre la *Gehörthätigkeit* et la *Begriffsthatigkeit*, que l'étude des sourds-muets permet de mettre en évidence (Beneke, 1820 : 17). Bien que la vue soit sans aucun doute la source principale pour l'acquisition des représentations élémentaires de la conscience, les enfants aveugles, observe-t-il, ne font jamais preuve du retard mental présenté au contraire par les enfants sourds-muets. Cela prouve donc que l'articulation de la voix est un instrument essentiel pour l'articulation et l'élaboration des représentations. Tout un patrimoine très riche de composantes élémentaires reste inutilisé quand dans l'éducation de l'enfant vient à manquer une bonne transmission des représentations composées : et cette transmission se fait surtout à travers le langage articulé (Beneke [1834]1842. I. 227-228).

La base naturelle du langage articulé réside selon Beneke dans le mécanisme de réponse aux stimuli selon ce qu'il appelle la loi de compensation (*Gesetz des Ausgleichung*) qui régit l'appareil phonétique de l'enfant comme d'ailleurs tous ses appareils perceptifs et moteurs. Sur cette

base se construiront les mécanismes associatifs qui constitueront les automatismes du langage (*ibid.*, I. 216; II. 110 et sv.).

«Le langage [...] est tout d'abord un produit de la compensation générale qui advient à tout moment entre toutes les parties constituantes de l'être humain. Chaque stimulation interne (représenter, vouloir, sentir, etc.) se propage au moyen de ces dernières pour une part à l'intérieur (suscitant alors d'autres représentations, volitions, sentiments, etc.), et pour l'autre part à l'extérieur : et là interviennent certaines modifications extérieures (expression du visage, gestes et autres mouvements du corps, sons, etc.). En tant que signes extérieurs de ce qui se produit à l'intérieur, elles constituent l'élément immédiat et primaire du langage.» (*ibid.*, II. 110).

C'est ainsi par exemple qu'une série de comportements moteurs, dont certains sont vocaux, compensent chez l'enfant les stimuli du plaisir et constituent le langage immédiat et naturel de la joie (*die unmittelbar-natürliche Sprache der Freude*). Puisque ces réponses directes au stimulus, qu'elles soient de type moteur ou vocal, sont mécaniques de même que le stimulus lui-même, il est possible de construire une sorte de physiognomonie phonétique, en distinguant les caractéristiques des divers langages élémentaires par rapport aux stimuli correspondants. Il n'y a dans ces processus rien d'arbitraire, et la compréhension de ce langage élémentaire naturel est aussi mécanique que sa production (*ibid.*, II. 111-112; 114). En principe, la correspondance entre la qualité du stimulus et la qualité de la réaction phonique subsiste encore dans le langage verbal (*Wortsprache*), celui-ci doit donc «être considéré non seulement en général, mais dans chacun de ses éléments, comme un produit naturel et nécessaire de ce qui se produit à l'intérieur» (*ibid.*, II. 115). Si, en raison du développement historique des langues, trop de facteurs dûs au hasard se sont superposés, recouvrant cette mécanique et rendant difficilement reconnaissables les correspondances entre les qualités des stimuli et les réponses phoniques, ce parallélisme se manifeste encore dans les automatismes linguistiques, ce qui est une nouvelle preuve de la continuité entre l'élément naturel du langage et son ultérieure évolution.

Beneke apporte de nombreux éléments pour expliquer pourquoi seules les réactions phoniques sont devenues la base du langage au sens propre. Le langage phonique (*Tonsprache*), mieux que tout autre langage moteur, ou que n'importe quel langage élémentaire, fait par exemple de formes et de couleurs, se prête à la décomposition en signes élémentaires que l'on peut par ailleurs combiner à l'infini. Il a aussi l'avantage d'offrir une plus grande rapidité de production et de compréhension des signes, ce qui est lié aux caractéristiques des appareils organiques concernés et en particulier de l'appareil auditif. Sa perception est plus immédiate et ne nécessite pas le même degré d'attention que la communication visuelle; par rapport à cette dernière la communication vocale rencontre

moins d'obstacles physiques (l'obscurité, l'interposition d'autres corps, etc.).

Bien qu'il considère le langage verbal comme primaire dans la composition des représentations élémentaires, Beneke est très prudent lorsqu'il définit les rapports entre la pensée et le langage. Dire que la première n'existe pas en l'absence du second n'est qu'une simplification grossière, affirme-t-il : comment pourrait-on en effet expliquer que de simples images phoniques aient le pouvoir de transformer une activité représentative qui serait non intellectuelle (*ungeistig*) en une activité représentative intellectuelle (*geistig*). De fait, pour constituer un stimulus à la production linguistique, le domaine des représentations doit déjà posséder son autonomie et être régi par ses propres règles. Le correspondant représentatif de chaque signe de la langue, le contenu, doit être déjà en soi une unité psychologiquement structurée, explique Beneke; la langue ne fait que restructurer cette unité à l'intérieur d'un réseau de relations formelles. Cela n'autorise pas pour autant la représentation simpliste d'une langue constituée d'un contenu et d'une forme nettement distingués. Au contraire, «il est fort difficile de séparer avec précision forme et contenu, productions subjectives et données objectives». D'habitude, commente Beneke, on considère que les mots constituent le contenu, ou appartiennent au domaine de l'objectivité, tandis que la forme, ou élément subjectif, serait représentée par les structures morphosyntaxiques. «Mais», ajoute-t-il,

«tout mot particulier [...] en tant qu'unité constituée d'après le signe (*als ein den Zeichen nach Zusammengesetztes*), est déjà un produit de l'esprit humain, déterminé et articulé de façon nécessaire, de même que l'est toute représentation singulière du point de vue interne» (*ibid.*, II. 127).

A tout moment de l'activité représentative et linguistique, forme et contenu sont donc indissociablement présents.

Les facteurs qui relient l'acte de penser à la production du langage (et surtout comme nous le verrons plus loin, à l'écoute de son propre discours et du discours d'autrui) sont donc, selon Beneke, de première importance; il n'en reste pas moins que ces deux activités demeurent deux domaines, ou mieux deux séries intégrées certes, mais toujours distinctes, et entre lesquelles le rapport n'est pas toujours égalitaire. L'expérience la plus commune montre que parfois l'une prévaut sur l'autre ou se développe de façon autonome.

«Quand on récite quelque chose que l'on a appris par cœur, les pensées ne font qu'apparaître tout au plus de façon furtive, au fur et à mesure que se déroule la série des mots; quand on pense, c'est cette dernière série qui est secondaire, tandis que le déroulement des pensées constitue la série principale; et dans la mesure où, suite à l'appari-

tion fortuite d'un autre facteur de soutien, la série secondaire se renforce, la série principale peut en être dérangée si ce n'est même interrompue. La pensée se réalise sur la base des ses propres forces, et non pas en vertu des mots. On la voit même dans bien des cas précéder les mots et se produire même en leur absence; nous avons acquis de nouvelles pensées mais elles sont encore inexprimées, ce qui veut dire qu'il leur manque encore leur expression verbale, même intérieure; et peut-être ne les aurions-nous pas même acquises, ces pensées, si nous avions possédé au préalable une expression verbale et si celle-ci avait disputé une partie de notre conscience à la formation interne de la pensée.» (*ibid.*, II, 124).

L'effet rétroactif du langage sur la pensée est puissant mais, comme on le voit, il n'est pas univoque. Il se présente en effet, selon Beneke, sous deux points de vue différents : celui du développement individuel, et celui de l'interaction linguistique. Au niveau individuel les représentations verbales (*Wortvorstellungen*) ont en quelque sorte le pouvoir de renforcer les traces laissées par les autres représentations et de les rendre disponibles pour la reproduction. Ce pouvoir n'est certes pas l'apanage exclusif des représentations verbales : les représentations non-verbales le possèdent aussi (par exemple la représentation d'une rose, avec sa forme et sa couleur, peut servir à renforcer et conserver la représentation olfactive si précaire et fuyante), mais les premières sont plus efficaces, dans la mesure où elles sont plus disponibles et où il est plus facile de les utiliser pour élaborer de façon complète les traces des autres représentations pour les coordonner en groupes ou en séries et les combiner à l'infini. Et plus une combinaison est fixée avec des représentations verbales, mieux elle peut être reproduite à l'occurrence, mieux elle se prête à des combinaisons ultérieures.

C'est la raison pour laquelle l'interaction linguistique produit une croissance de la pensée et de la connaissance. Toute combinaison de représentations fixée dans la langue rejoint le patrimoine collectif. Et donc, non seulement en communiquant une combinaison de représentations nous mettons l'interlocuteur en mesure de s'en servir, mais la communication elle-même devient une sorte de banc d'essai de la justesse, de la fécondité et de la reproductibilité de la combinaison.

«Quand une même combinaison est faite par plusieurs personnes, elles peuvent confronter mutuellement leur production intellectuelle, et chacune peut contrôler et améliorer la sienne au moyen de celle des autres. Ainsi tous ceux qui s'écourent entre eux, ou qui peuvent écouter de nouveau ce qui a été écouté par les autres, sont liés par un pouvoir commun de fécondation intellectuelle qui multiplie par cent et par mille la force productive de chacun.» (*ibid.*, II, 121; cf. 157).

L'écriture et la presse offrent des instruments ultérieurs en vue de ce contrôle et cet enrichissement réciproque. Contrôle et enrichissement de la pensée qu'il ne faut donc pas laisser simplement à la pratique sponta-

née : d'où l'importance de l'éducation linguistique (*Sprachunterricht*). Les techniques d'alphabetisation, l'enseignement des formes grammaticales et des pratiques expressives, l'étude de la théorie grammaticale, les techniques d'apprentissages des langues étrangères, les différentes modalités du rapport langage-pensée dans l'usage de la langue maternelle (où l'intuition se laisse guider par les combinaisons traditionnelles consacrées par l'usage linguistique) et dans l'usage d'une langue étrangère (où cette aide est très faible), les techniques de la traduction : tels sont les différents chapitres d'une pédagogie qui doit s'occuper de la langue en tant que moyen primaire de transmission des contenus didactiques, ou moyen auxiliaire mais cependant essentiel pour toutes les disciplines qui recourent à des méthodes directes, ou qui utilisent d'autres langages, comme la musique, les mathématiques, etc.

Bien qu'il considère que la linguistique historique doit faire partie du curriculum d'études des enseignants, Beneke (*ibid.*, II, 188-190) semble dans l'ensemble faire abstraction des résultats de la linguistique comparative de son temps; à l'exception de l'œuvre de K.F. Becker, *Organism der Sprache* (1827), la liaison ne s'établit pas avec le travail des linguistes professionnels. La seule fois où il se prononce sur un des thèmes de la linguistique de ses contemporains (la typologie linguistique), il entre paradoxalement en contradiction avec lui-même. Beneke n'échappe pas en effet à la tendance romantique à introduire une distinction de valeur dans la classification des langues selon le type. «Le développement spirituel qui se reflète dans les langues antiques», flexionnelles et synthétiques, écrit-il, «n'a pas atteint le niveau de réflexion auquel sont arrivées les langues modernes : elles sont donc plus élémentaires, plus fraîches, plus transparentes». Les langues modernes, qui au lieu des flexions se servent principalement de prépositions et de mots auxiliaires, «se fondent sur un niveau de réflexion plus élevé : les modifications des représentations sont saisies avec une pensée indépendante, séparée de la représentation principale ou de l'objet» (*ibid.*, II, 179). Mais Beneke renverse un jugement de valeur courant parmi les romantiques : le stade de l'analyse représente selon lui une conquête et non un appauvrissement des langues. Si la recherche historique devait démontrer que les langues analytiques ont existé depuis des temps très reculés, il faudrait simplement en conclure que les peuples correspondants ont été capables d'atteindre très précocement la puissance de réflexion attestée par leur langue analytique. Beneke aborde cette question à propos de l'opportunité et utilité que l'étude des langues synthétiques peut présenter pour des jeunes qui sont nés et ont grandi dans le milieu des langues analytiques dont ils ont intériorisé les formes : il s'agit selon lui d'une expérience

formative que de mettre des jeunes en contact avec des langues qui témoignent d'une conscience moins réflexive, ce qui leur donne accès à un monde de représentations (*Darstellungsformen*) poétiques, historiques, philosophiques, institutionnelles, etc., plus proches de leur mentalité. Il reprend par là une idée de la philosophie de l'histoire romantique qui veut que le monde antique représente une enfance de l'humanité, un préalable non seulement idéal mais historique de notre mentalité et de notre culture (*ibid.*, II. 181). En ce sens le monde antique a pour nous une valeur exemplaire que les autres grandes langues et cultures, comme celles de la Chine ou du Japon, ne pourraient jamais avoir. Le relativisme linguistique (qui contredit la prudence démontrée par Beneke quant à définir les rapports entre la langue et la pensée) se traduit dans l'idée de prototypes culturels presque incommunicables entre eux : « ces langues, et le développement culturel qu'elles mettent en évidence nous sont trop étrangères pour qu'il nous soit possible de nous y transporter, même de façon approximative », rien de leur histoire n'a pénétré la nôtre pour en faire partie ; ces cultures « ne sont en aucune façon exemplaires » (*ibid.*, II. 186). Il est vrai que ces affirmations se placent dans le cadre d'une réponse à la proposition paradoxale de faire étudier aussi le chinois et le japonais dans les écoles pour assurer aux jeunes gens une éducation véritablement universelle ; la réponse de Beneke fait cependant vaciller l'équilibre de la description des rapports entre le langage et la pensée qui est pourtant l'un des fondements de sa théorie psychologique.

Il ne fait pas de doute que Beneke partage à cet égard la tendance à limiter la priorité du langage sur la pensée, il s'agit là d'un des traits communs des théories cognitives entre la fin de l'Idéologie et la naissance du positivisme. La thèse adverse, celle de la dépendance totale de la pensée par rapport au langage, avait pris désormais le sens fort que lui donnait Humboldt en faisant du langage la condition transcendantale de la pensée. Dans la psychologie empirique on tend plutôt à souligner l'ample autonomie du domaine des représentations mentales et donc la relative autonomie de la pensée pré-verbale, tout en conservant évidemment la dépendance de la pensée discursive par rapport au langage. Le *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* publié en 1842, la même année que la seconde édition revue et mise à jour de l'*Erziehungs- und Unterrichtslehre*, apporte la confirmation qu'il s'agissait bien là de la position de Beneke :

« Les développements linguistiques [...] surviennent uniquement sur une pensée déjà façonnée. [Le langage] peut aussi exercer un effet rétroactif sur la pensée : il n'est pas rare, dans les sciences comme dans la vie commune, que des mots qui ont été improprement produits et introduits pour exprimer une pensée, dévient la pensée suivante de son droit chemin. Mais il s'agit cependant d'un aspect secondaire ou concomitant, car

en général l'expression linguistique reçoit sa détermination de la pensée. » (Beneke, 1842 : 29-30).

Une affirmation aussi tranchante sert sans doute à marquer les distances face à la position idéaliste d'identification entre le langage et la pensée. C'est justement parce que la pensée et le langage sont dotés chacun de ses propres lois, que se pose le problème de leurs relations. Etant un phénomène intérieur (*ein Innerliches*), la pensée est d'accès difficile. Il était donc naturel, et c'est ce qu'ont fait les philosophes depuis Aristote, que l'on se tourne vers l'étude plus accessible des formes et de l'organisation du langage pour en déduire ensuite celles de la pensée. On suppose en effet que la langue, en tant que produit et reflet extérieur de la pensée, en reproduit approximativement les propriétés. Mais elle ne peut le faire que dans une certaine limite et en conformité avec ses propres lois. Il peut ainsi se produire qu'une propriété de la pensée reste enfouie dans la langue et ne réussisse pas à émerger de cette enveloppe, tandis que la langue développe de son côté des formes propres qui ne sont pas vraiment parallèles à la pensée. La langue jouit d'un certain degré d'autonomie, elle a des finalités et des moyens qui lui sont propres et que l'on ne peut réduire à ceux de la logique. Il faut donc se garder de telles confusions car ramener sans distinction les diverses formes linguistiques à autant de formes de pensée ne peut qu'induire en erreur (*ibid.*, 30-31 ; cf. Beneke, 1832a : 2).

Les conséquences de la distinction introduite par Beneke sont multiples. Elle annonce la démarcation entre la psychologie et la logique qui sera une caractéristique d'un important secteur de la réflexion linguistique de la seconde moitié du siècle. Elle justifie l'autonomie de la linguistique générale comme science des *Sprachformen*, et donc séparée de la logique mais intégrée parmi les sciences cognitives. Enfin, s'opposant au réductionnisme de la philosophie du langage romantique qui ne voyait qu'une seule voie d'accès à la pensée, l'herméneutique, Beneke propose l'analyse du langage comme l'une des diverses approches possibles de la philosophie de l'esprit, et comme un instrument certes essentiel mais non pas exclusif des recherches psychologiques.

6. HERBART, GRAMMAIRE GÉNÉRALE ET PSYCHOLOGIE COGNITIVE

La critique de la conception idéaliste du moi comme donnée immédiate, la réfutation des formes transcendantales kantienne, la fondation de la psychologie comme seule science habilitée à l'approche analytique

et non pas intuitive face aux structures du sujet, l'élaboration d'une notion de la philosophie comme discipline analytique quant à sa méthode et investie d'une mission essentiellement épistémologique, tous ces thèmes que nous avons rencontrés dans l'œuvre de Beneke, nous les retrouverons à nouveau chez Herbart, ce qui apparente ces deux auteurs malgré leurs divisions qui apparaissent dans le ton polémique employé de la part de Beneke et débouchent parfois sur des critiques tout à fait explicites. On reconnaît aussi à l'influence des doctrines du sensualisme français, du sentimentalisme anglais et de l'école écossaise du sens commun, leur formation commune de philosophes populaires.

Cette formation du jeune Herbart dut être mise à dure épreuve durant ses années d'étude à Iéna sous la conduite de Fichte vers la fin du XVIII^e siècle, si l'on considère que bien des années plus tard, en 1831, il situait à sa prise de position juvénile contre le concept schellinguien et fichtéen du Moi, le moment de son «renoncement complet à tout idéalisme» et le début de sa propre autonomie philosophique (Herbart, 1871 : 336). La critique contre la philosophie de l'identité qui prétend découvrir un principe au-delà de l'expérience et en déduire ensuite l'expérience elle-même, est un des thèmes récurrents de la philosophie de Herbart : de ses Thèses académiques de 1802 (dont l'une énonçait : «*metaphysica, ne dicam philosophia totum absolutum esse non potest*» [Herbart, 1802 : 277]), à l'entreprise de revalorisation de la conscience commune comme point de départ de la philosophie («*et si quelqu'un veut monter sur mes épaules pour voir plus loin que moi, il sera au moins sûr que le terrain ne manquera pas sous mes pieds : je ne prends pas appui sur la cime solitaire du moi, mais sur un terrain aussi vaste que l'est l'expérience*» [Herbart, 1824 : 183]), jusqu'à l'avertissement adressé à Hegel dans la recension de l'*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* («*Le philosophe ne doit pas mettre un uniforme à tous les objets qu'il a sous les yeux, mais bien plutôt s'efforcer de les connaître tels qu'ils sont, et saisir la forme dans laquelle ils se présentent*» [Herbart, 1831 : 202]). La philosophie qu'il propose a une fonction essentiellement épistémologique, qu'elle doit exercer tant sur les données de la conscience commune qu'elle reconstruira rationnellement, que sur les données des sciences particulières.

Le statut de la philosophie est examiné et exposé dans la première partie de la *Einleitung in die Philosophie* (1813, et avec de plus en plus d'importance dans la troisième et la quatrième édition, en 1834 et 1837). Contestant les idéalistes, Herbart y explique que la philosophie n'a pas d'objet propre et spécifique, ce n'est pas une loupe à travers laquelle on peut regarder tous les objets. Elle dépend entièrement quant à ses propres

objets des sciences spécifiques dont elle peut et elle doit examiner de façon critique les concepts et les procédures.

Examinant dans l'*Einleitung* (p. 32) les rapports entre les sciences et la philosophie, Herbart souligne la convergence de visées entre la philosophie et la linguistique. Lorsque le linguiste définit la signification d'un mot, il opère à l'intérieur du domaine des concepts généraux, c'est-à-dire au même niveau que le philosophe. Quand il divise les mots en classes, il forme les concepts les plus généraux. La dérivation et la flexion des mots lui montrent la tendance des concepts à se combiner, et ces combinaisons sont déterminées de manière complète par les règles de la syntaxe. Dans la mesure où ces connexions sont rendues possibles par les concepts eux-mêmes, on peut les étudier du point de vue de la logique ; et dans la mesure où elles sont une manifestation de l'activité de l'esprit, on les étudiera du point de vue de la psychologie. La logique et la psychologie sont donc deux parties bien distinctes de la philosophie : la première, en tant que science formelle, n'a aucune compétence quant à l'origine des concepts ou leur nature d'actes de pensée effectifs, qui relèvent par contre de la compétence de la psychologie. C'est à l'intérieur de cette dernière que la science du langage doit trouver sa place.

La fondation de la psychologie, si elle part de la «complète renonciation à tout idéalisme», dont Herbart lui-même avait fait preuve en rejetant la conception idéaliste du Moi, exige aussi que soit faite une critique de la théorie des facultés. Herbart considère en effet que les facultés ne sont que des abstractions arbitraires.

«Nous n'avons aucune sensibilité (mais seulement des organes de sensation corporels) avant les impressions sensibles, aucune mémoire avant le répertoire qu'elle conserve, aucune intelligence avant les concepts, aucune faculté de sentiments et de désirs avant les sentiments et les désirs réels. Ce qui agit en nous comme force, ce sont les représentations elles-mêmes. Et personne ne possède plus de facultés qu'il ne possède de représentations.» (Herbart, 1813 : 617).

Pour parler du sujet en des termes qui ne soient pas transcendants mais uniquement psychologiques (les seuls qui soient légitimes), Herbart préfère utiliser le terme de *Seele*, l'âme, comme centre potentiel de représentations, fluctuant selon l'état de la personne et les continues modifications des choses. L'âme opère selon des modalités différentes chez l'homme adulte, l'animal, le sauvage, l'enfant (Herbart, 1821 : 38), «elle est à la base du Moi fluctuant de l'homme sain, du fou, du convalescent» (Herbart, 1831a : 193) et il faut l'étudier justement à travers cette diversité et son caractère fluctuant.

Cette conception de l'âme implique évidemment la remise en question des formes transcendantales kantienne, et tout d'abord l'espace et le temps. Dans le cadre de l'étude psychologique,

« il ne faut pas procéder, comme le fait Kant, de l'espace et du temps au spatial et au temporel, mais comme la plupart des philosophes de toutes les époques, du spatial et du temporel à l'espace et au temps » (Herbart, 1825 : 226).

En ce qui concerne les catégories, c'est le langage qui prouve qu'il ne s'agit pas de formes *a priori* mais de simples indicateurs de régularité de l'expérience (*ibid.*, 129-139), il ne s'agit pas de concepts purs mais seulement de généralisations partielles et progressives, produites à partir de la série plus ou moins prolongée des énoncés.

« Les hommes, [...] au lieu de représenter chaque concept général avant tout et simplement par son contenu, comme il devrait en être selon la logique, et au lieu de considérer l'application comme quelque chose d'accidentel par rapport au concept lui-même, ont désigné au moyen de mots certaines impressions reprenant plusieurs objets similaires; et la signification de ces mots, qui n'est absolument pas bien définie, doit dans la pratique être toujours établie en rapport avec le contexte, car on ne fait revenir en mémoire que certains caractères d'une pensée qui par ailleurs est sous d'autres aspects indéterminée. » (Herbart, 1813 : 326).

La *Sprachphilosophie* est un antidote contre la spéculation car, loin de prétendre à penser les concepts purs, elle s'occupe des concepts liés, « comme quelque chose de donné », aux mots de la langue (*ibid.*, 398). Une reconstruction des structures catégorielles effectivement récurrentes dans la pratique de la connaissance ne peut être faite que par la philosophie du langage, qui devient donc un instrument important de la psychologie.

Que Herbart veuille placer la théorie du langage à l'intérieur de la psychologie est une conséquence de la notion même de sujet qu'il propose. Le Moi n'est pas une auto-conscience, ni une auto-représentation, ce n'est pas le principe générateur de la multiplicité du monde : Herbart s'oppose à toutes ces définitions implicites de la notion kantienne de sujet qui avaient été explicitées dans le cadre de l'idéalisme post-kantien. Loin d'être « primitif et autonome », le Moi est « ce qu'il y a de plus dépendant et de plus conditionné que l'on puisse imaginer » (Herbart, 1822 : 108); loin d'être un principe réel et permanent, il n'est concevable que par abstraction (Herbart, 1831a : 195), c'est-à-dire en mettant de côté tous les éléments accidentaux des divers egos empiriques. Or c'est à travers la conscience de son propre corps que l'enfant apprend à se penser, à se sentir comme sujet, à se distinguer des choses, à se penser comme personne. Chez l'adulte, le Moi est perçu comme le centre d'un réseau complexe de séries représentatives : c'est sans doute ce qui peut

faire naître l'illusion que le Moi subsiste même en l'absence de représentations, d'où la tendance à en faire une substance dotée de facultés originelles ou même à en faire un concept pur.

Le processus constitutif de l'âme est donc l'aperception au moyen de laquelle le sujet s'approprie de données, nouvelles chaque fois, provenant de la sensibilité; il les connecte et les fonde avec les représentations déjà existantes pour constituer des séries de représentations plus ou moins dominantes et actives dans la conscience. Au cours de ce processus de constitution du Moi, l'action joue un rôle très important, le langage n'étant qu'un cas particulier de comportement actif.

Ce lien entre le langage, l'action et la constitution de la subjectivité est exposé en quelques pages dans la *Psychologie als Wissenschaft* (1825). Herbart y saisit l'occasion pour réaffirmer que de supposer le Moi comme une substance autonome n'est qu'une « bêtise métaphysique », mais il y expose surtout les lignes essentielles de sa psychologie anthropologique. C'est aussi dans cette œuvre qu'il introduit la notion de l'action comme élément essentiel pour la formation de la masse de représentations qui constituent le sujet.

« L'homme possède des mains, il possède le langage. Il passe une longue et impuissante enfance; et ce n'est que là où cette enfance est assistée par des adultes que l'on voit l'homme s'élever véritablement au-dessus des animaux. Plus le niveau de culture qu'il atteint est élevé, plus il est dépendant de la société où il grandit. » (Herbart, 1825 : 152).

La main est un instrument essentiel d'appropriation du monde, on le constate en comparant le jeu de l'enfant avec celui du petit de l'animal. C'est un instrument privilégié parmi la vaste gamme des activités psychomotrices : l'action (*Handeln*) « qui de la main (*Hand*) a tiré son nom, en tire aussi sa possibilité même » (*ibid.*, 153).

« Parler est en premier lieu une façon d'agir » (*ibid.*, 154). Le cri, qui est la première action vocale de l'enfant, est bientôt asservi à la satisfaction de ses besoins vitaux et devient pour lui un instrument d'interaction avec le monde. De même plus tard les sons articulés seront pour lui un instrument car ils se co-impliquent (*compliciren*) avec les représentations et leurs variations. La langue maternelle tend à fournir des co-implications (*Complexionen*) déjà faites et régies, comme tous les rapports entre représentations, par les « lois de la statique et de la mécanique de l'esprit ».

On retrouve une autre description de la parole comme action dans une des Lettres pédagogiques écrites en 1831 et publiées en 1897, la Lettre 28, dans laquelle Herbart s'interroge sur l'influence que peut avoir l'ac-

tion extérieure sur la série des représentations déjà en possession du sujet. L'attention du disciple auquel s'adresse la lettre est dirigée sur l'analogie entre l'action en général et l'action particulière qui se produit lors de la séquence phonique : l'élève parle, et il entend lui-même chacun des mots qu'il prononce, et un autre mot doit suivre ce premier mot émis et écouté.

«Vous voyez là une action qui réussit si facilement qu'il n'est pas nécessaire que la représentation de l'objet désigné au moyen du mot atteigne son maximum [c'est-à-dire qu'elle émerge au premier plan dans la conscience] pour que l'énonciation se poursuive. On voit plutôt que le moindre mouvement de pensée [...] suffit déjà pour que la bouche entre en activité.» (Herbart, 1831 : 429).

La série des mots prononcés et tout à la fois entendus entraîne en quelque sorte la série de représentations :

«Le premier mot est repoussé par le second, le second par le troisième, et ainsi de suite. Cependant les mots sont liés aux représentations; celles-ci subissent aussi cette poussée et doivent s'atténuer, sinon complètement du moins suffisamment pour que la série puisse s'écouler.» (*ibid.*, 429).

Cette description ne comporte toutefois aucun parallélisme entre l'ordre des représentations linguistiques et celui des représentations mentales. Lors de l'énonciation les représentations mentales semblent se présenter de façon paritaire, toutes sur le même plan. Mais ce n'est que pure apparence, précise Herbart :

«il ne s'en suit absolument pas que dans la pensée d'un homme il y ait si peu de reliefs et de concavités qu'il y en a dans son discours et dans ses actions [...] : quel malheur si le fil tenu des mots que nous laissons sortir de notre bouche était à l'image de la structure de notre pensée!» (*ibid.*, 429).

Dans la tête du disciple (il s'agit toujours du destinataire de la lettre) il y a une structure ou un tissu de représentations totalement différent de celui qui doit se disposer en ordre sériel pour se manifester dans la succession des mots. L'unité entre le langage et la pensée n'est donc, selon Herbart, qu'un lien occasionnel, non intrinsèque. Le «travail» linguistique a sans aucun doute une influence prépondérante sur le mécanisme des représentations, mais sa première fonction ne se situe pas dans l'action qu'il peut exercer sur l'organisation de la pensée, mais seulement au niveau de l'interaction communicative.

«Parler est un *travail*» (Herbart, 1825 : 155). C'est un travail qui comporte bien sûr la co-implication et l'inhibition des représentations mentales grâce à la mise en œuvre des représentations verbales, mais il obtient le maximum d'effet «là où la langue devient *conversation* (*Gespräch*)». L'effort expressif et communicatif, le son des mots et la présence de l'interlocuteur confèrent une sorte de présence même à ce qui

est absent, et la différence des représentations mises en présence imposent à chacun des interlocuteurs une nouvelle réélaboration de sa propre pensée. Par ailleurs, l'intention de communiquer confère un ordre au discours et le distingue de l'émission de sons non coordonnés, de même que tout travail finalisé se transforme en un procédé régulier où à chaque moment on distingue ce qui est fait de ce qui reste à faire. Le langage, enfin, affranchit de l'immédiateté sensible du présent et constitue en cela l'une des caractéristiques les plus profondes de la spécificité humaine : «pour l'homme il existe un monde intérieur qui, même s'il [...] ne représente que les choses extérieures, s'oppose néanmoins à l'*hic et nunc* du présent sensible» (*ibid.*, 155-156).

Herbart fait aussi appel au lien entre le langage et l'action pour répondre au problème de l'origine du langage : cette question centrale de la linguistique anthropologique des Lumières continuait en effet à constituer un passage obligé de la réflexion linguistique. La première communication entre les hommes ne put être une communication linguistique, si on entend par là une communication intentionnelle des pensées au moyen de signes conventionnels. La première forme de communication se produit à travers l'action commune; et la première forme de compréhension se manifeste dans la correspondance entre le comportement d'autrui et les attentes du partenaire : «l'action était ce sur quoi, sans aucune *pensée de la pensée* d'autrui, se concentrait l'attente et l'attention» (*ibid.*, 160). C'est au cours de cette action commune qu'intervient fortuitement la première émission de sons vocaux, qui, à travers la répétition, de casuelle devient intentionnelle.

«C'est ainsi que débute l'intentionnalité de la parole; la conventionnalité de la langue originelle est une fiction, comme le sont les contrats à partir desquels auraient dû être fondés les Etats [...]. La convention eut lieu alors que la langue n'était plus la langue originelle, de même que les contrats interviennent dans les Etats lorsque ceux-ci existent déjà.» (Herbart, 1825 : 160).

La convention et l'arbitraire ne jouent donc aucun rôle dans la constitution de la langue : une sorte de prosodie spontanée accompagne les pratiques communicatives non linguistiques jusqu'à ce que s'instaurent entre les deux niveaux les liens nécessaires. Ces derniers sont même si nécessaires que, bien qu'il soit faux de dire que l'on pense au moyen du langage, il est vrai que, une fois instaurée la co-implication de la voix avec les représentations mentales, on ne peut plus penser sans les mots et il nous semble qu'une chose n'est pas véritablement connue ni pensée si elle n'a pas de nom. Ceci ne supprime en rien la large autonomie dont jouissent les fonctions mentales vis-à-vis du langage : le degré des représentations, l'intimité du lien entre les caractéristiques d'un concept, les

divers facteurs dont dépend l'efficacité de nos représentations, ne sont pas conditionnés si ce n'est d'une manière limitée par les signes. Ceux-ci peuvent même être parfois gênants :

«L'avantage du langage repose sur l'usage social commun, sur le prolongement et la rectification de ses propres pensées grâce à celles des autres. Mais pour l'individu, l'adhérence de la pensée à la langue est plutôt un inconvénient car elle implique que les mots les mieux compris et ceux qui le sont moins, les mots qui ont pour lui plus ou moins de sens, lui semblent cependant être tous sur le même plan.» (*ibid.*, 161).

D'où le verbalisme, les quiproquos : tous les malentendus habituels qui imposent un contrôle critique continu sur le langage. Le langage est un travail d'analyse effectué au fur et à mesure sur les contenus exprimés, et il confère une objectivité que la seule réflexion intérieure ne pourrait jamais produire. C'est ainsi qu'il contribue à créer des structures permanentes pour l'expression des concepts.

Nous avons traduit par *co-impliquer* et *co-implication* les termes *compliciren* et *Complexion*, qui dans la psychologie de Herbart indiquent le processus de coalescence qui réunit les représentations en ensembles et en séries. L'inhibition (*Hemmung*) qui peut toucher les représentations dans leurs rapports réciproques, et la co-implication constituent la statique et la mécanique de l'esprit, ou mieux leur dynamique, car il s'agit d'un rapport de forces selon lequel certaines représentations deviennent opératives en passant le seuil de la conscience, tandis que d'autres sont au contraire repoussées en dessous de ce seuil et cessent alors d'être présentes à la conscience.

Ce qui est important c'est que ces rapports de co-implication et d'inhibition se produisent, selon Herbart, non seulement entre les représentations mentales, mais aussi entre ces dernières et les représentations vocales. On peut le constater par des observations selon trois points de vue différents mais liés entre eux. On observe tout d'abord qu'à un niveau sémantique, la langue constitue des coalescences de représentations qui se présentent déjà formées lors de l'apprentissage et de l'usage linguistique. Deuxièmement, même «les représentations des choses doivent subir des modifications significatives à cause de l'inhibition qui s'exerce entre les représentations des mots» (Herbart, 1825 : 154), c'est-à-dire à cause de la nature matérielle des signes et de leur compatibilité ou incompatibilité. Enfin, les masses et les séries de représentations mentales ne peuvent pas se traduire verbalement en tant que telles : pour s'exprimer elles doivent se disposer en succession, et une fois exprimées elles doivent être saisies comme une série temporelle.

Notons au passage l'observation originale qui est contenue dans le second point à propos de l'effet de retour du langage sur la pensée : la mise en évidence de la rétroaction de la vocalité sur la dynamique mentale (cf. aussi Herbart, 1840 : 287-298) comporte une réhabilitation de la matérialité du son verbal qui était étrangère aux théories du langage de l'époque. De même les observations sur la coalescence sémantique des représentations comme donnée caractéristique des langues naturelles, sur l'aspect sériel du discours et sur la simultanéité de la pensée, qui reprennent des thèses amplement diffusées dans la littérature linguistique depuis la moitié du siècle précédent, acquièrent une signification nouvelle dans le cadre de la psychologie de Herbart. Ces observations trouvent leur application dans sa théorie des représentations où il décrit le discours comme un processus au cours duquel l'une après l'autre les représentations émergent et s'imposent comme dominantes tout en préservant l'unité de l'énoncé. Enfin, ce processus, dans son aspect de totalité entre les mots et le sens, s'inscrit dans la masse des représentations des locuteurs (Herbart, 1825 : 155).

Ce thème est repris dans un texte inclus dans les *Psychologische Untersuchungen* de 1840 («Ueber Kategorien und Conjunctionen»), un petit essai qui devait préfigurer le projet d'une grammaire raisonnée construite sur des fondements psychologiques. La langue n'est pas une simple projection d'un acte ponctuel et simultané (la pensée) sur une structure sérielle (le discours), car cette structure sérielle n'est pas homogène. Elle est caractérisée au contraire, dès le niveau de la pensée, par des démarrages, des arrêts, des parcours interrompus, des inhibitions et des obstacles; la syntaxe de la langue doit ainsi suivre et discipliner ce parcours accidenté de la pensée.

«Etant donné que les fils de la pensée qui doivent être désignés au moyen de la langue, tendent à procéder de plusieurs façons à partir d'un point, à reculer sur un autre point, à en rencontrer un autre encore et à s'y opposer, la langue ne peut se limiter à imposer des noms au contenu de la pensée mais elle doit aussi corriger la façon impropre dont la pensée procède dans sa succession temporelle.» (Herbart, 1840 : 298).

Herbart considère que cette intervention syntaxique de la langue sur les irrégularités de la pensée se manifeste et peut être examinée dans la «façon de parler de ceux qui suivent sans contrainte le flux de leur pensée» mieux que dans la tradition grammaticale ou dans l'analyse de textes réglés par la connaissance de la rhétorique et du style. Les conjonctions font partie des instruments de ce contrôle syntaxique de la pensée, et Herbart leur consacre une grande partie de son essai. L'étude est menée sur la base des textes d'Homère, Xénophon et César, et

comporte des analyses contrastives entre le grec et l'allemand, puis entre le latin et l'allemand. L'objectif est de

«sonder en détail la façon dont les masses de représentations se développent dans l'expression; ou (ce qui revient au même) reconnaître, sur la base de l'expression linguistique, la véritable structure intime d'une masse de représentations» (*ibid.*, 307).

Le choix de s'occuper en particulier des conjonctions, parmi les divers dispositifs linguistiques, est significatif : en montrant l'irréductibilité des conjonctions aux fonctions logiques de l'intellect, Herbart apporte une objection substantielle contre la logique transcendantale de Kant. Celui-ci, affirme-t-il, n'aurait pas même introduit le terme de logique transcendantale s'il avait fondé sa critique sur l'étude philosophique de la structure linguistique.

«Il n'y a rien d'extraordinaire [...] dans le fait que quelque chose de ce que l'on saisit bien dans la conjonction, se voit aussi dès les jugements; mais on ne peut tirer à partir des jugements plus que ce qui est contenu en eux. La combinaison des divers jugements dans la période, des périodes dans le discours, et enfin la combinaison du discours dans la masse de la pensée dont il émerge et qui est la matrice et l'origine de tout : voilà ce qui est important, et cet élément primordial ne relèvera jamais de la pertinence ni des jugements simples, ni du peu que la logique pure se préoccupe de nous dire à propos des jugements composés (hypothétiques et disjonctifs).» (*ibid.*, 329).

Les dispositifs syntaxiques (et parmi eux les conjonctions) sont des stratégies expressives et on peut dire de même à propos des jugements :

«les périodes et leurs connexions contiennent l'effort de s'exprimer; les jugements, comme éléments de ces périodes, doivent contribuer autant qu'ils le peuvent à l'expression de cet effort» (*ibid.*, 329).

Le langage est donc une fois de plus décrit comme une forme d'action. Bien que le premier objectif de cette œuvre de Herbart soit la critique philosophique, et plus précisément la critique de la doctrine kantienne des catégories, ainsi que de ses prolongements chez Fichte, on peut à juste titre la considérer comme un essai de grammaire raisonnée. Il s'agit de montrer les principes psychologiques dont «la langue apporte un témoignage si important tout en étant involontaire» (*ibid.*, 284).

Or, dans la masse des représentations qui s'expriment par une ou plusieurs périodes, outre les connexions entre les concepts constituées par les flexions et les prépositions, il y a d'autres indicateurs (*Fingerzeigen*) qui rendent intelligible le mouvement de la pensée. On peut dire que l'analyse linguistique, en vertu de cette capacité à découvrir les indicateurs de la pensée, est l'instrument principal pour l'observation des phénomènes psychiques. S'il y a un lieu où le mouvement de la pensée, qui dépend des liens internes de la masse représentative, peut être conçu

comme un objet et être soumis à l'observation, ce lieu est bien la langue. Ainsi, quand dans ce même essai de 1840 (p. 287) Herbart fait la liste des objets de la psychologie, il y inclut les propositions suivantes. Comment advient-il que les mots de toutes les langues puissent tirer leur matière (*Stoff*) du petit nombre de sons vocaux dont est composé l'alphabet? Comment advient-il que la pensée puisse être désignée non pas tant par la voix en elle-même que par une certaine position des sons verbaux dans les mots? Comment advient-il que l'enfant s'approprie cette position lorsqu'il apprend sa langue parmi toutes celles qu'il aurait pu apprendre, et que cette position devienne une donnée immuable, toute altération la plus minime pouvant changer le sens d'un mot? Comment advient-il que cette position constitutive des radicaux se maintienne intacte même lors de la flexion et de la dérivation? Toutes ces questions font partie de la psychologie, qui doit entre autres déterminer les «conditions premières de la langue» (*ibid.*, 287) : l'attestation de ces conditions et l'étude des modalités selon lesquelles elles se réalisent dans le discours constituent un chapitre essentiel de l'histoire naturelle de l'âme.

Une définition aussi ample de la grammaire raisonnée comme branche de la psychologie cognitive est certainement en position de minorité dans le cadre de la grammaire générale post-kantienne. Et pourtant sa situation à la frontière entre d'un côté la tradition de l'analyse des idées et des signes, et de l'autre le développement des futures sciences cognitives, en fait un passage important sur ce chemin étroit de la continuité entre la philosophie et la linguistique au XIX^e siècle; le parcourir peut nous aider à découvrir les points où ce parcours se brise.