Condillac et les métaphysiciens : idées, connaissance, nature

Marion Gouget

▶ **To cite this version:**

Marion Gouget. Condillac et les métaphysiciens : idées, connaissance, nature. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2025. Français. ⟨NNT : 2025PA01H218⟩. ⟨tel-05603913⟩

HAL Id: tel-05603913

https://theses.hal.science/tel-05603913v1

Submitted on 27 Apr 2026

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

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

HAL Authorization

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED de philosophie (280)
Laboratoire de rattachement : HIPHIMO

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en philosophie
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
le 08 novembre 2025 par

Marion GOUGET

Condillac et les métaphysiciens : idées, connaissance, nature

Sous la direction de M. André Charrak
Professeur, Université Paris I Panthéon Sorbonne

Membre du Jury
M. Frédéric de Buzon, Professeur émérite, Université de Strasbourg
Mme. Marion Chottin, Chargée de recherche hors classe, CNRS
M. Louis Guerpillon, Maître de conférences, Université Sorbonne Université
M. Pierre-François Moreau, Professeur émérite, École Normale Supérieure de Lyon

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED de philosophie (280)
Laboratoire de rattachement : HIPHIMO

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en philosophie
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
le 08 novembre 2025 par

Marion GOUGET

Condillac et les métaphysiciens : idées, connaissance, nature

Sous la direction de M. André Charrak
Professeur des universités, Université Paris I Panthéon Sorbonne

Membre du Jury
M. Frédéric de Buzon, Professeur émérite, Université de Strasbourg
Mme. Marion Chottin, Chargée de recherche hors classe, CNRS
M. Louis Guerpillon, Maître de conférences, Université Sorbonne Université
M. Pierre-François Moreau, Professeur émérite, École Normale Supérieure de Lyon

RÉSUMÉ DE LA THÈSE EN FRANÇAIS

CONDILLAC ET LES MÉTAPHYSICIENS : IDÉES, CONNAISSANCE, NATURE

On dépeint bien souvent la théorie condillacienne de la connaissance sous les traits d'un sensualisme qui doit signaler toute la distance qui la sépare des théories dites rationalistes du XVIIe siècle. Et en effet, dès l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac prétend produire une redéfinition de la métaphysique contre les auteurs de cette tradition qu'il appelle les *cartésiens* ou les *métaphysiciens*. À rebours des systèmes abstraits qui prétendent atteindre la nature profonde des êtres, la connaissance de Dieu et des substances, la science première ne peut selon lui consister qu'en une étude de l'esprit humain. Or, loin de n'entretenir qu'un rapport critique aux métaphysiciens, il nous est apparu que l'abbé élaborait sa théorie à travers une lecture et un dialogue constants avec leurs ouvrages de telle sorte que cette opposition et cette continuité avec le rationalisme nourrit la configuration particulière de l'empirisme condillacien. Nous avons ainsi cherché à rendre compte de la manière dont Condillac lit ce corpus et dont il en réusine en quelque sorte les outils conceptuels en terrain empiriste afin non seulement de conférer un nouvel éclairage à la spécificité de la proposition condillacienne, mais également de réinterroger l'opposition entre l'empirisme des Lumières et le rationalisme des cartésiens.

Cette perspective nous a conduit à nous intéresser plus particulièrement à trois grands axes de l'œuvre de Condillac. À partir de l'étude de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* d'abord, nous nous sommes efforcé de rendre compte de la manière dont la théorie des idées et de la connaissance condillacienne se construit au moyen d'un vocabulaire, de concepts mais aussi de débats qui sont ceux des cartésiens. Outre la question du statut des idées et de la connaissance, nous nous sommes attaché à prendre en charge ce qui constitue selon nous une évolution aussi bien de la pensée de Condillac que de son rapport aux métaphysiciens, à savoir la constitution d'un concept de nature occupant une place toujours plus centrale au sein du système de l'abbé. L'usage que l'empiriste fait de cette notion, en tant qu'elle repose sur une reprise du dispositif théorique de l'institution de la nature, doit en effet nous conduire à interroger le rapport et l'évolution du rapport que l'entreprise condillacienne entretient avec la métaphysique obscure qu'elle doit pourtant combattre.

Mots-clés : Condillac, Malebranche, Descartes, métaphysique, empirisme, rationalisme.

THESIS ABSTRACT IN ENGLISH

CONDILLAC AND THE METAPHYSICIANS : IDEAS, KNOWLEDGE, NATURE

Condillac's theory of knowledge is often portrayed as a form of sensualism that highlights its distance from the so-called rationalist theories of the 17th century. Indeed, as early as the *Essay on the Origin of Human Knowledge*, Condillac aims to redefine metaphysics in opposition to the authors of that tradition, whom he calls the Cartesians or the metaphysicians. Contrary to abstract systems that claim to reach the deep nature of beings, the knowledge of God, and of substances, metaphysics, according to him, can consist only in a study of the human mind. However, far from maintaining a purely critical stance toward the metaphysicians, it appears that Condillac developed his theory through a constant reading and dialogue with their works, such that this relation with rationalism shapes the unique configuration of the abbot's empiricism. We thus sought to understand how Condillac reads this corpus and how he reworks its conceptual tools within an empiricist framework not only to shed new light on the specificity of Condillac's philosophical proposition but also to reconsider the opposition between Enlightenment empiricism and Cartesian rationalism.

This perspective led us to focus more specifically on three major dimensions of the abbot's work. Beginning with a study of the *Essay on the Origin of Human Knowledge*, we aimed to show how Condillac's theory of ideas and knowledge is built using the vocabulary, concepts, and debates characteristic of the Cartesians. Beyond the question of the status of ideas and knowledge, we also examined what we see as a development in both Condillac's thinking and his relationship with the metaphysicians—namely, the construction of a concept of nature that takes on an increasingly central role within the abbot's system. The empiricist's use of this notion, based on a reworking of the theoretical device of the institution of nature, should indeed lead us to question both the nature of Condillac's relationship to obscure metaphysics and the evolution of that relationship, even as his project aims to overcome it.

Keywords : Condillac, Malebranche, Descartes, metaphysics, empiricism, rationalism.

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord dire ma très grande gratitude à André Charrak, mon directeur de recherches. Nos discussions et ses conseils inestimables, de même que son soutien, sa confiance et sa disponibilité ont été tout à fait essentiels et ont permis à cette thèse d'être ce qu'elle est.

Je tiens également à remercier les membres du jury, Frédéric de Buzon, Marion Chottin, Louis Guerpillon et Pierre-François Moreau, pour avoir accepté de lire et de discuter mon travail. Je remercie également Louis Guerpillon pour les discussions sur Condillac et l'aide qu'il m'a apportée durant cette entrée dans la recherche.

Je remercie Colette Talotte qui m'a fait découvrir et aimer la philosophie.

Un grand remerciement aux proches qui, à différents moments de la thèse ou pendant sa totalité, m'ont apporté des conseils, un soutien ou encore des discussions qui ont constitué une aide importante. Qu'il me soit ainsi permis de mentionner Carole et Pascal Bonnigal, Solène Coupé, Matthias Delignière, Antoine Dumont, Camille Olivo, Laure Sellier, et en particulier Charles Bonnigal (bien sûr) et Iris Douzant, Marie-Camille Beignet et Delphine Olivier qui, en plus de leur amitié et de leur soutien tout au long de cette thèse, ont participé à sa relecture.

Je remercie également mes parents, Catherine Gouget, Philippe Gouget et Anne-Valérie Gouget Forget qui m'ont soutenue dans tout ce que j'ai entrepris, avec ses hauts et ses bas, et qui ont toujours été très présents. Je remercie également ma mère Catherine Gouget qui, en plus de tout ce qu'elle m'a apporté, a relu minutieusement la totalité de ce travail.

Il m'importe enfin de mentionner ma fille, Gaëlle, qui a grandi en même temps que cette thèse et qui a été d'une grande patience.

INTRODUCTION

Les catégories d'*empirisme* et même de *sensualisme* qui qualifient communément l'entreprise condillacienne doivent suggérer toute la mesure de son opposition aux grands systèmes *rationalistes* du XVIIe siècle. La philosophie de Condillac, fidèle disciple de Locke, critique des systèmes abstraits et de l'innéité des idées, pourfendeur déclaré de la métaphysique ambitieuse et obscure, s'inscrirait parfaitement dans la rupture que constituerait, au XVIIIe siècle, l'empirisme des Lumières.

Or, une interprétation opposant ainsi empirisme et rationalisme, qui répond au demeurant à un tropisme français, présente selon nous deux défauts. Premièrement, elle institue une véritable fracture qui n'a probablement pas de sens pour les auteurs de l'époque qui n'utilisent pas eux-mêmes ces vocables et qui se nourrissent du corpus dit *rationaliste* au moins autant qu'ils en critiquent les doctrines. Elle constitue même, à certains égards, une erreur bibliographique quand on constate le succès et l'importance d'un texte comme celui de la *Recherche de la vérité* de Malebranche au XVIIIe siècle, dont la dernière édition date de 1712. Deuxièmement et surtout, cette opposition entre le rationalisme moderne et l'empirisme des Lumières conduit bien souvent à mettre les thèses, les concepts et les arguments dos à dos, à souligner les lieux d'affrontement. Cette lecture tend ainsi à dessiner des lignes de fractures là où la porosité des positions est plus grande qu'il n'y paraît, et à fabriquer des oppositions franches là où il n'y a bien souvent que des différences d'accent.

À rebours d'une telle perspective et dans la continuité de travaux déjà entrepris en histoire de la philosophie, notre enquête s'adosse à la conviction selon laquelle la philosophie des Lumières ne peut se lire qu'en envisageant son inscription dans une histoire.

Il nous semble que l'attention non seulement à la manière dont elle critique le corpus rationaliste, mais également à la façon dont elle en reçoit et en réinvestit les problèmes, les concepts, les thèses, ou encore les arguments, permet aussi bien d'en éprouver la spécificité et les difficultés propres. Il ne s'agit ni de récuser toute pertinence à l'usage des termes d'*empirisme* et de *rationalisme*, que nous utiliserons au demeurant, ni de nier qu'un basculement puisse se lire entre les théories de Descartes, de Leibniz ou encore de Malebranche et la philosophie des Lumières, mais bien plutôt de considérer qu'il n'est pas possible de saisir la spécificité du moment empiriste sans élucider la manière dont il reçoit ces auteurs.

Poursuivre une étude de ce type sur l'œuvre de l'abbé de Condillac présente selon nous un intérêt particulier qui tient tout d'abord à des raisons historiques. En effet, quoiqu'il soit bien souvent considéré comme un auteur mineur dont l'œuvre demeure relativement peu étudiée, sa théorie de la connaissance revêt une importance cardinale dans le développement de l'empirisme des Lumières. Cela est particulièrement lisible lorsqu'on se rend attentif aux multiples reprises auxquelles sa théorie donne lieu dans l'*Encyclopédie.* Non seulement un nombre important d'articles en résume les thèses, voire restitue des passages entiers de ses œuvres[1], mais on peut également y constater à quel point la réception de l'œuvre de Locke auquel les encyclopédistes ne cessent de se référer a pu être médiatisée et complétée par la lecture de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* qui est bien souvent présenté comme une version corrigée de l'*Essai sur l'entendement humain*[2]. Outre l'importance de la pensée condillacienne sur la question du langage et dans le développement de la linguistique qui a fait l'objet de nombreuses études[3], l'intelligence du moment des *Lumières*, en particulier de la première moitié du XVIIIe siècle, ne peut faire l'économie d'une prise en compte du rôle crucial du concept condillacien d'analyse et de sa requalification de la

[1] On peut ainsi citer à titre d'exemples les entrées « Langage », « Logique », « Réflexion », « Système », ou encore « Signe » de l'*Encyclopédie.*

[2] Ainsi peut-on lire, dans l'article « Logique » : « Il a paru depuis peu un livre intitulé, *essai sur l'origine des connaissances humaines.* M. l'abbé de Condillac en est l'auteur. C'est le système de Locke, mais extrêmement perfectionné. »

[3] Sur ce sujet voir notamment : M. Foucault, *Les Mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966 ; H. Aarsleff, *From Locke to Saussure,* London, Athlone, 1982 ; J. Sgard (dir.) *Condillac et les problèmes du langage,* Genève, Slatkine, 1982 ; S. Auroux (dir.), *La sémiotique des encyclopédistes. Essai d'épistémologie historique des sciences du langage,* Paris, Payot, 1979 ; « Condillac ou la vertu des signes », Introduction à la *Langue des calculs*, Lille, Presses universitaires de Lille III, 1981 ; *Histoire des idées linguistiques,* t. 2, Liège, Mardaga, 1992 ; M. Pécharman, « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », in *Condillac et l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1999, No. 1 ; A. Bertrand (dir.), *Condillac. L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002.

métaphysique comme théorie de la connaissance[4]. À cet égard, mettre en évidence les termes dans lesquels les concepts de l'abbé, largement relayés en son temps, s'élaborent à travers un dialogue avec ceux qu'il appelle « les métaphysiciens » nous semble susceptible de dire quelque chose de la manière dont les empiristes du XVIIIe siècle lisent ces derniers.

Précisément, que cette lecture soit plus importante et plus diversifiée qu'il n'y paraît de prime abord, c'est ce qui ressort selon nous d'une étude approfondie de la théorie condillacienne. Et s'agissant du problème de la connaissance, la complexité du rapport entretenu par Condillac aux métaphysiciens est particulièrement prégnante.

CONDILLAC ET LES MÉTAPHYCIENS

La réforme de la métaphysique

Il est bien connu que, dès les premiers paragraphes de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, publié en 1746, Condillac présente son entreprise comme participant d'une réforme profonde de la métaphysique. Contre la métaphysique « ambitieuse [qui] veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées[5] », la nouvelle métaphysique doit se tenir dans les strictes limites de ce qui est accessible à un entendement humain, c'est-à-dire de l'observation. La science première qui doit fournir ses premiers principes aux autres sciences ne peut ainsi consister ni en une science de l'être, ni en une science portant sur la nature de Dieu et des substances spirituelle et corporelle. Au contraire, et dans la continuité du projet initié par Locke dans l'*Essay*, seule une étude du développement et du fonctionnement de l'esprit humain du point de vue du *way of ideas* est susceptible de donner aux sciences leur méthode et leurs principes. Poussant le réductionnisme plus loin que ne l'avait fait l'auteur anglais, Condillac prétend rendre compte du développement des idées comme des facultés de l'esprit à partir de la seule sensation, et reconduire ainsi le fonctionnement de l'esprit humain au seul principe de la

[4] Voir les travaux d'A. Charrak : *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003 ; *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009. Nous reprenons ici certains éléments de son analyse de l'importance de la théorie condillacienne au XVIIIe siècle.

[5] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Introduction, Œuvres Philosophiques de Condillac, vol. 1, éd. G. Leroy, Paris, PUF, 1947, p. 3a. Toutes les références aux œuvres de Condillac seront données dans cette édition en trois volumes, à l'exception des *Monades* et de la correspondance avec Cramer. Nous l'abrégerons par l'indication « OPC » suivie du numéro du volume : I, II ou III. Nous abrégerons également les références à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* par « *Essai* ».

liaison des idées permise par l'usage des signes. Seule une telle étude est susceptible, selon l'abbé, de renfermer la connaissance humaine dans ses justes bornes. Ces dernières, quoique très étroites, lui garantissent de ne rien avancer que de très certain et, ce faisant, de ne pas faire « de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle[6] ».

Ainsi est-il juste d'affirmer que l'entreprise de Condillac se construit explicitement contre la philosophie qui a précédé, au XVIIe siècle, l'ouvrage de Locke et dont les représentants les plus marquants sont directement nommés par l'abbé. Les théories de la connaissance développées par Descartes puis par Malebranche et Leibniz que Condillac identifie tantôt sous le nom de « métaphysiciens », tantôt sous celui de « cartésiens », en tant qu'elles s'adossent précisément à une métaphysique obscure et ambitieuse, ont échoué à mener à bien l'étude de l'esprit humain[7] et, ce faisant, à fonder les sciences. Prévenus pour leurs principes, ils n'ont pu saisir ni l'origine des idées ni le principe de leur développement ni, en conséquence, la bonne méthode pour connaître. Les critiques adressées, dans l'*Essai* et dans le *Traité des systèmes*, à la théorie des idées innées, à celle de la vision en Dieu, au privilège donné à la synthèse et, plus généralement, aux systèmes abstraits constituent à cet égard une dimension importante du rapport entretenu par l'abbé à ces auteurs.

Néanmoins, si l'empirisme de Condillac prétend indéniablement accomplir le dépassement de la métaphysique ambitieuse et, avec elle, celui du cartésianisme, les rapports qu'il entretient avec les auteurs de cette tradition ne peuvent y être réduits. Ou plutôt, il faudrait dire que ce dépassement ne s'effectue qu'à travers un dialogue constant avec les cartésiens dont il est nécessaire de saisir les termes si l'on veut déterminer la spécificité de la perspective introduite par l'abbé en philosophie de la connaissance. D'une part, de la théorie des idées à la définition de la vérité en passant par la conception de la méthode de l'analyse, Condillac ne cesse de s'instruire des théories qu'il prétend pourtant rendre caduques. Si la nouvelle métaphysique doit conduire à la destruction de la métaphysique ambitieuse, elle se bâtit cependant en en exploitant les matériaux. Outre qu'il s'inscrit explicitement dans certains débats qui agitaient les cartésiens, il ne cesse de se saisir de thèses, d'arguments, de dispositifs conceptuels issus de ce corpus dont il déplace le point d'application, dont il désactive la signification ou la portée métaphysique pour leur conférer une fonction centrale au sein de son entreprise empiriste. Ainsi ces outils théoriques configurent-ils la disposition particulière de la théorie condillacienne.

[6] Condillac, *Essai*, Introduction, OPC I, p. 3a.
[7] Voir à cet égard les premiers paragraphes de l'introduction : *Ibid.*

D'autre part, et de manière peut-être plus surprenante, une lecture attentive des textes de l'abbé, et en particulier de ceux qui sont postérieurs à la publication de l'*Essai* et à la première édition du *Traité des systèmes,* dévoile rapidement que la relation qu'il entretient avec la métaphysique dite ambitieuse est plus ambigüe qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, l'étude de l'esprit humain, tout en assignant la science à l'étude de ce qui se donne dans l'observation, s'adosse à une certaine conception de l'union de l'esprit au corps héritée du cartésianisme et, plus particulièrement, de Malebranche qui, loin de constituer une simple présupposition pour ainsi dire topique, joue un véritable rôle dans l'explication du développement de l'esprit et, ce faisant, dans la détermination de la bonne méthode pour connaître. L'usage qu'il fait de certains concepts devra donc nous conduire à interroger l'existence d'un résidu métaphysique au sein de la théorie réputée sensualiste de Condillac et, éventuellement, les raisons théoriques susceptibles de l'expliquer.

Idées, connaissance, nature

Interroger la réforme initiée par Condillac en théorie de la connaissance à partir de l'usage qu'il fait du corpus des « métaphysiciens » ou des « cartésiens » ne peut selon nous faire l'économie d'envisager trois axes conceptuels et problématiques complémentaires :

1/ Si Condillac s'inscrit en rupture avec les théories de la connaissance des métaphysiciens, il n'en demeure pas moins qu'il conserve non seulement le vocabulaire mais également la conceptualité de la théorie des idées héritée de Descartes. Certes, cela est bien connu, l'abbé prend ses distances avec les théories cartésiennes des idées dans la mesure où, selon lui et à la suite de Locke, les idées qui rendent la connaissance possible ne doivent être considérées ni comme innées, ni comme vues en Dieu, mais comme étant strictement dérivées de la sensation. Néanmoins, la connaissance s'effectue toujours par le moyen des idées que nous avons à l'esprit. Il faut à cet égard interroger la reprise de ce concept qui prend une configuration particulière dans le contexte de la théorie de l'*Essai* et, en particulier, en tant qu'elle engage la question de la représentativité des idées.

D'un côté en effet, Condillac y propose une théorie originale de l'idée qui doit corriger les défauts de l'*Essay* de Locke et qui semble s'éloigner de la conception cartésienne de l'idée. Selon l'abbé, avoir de véritables idées suppose le concours actif de l'esprit qui ne

peut les élaborer à partir de la sensation qu'en liant ses perceptions entre elles au moyen des signes. De ce point de vue, les idées sont inséparables des signes qui permettent de les produire et d'en disposer, et la liaison ou l'ordre qui se trouve entre elles, essentiel à leur conception, dépend de l'ordre qui a été institué entre les signes. Cette conception de l'idée, trouvant son paradigme dans l'algèbre, a ainsi conduit à une lecture sémiotique de la théorie condillacienne. Dans cette perspective, les idées sont certes des modifications de l'âme, mais l'objet des idées, leur contenu, ne semble plus devoir être envisagé à partir du concept de réalité objective.

D'un autre côté, considérer que, dans l'*Essai*, Condillac dépasserait la conception cartésienne de l'idée comme représentation serait pour le moins hâtif. Tout d'abord, si les idées n'existent pas indépendamment des signes qui leur sont liés, elles ne tirent leur contenu que des sensations qui sont pensées, dès le début de l'ouvrage de 1746, à partir du concept cartésien de représentation et des débats qui, après Descartes, ont porté sur le statut des idées sensibles, qu'il s'agisse de la querelle des idées entre Malebranche et Arnauld ou de la question du statut à accorder aux qualités sensibles et de leur attribution à une extériorité. Les sensations doivent ainsi être conçues comme « autant représentatives qu'aucune autre pensée de l'âme[8] », et même « plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps[9] ». En outre, les idées elles-mêmes, quoique leur détermination dépende de manière essentielle de l'usage des signes et de l'ordre instauré par l'esprit entre ces derniers, continuent à être définies par Condillac dans les termes, cartésiens, de la représentation. Une idée n'est ainsi rien d'autre qu'une « perception considérée comme une image[10] ». La question du statut à accorder à la fois au contenu de idées et à leur capacité à nous représenter un objet extérieur, se pose certes de manière nouvelle. Il faut rendre compte, dans la perspective condillacienne, de la manière dont l'esprit détermine le contenu de l'idée à partir de la sensation et prend conscience, par la réflexion, de son rapport à une extériorité. Néanmoins, ces déplacements conceptuels importants s'effectuent non seulement à partir d'un vocabulaire hérité de Descartes, non seulement à travers une prise en compte des problèmes que les cartésiens posent à une théorie empiriste de l'idée, mais aussi en s'instruisant de leurs théories de la perception, y compris dans leur versant psychophysique.

[8] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8a.
[9] *Ibid.*
[10] Condillac, *Ibid.*, s. 3, §16, OPC I, p. 40b.

Autrement dit, si Condillac prétend traiter la question du statut des idées à nouveaux frais, il n'élabore cette nouvelle théorie de la représentation que dans un dialogue constant avec les auteurs cartésiens qu'il vise à dépasser.

2/ La réforme de la métaphysique à laquelle Condillac participe explicitement engage et vise une réforme de la théorie de la connaissance et de la science qui trouve son inspiration, ce point est bien connu, dans la science newtonienne et dans son exigence de s'en tenir à l'explication des phénomènes[11]. La critique de la métaphysique ambitieuse est concomitamment une condamnation de toute science qui prétendrait faire un système achevé de l'univers qui en dévoilerait le premier principe, qui atteindrait l'essence des choses et les causes qui se cachent derrière les phénomènes. Les systèmes abstraits que le *Traité des systèmes* bat minutieusement en brèche sont ainsi à proscrire selon Condillac non seulement en raison de leur obscurité ou de leur infertilité, mais également en ce qu'ils s'adossent à une ambition qui dépasse de loin les capacités d'un esprit humain. Celle-ci ne peut mener qu'à construire des systèmes illusoires qui satisfont l'imagination autant qu'ils entravent le bon développement de la science. La seule science à laquelle nous puissions prétendre est au contraire celle qui est proportionnée à la faiblesse de notre esprit et qui, s'en tenant à l'observation, ne peut ni atteindre la nature des choses ni achever le système de la nature, mais peut expliquer les phénomènes et leurs rapports autant que l'expérience le permet. Néanmoins, là aussi, on aurait tort de croire que l'explication condillacienne de l'opération de la connaissance se construirait, de manière univoque, contre les conceptions de la connaissance des métaphysiciens dont le *Traité des systèmes* fait ses principaux contre-modèles. Élaborant une théorie qui trouve la question des idées et du langage en son centre, Condillac se donne pour ambition de rendre compte d'une connaissance qui trouve sa seule source dans la sensation mais qui repose sur un mode de perception des idées et une conception du jugement qui sont pensés dans les termes du cartésianisme. Ce faisant, les systèmes des cartésiens n'apparaissent pas seulement comme des adversaires à combattre mais comme recelant, pour l'abbé, les outils de leur propre dépassement. Ainsi n'est-il pas anodin que l'entreprise condillacienne aboutisse à la constitution d'une méthode, l'analyse, qui s'inscrit explicitement dans l'histoire de l'analyse au XVIIe siècle dont elle prétend restituer les exigences et les prérogatives, tout en prétendant en changer profondément la signification.

[11] Condillac semble avoir pris connaissance de la conception newtonienne de la science à partir de l'ouvrage de Voltaire, les *Éléments de la philosophie de Newton,* publié en 1738.

Il faut à cet égard se demander comment Condillac prétend réformer la compréhension du statut du jugement, de la vérité, des principes et, plus généralement, de la méthode tout en mobilisant un réseau conceptuel et des attendus issus de la tradition cartésienne.

3/ À partir du *Traité des sensations* et dans la suite de ses œuvres, au premier rang desquels se trouve la *Logique*, la notion de *nature* revêt une importance toujours plus grande. Que Condillac accorde un rôle central au concept de nature n'a à première vue rien d'étonnant. On connaît toute l'importance de cette notion au XVIIIe siècle[12] qui, dans la continuité d'un mouvement tendant à concevoir l'univers de manière mécanique, participerait d'une autonomisation de l'explication de la nature, entendue comme ordre de l'univers et des choses créées, par rapport à son origine divine, la première tendant progressivement à remplir certaines des fonctions qui étaient auparavant dévolues à la seconde. Pour une théorie qui prétend émanciper la science d'une métaphysique cherchant à la fonder dans la connaissance de Dieu et des substances, l'usage de la notion de nature ne semble donc pas surprenant. Néanmoins, à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, l'idée de nature recèle toujours une ambiguïté importante relevant précisément d'un double rapport à la notion, entre compréhension purement mécaniste de l'univers et prise en compte de son origine divine et de son caractère finalisé[13]. Or, l'usage que l'abbé fait de cette notion conserve précisément cette équivocité qui engage selon nous son rapport non seulement aux métaphysiciens mais également, cette fois-ci, à la métaphysique.

Cette ambiguïté tient tout d'abord à la place que Condillac accorde à la nature qui apparaît progressivement comme un véritable principe du développement de l'esprit qui semble précéder et échapper à l'analyse de ce qui est censé être la science première, à savoir l'étude de l'esprit humain. Ainsi énonce-t-il, dans la seconde édition du *Traité des sensations*, comme une « vérité féconde[14] », pour ne pas dire un principe, « que la nature commence tout en nous[15] » de telle sorte que « nos connaissances sont uniquement son ouvrage, que nous ne nous instruisons que d'après ses leçons ; et que tout l'art de raisonner consiste à continuer comme elle nous a fait commencer[16] ». Si la méthode de l'analyse doit

[12] Voir à cet égard J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
[13] Voir l'introduction de l'ouvrage de J. Ehrard qui relève la grande polysémie du terme et l'ambiguïté avec laquelle la notion est utilisée (*Ibid.*).
[14] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

nous être dévoilée par une réflexion sur la manière dont nous acquérons des idées et dont nous développons nos facultés, elle n'en est pas moins une méthode que Condillac qualifie de *naturelle*, en ce qu'elle consiste à faire à dessein ce que la nature nous a d'abord fait faire malgré nous. C'est dans cette perspective que la première partie de sa *Logique* visera à montrer que « l'analyse est une méthode que nous avons apprise de la nature même[17] ». La nature qui doit renvoyer dans ce contexte à celle de chaque être vivant, animal ou humain, en tant qu'il est un certain esprit uni à un corps déterminé, apparaît ainsi comme ce qui dirige le développement et le fonctionnement de l'esprit en vue de la conservation de soi.

Cette notion est donc problématique à un double égard. Elle l'est premièrement en ce que Condillac attribue une fonction cardinale à quelque chose qui semble extérieur à la genèse : la nature participe effectivement à l'explication du développement de l'esprit tout en précédant la genèse empiriste. À cet égard, on peut se demander si l'intervention du concept de nature ne signe pas un échec, au moins partiel, du réductionnisme condillacien. Deuxièmement, la manière dont l'abbé conçoit la nature semble tributaire d'une théorie relevant par excellence de la métaphysique ambitieuse et du cartésianisme : celle de l'union de l'âme et du corps et, avec elle, d'institution de la nature. À vrai dire, cette idée de nature semble être une sorte de *focus imaginarius* métaphysique au cœur de l'édifice sensualiste de Condillac. Elle doit nous conduire à interroger son rapport aux métaphysiciens à nouveaux frais.

Enfin, l'importance d'un examen précis de cette notion et de son élaboration à partir du corpus des cartésiens tient également au fait qu'elle constitue une évolution de la pensée condillacienne. En effet, il faut se rendre attentif au fait que ce concept, quasiment inexistant dans l'*Essai* et dans la première édition du *Traité des systèmes,* devient progressivement central. Condillac le met au cœur de sa *Logique* et une partie importante des modifications qu'il apportera aux œuvres qui la précède consisteront à en accorder les thèses avec celle du caractère principiel de la nature. Tout en développant un empirisme toujours plus radical, l'auteur de la thèse de la sensation transformée élabore et confère un rôle cardinal à une notion de nature qui semble échapper à son réductionnisme et dont la résonance métaphysique doit nous interpeler. À cet égard, il faut se demander quelles sont les raisons théoriques qui ont conduit l'abbé à mettre la nature au cœur de son entreprise ainsi que sur le statut et la fonction précises que Condillac lui accorde pour penser la connaissance. La notion d'union de l'âme et du corps conserve-t-elle la dimension métaphysique qu'elle avait

[17] Condillac, *La Logique ou Les premiers développements de l'art de penser,* Objet de cet ouvrage, OPC II, p. 371b. Nous abrègerons ensuite les références à ce texte par « *Logique* ».

dans le corpus dont elle est issue ou bien celle-ci se trouve-t-elle en quelque sorte désactivée dans la reprise que l'empiriste en fait ? À travers une réflexion sur la nature et sur la manière dont cette notion s'élabore à partir de la lecture condillacienne des métaphysiciens, il s'agit donc de rendre compte du rapport et de l'évolution du rapport de la théorie de la connaissance de Condillac à la métaphysique ambitieuse.

Le plan que nous avons suivi est en conséquence à la fois chronologique et thématique. Notre première partie sera essentiellement consacrée à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et visera à dégager la manière dont Condillac constitue sa théorie des idées, sa conception de la vérité et de la méthode à partir d'une lecture précise du corpus des métaphysiciens, tout en s'en tenant strictement au cadre de l'empirisme qu'il prétend accomplir et au point de vue du *way of ideas* hérité de Locke. Notre deuxième partie portera sur l'évolution de la pensée de l'abbé après l'*Essai* à partir d'une enquête sur l'intervention du concept de nature. Nous chercherons alors à interroger le statut à accorder à cette notion, les raisons théoriques qui ont pu présider à son introduction dans la pensée condillacienne ainsi que l'évolution de la lecture des cartésiens qu'elle révèle.

CORPUS

Outre l'œuvre de Condillac lui-même et l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke qui en constitue une source incontournable, notre propos devra donc prendre en charge le corpus des métaphysiciens que l'abbé discute et réusine. Les choix que nous avons opérés tiennent à plusieurs critères. Nous avons tout d'abord été attentifs aux auteurs nommés par Condillac lui-même lorsqu'il parle des « métaphysiciens » ou des « cartésiens ». Dès les premières pages de l'*Essai*, il cite principalement, aux côtés de Descartes lui-même, Malebranche, Arnauld et Leibniz et s'y réfère de manière récurrente que ce soit de manière critique ou pour signaler ce qu'ils ont apporté à l'étude de l'esprit humain. Les problèmes et les concepts qui nous intéressaient plus particulièrement nous ont conduits ou bien à élargir notre corpus ou bien à laisser certains auteurs de côté. Certaines questions relatives à la théorie des idées nous ont ainsi amenés à intégrer à notre étude le *Traité de l'esprit de l'homme* de La Forge. Inversement, et quoique Leibniz constitue l'une des sources cardinales de la philosophie condillacienne, nous ne l'avons envisagé que de manière

marginale. Cela tient à la fois aux perspectives problématiques et conceptuelles sur lesquelles nous nous sommes concentrés et au fait que des études d'ampleur ont déjà été effectuées sur la réception de Leibniz et des leibniziens – en particulier de Wolff – par Condillac[18].

Qui plus est, nous avons été particulièrement attentifs aux travaux des commentateurs qui, à rebours d'une interprétation lisant Condillac à l'aune de l'opposition entre empirisme et rationalisme dont les expressions sont particulièrement abondantes au XIXe siècle[19], rendent compte de la manière dont l'œuvre de l'abbé s'inscrit dans une histoire et hérite des cartésiens. Il s'agit aussi bien d'études portant sur la théorie de la connaissance en général, chez Condillac exclusivement[20] ou, plus globalement, chez les Lumières[21], que sur des concepts et des problèmes plus spécifiques sur lesquels l'apport de l'abbé et son rapport à la philosophie du XVIIe siècle sont mis en avant[22]. Enfin, nous avons pris en compte les études

[18] Parmi ces études : L. Bongie, Introduction, in *Les Monades,* éd. L. Bongie, Grenoble, Million, 1994 ; F. de Buzon, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs », in Les Études philosophiques, 2019/1, N°128, p.161-179 ; A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003 et *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009 ; L. Guerpillon, *L'achèvement de la psychologie rationnelle*, Paris, Vrin, 2023 et *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019 ; G. Paganini, « Signes, imagination et mémoire : de la psychologie de Wolff à l'"Essai" de Condillac », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72, No. 2, Avril 1988, p. 287-300 ; M. Pécharman, « *Il y a des composés, dont il y a des êtres simples.* Vertu et infortune chez Condillac d'un principe métaphysique de Leibniz », in *Condillac, après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines, Les Études philosophiques, 2019/1 N°128, p. 57-110 ; E. Schwartz, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », in *Les Études philosophiques*, No. 191, 2019/1, p. 19-55.

[19] L'ouvrage de F. Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, qui demeure lui-même tributaire de cette interprétation, donne une bonne idée de son importance au XIXe siècle et de certaines de ses versions les plus paradigmatiques (*Condillac ou l'empirisme et le rationalisme,* Paris, A. Durant, 1864).

[20] G. Le Roy, *La psychologie de Condillac,* Paris, Boivin & Cie, 1937 ; A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003 et « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », in *Quaestio* sur « L'expérience », 4, Brepols, Turnhout 2004, p.229-248.

[21], E. Cassirer, *La philosophie des Lumières,* trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966 ; J. Riskin, *Science in the age of Sensibility. The sentimental empirists of the French enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002 ; A. Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009 ; L. Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle,* Paris, Honoré Champion, 2018.

[22] Ainsi sur la question du moi et de la conscience de soi : F. Markovits Pessel, *La statue de Condillac, Les cinq sens en quête de moi*, Paris, Hermann, 2018 ; L. Guerpillon, *L'achèvement de la psychologie rationnelle*, Paris, Vrin, 2023 et *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019 ; M. Pécharman, « *Il y a des composés, dont il y a des êtres simples.* Vertu et infortune chez Condillac d'un principe métaphysique de Leibniz », in *Condillac, après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines, Les Études philosophiques, 2019/1 N°128, p. 57-110.
Sur la théorie de la perception et des idées : A. Charrak, « Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », in *Astérion* [En ligne], 12 | 2014 ; M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* Paris, Honoré Champion et « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », in *Astérion* [En ligne], 12 | 2014.

qui portent sur la réception d'un cartésien au XVIIIe siècle, et en particulier de Malebranche, dans lesquels le cas de Condillac est envisagé[23].

PRÉCAUTIONS DE MÉTHODE

Il nous semble utile d'expliciter les décisions et les exigences méthodologiques que nous nous sommes efforcé de suivre dans la perspective particulière qui est la nôtre.

Tout d'abord, et loin de toute prétention à l'exhaustivité, notre travail ne s'est pas donné pour tâche de rendre compte d'un système de Condillac. Au contraire, nous avons décidé de nous concentrer sur des thématiques précises : la théorie des idées et de la connaissance de l'*Essai* d'une part, et le développement du concept de nature dans la suite de l'œuvre d'autre part. En effet, ces dernières nous ont semblées les plus propices à une mise en évidence de la manière dont la théorie de Condillac se constitue à travers la lecture des cartésiens. Par ce moyen, nous avons bien davantage tâché de dégager des zones de systématicité permettant d'éclairer la spécificité de la réponse apportée par l'abbé en théorie de la connaissance.

Ensuite et en conséquence, nous avons privilégié la méthode de la comparaison textuelle afin de situer de manière précise et circonstanciée les textes des cartésiens dans lesquels Condillac a pu trouver les concepts qu'il mobilise, le type de lecture qu'il en propose et les opérations théoriques qui lui permettent de s'en saisir. Il nous faut faire deux remarques à cet égard.

Sur les questions relatives à la logique et à l'analyse : J-C Pariente, « L'effacement du logique chez Condillac », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p. 57-83 ; F. de Buzon, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs ». Les Études philosophiques, 2019/1 N°128, 2019. p.161-179.

Sur l'entendement et la volonté : L. Simonetta, « La réception condillacienne de Malebranche et de Spinoza », in *Spinoza-Malebranche*, éd. R. Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, ENS Éditions, Lyon, 2018.

[23] F. Azouvi, « Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », in Archives de philosophie, vol. 45, 1982/1, p. 85-107 ; J.-Ch. Bardout, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France », in *Le malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 11-38 ; A. Ferraro, *La réception de Malebranche en France au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

Sur les travaux qui concernent le rapport entretenu par Condillac avec Leibniz et les leibniziens, nous renvoyons à la note 22 ci-dessus.

Premièrement, nous n'avons pas restreint les comparaisons que nous avons effectuées aux seuls textes dans lesquels Condillac se réfère explicitement aux auteurs qu'il mobilise. Si les citations expresses visent souvent à marquer une prise de position claire à l'égard de la référence utilisée, qu'elle soit critique ou de l'ordre de la revendication d'une affiliation, il nous semble que de nombreuses reprises se font également de manière implicites. Divers moyens textuels nous ont permis de localiser ces références implicites tels que la reprise de formulations, d'exemples ou encore d'une terminologie dont la spécificité permet d'en déterminer la provenance.

Deuxièmement, nous avons été amené à situer les éléments théoriques faisant l'objet d'un héritage non pas seulement dans la théorie de Condillac mais également dans celles des cartésiens dont ils sont issus. Cette restitution des thèses et des analyses des cartésiens eux-mêmes nous a semblée essentielle, en ce qu'un concept, un exemple ou une analyse n'a de sens qu'au sein de la théorie dans laquelle elle s'insère[24]. Penser les déplacements théoriques effectués par Condillac, la manière dont la signification et l'opérativité des concepts se trouvent décalées pour servir une philosophie visant à dépasser les théories mêmes dont ils proviennent, supposait au préalable de rendre compte du rôle que ces notions jouaient au sein de ces dernières. Cette méthode nous est apparue comme la plus adéquate à la mise au jour de l'ancrage historique de la pensée condillacienne aussi bien que de sa spécificité.

[24] Par ce moyen, nous avons aussi bien cherché, selon l'expression de D. Antoine-Mahut, à montrer « en quoi ces réceptions sont dans une certaine mesure permises par la composition et la formulation du texte de l'auteur lui-même » (« "Lutter contre son ombre" matérialiste. La Forge lecteur de Gassendi lecteur de Descartes », in *Matière et pensée. Hommage à Olivier Bloch*, éd. G. Artigas-Menant, P.-F. Moreau et S. Seguin, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 3).

PREMIÈRE PARTIE

Construction des idées et méthode de l'analyse dans l'*Essai.*

L'idée d'une construction de l'objet extérieur par l'esprit, via l'organe du toucher, est l'une des thèses marquantes du *Traité des sensations*. Elle s'inscrit dans ce qui constitue l'une des corrections majeures apportées par l'abbé à *l'Essai* : celle de la nécessité de rendre compte non seulement de la genèse des opérations de l'esprit à partir de la perception sensible, mais encore de l'éducation de la sensation elle-même. Ce qui constituait ainsi un point de départ dans l'ouvrage de 1746, à savoir l'usage normal des sens, fait l'objet d'une genèse dans celui de 1754. Il était nécessaire d'expliquer, dans cette perspective, comment nous en venons à percevoir proprement des objets, et des objets extérieurs. Néanmoins, il ne faudrait pas en conclure que, dans l'*Essai*, il suffise de sentir pour se représenter un véritable objet et que ne s'y trouve pas une constitution progressive de l'objet de nos idées. Avoir une idée, c'est-à-dire « une perception considérée comme une image[25] », suppose non seulement un certain point de vue sur la perception qui la saisit comme représentation, mais également, par-là, la constitution d'un objet unifié par la liaison des idées avec les signes et entre elles. L'image en laquelle consiste l'idée suppose donc que nous disposions déjà des opérations supérieures de l'esprit et, en particulier, de la réflexion. Si, comme le montre A. Charrak, l'*Essai* peut « se comprendre comme la mise à l'épreuve exigeante (et inachevée) d'une *thèse radicale sur la solidarité entre le matériau de nos connaissances et les opérations qui s'y appliquent*[26] », alors les opérations requises pour avoir de véritables idées ne s'appliquent jamais, comme de l'extérieur, à un matériau tout constitué, mais modifient ce matériau en même temps qu'elles en émergent[27]. De ce point de vue, la genèse de nos idées doit être concomitamment une genèse des objets de nos idées eux-mêmes. Ce qui nous intéresse est la manière dont la théorie condillacienne de la constitution des idées et, à partir d'elle, de la méthode permettant d'atteindre une connaissance objective, s'élabore à travers une lecture précise de Descartes et des cartésiens.

[25] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* I, s. 3, §16, OPC I, p. 40b.
[26] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, introduction, Paris, Vrin, 2003, p. 9.
[27] Ainsi faut-il, selon A. Charrak, « saisir l'explication génétique d'une diversification des opérations de l'esprit, qui est corrélative d'une modification du matériau de la connaissance » (*Ibid.*, p. 44).

Chapitre 1 - La représentativité de la perception : le trésor renfermé dans les sensations.

À l'aune du problème qui nous occupe, et de la distinction entre les sensations et les idées opérée par Condillac, la caractérisation des sensations elles-mêmes comme représentations, dans le deuxième chapitre de la première section de l'*Essai,* intitulé « Des sensations »[28], nous semble essentielle. Celle-ci peut certes sembler paradoxale. Nous allons voir qu'il ne s'agit là que d'un paradoxe apparent, et que les sensations ne sont pas représentatives dans le même sens que les idées dans la suite de l'œuvre. Dans *l'Essai,* cette caractérisation des sensations signale bien plutôt la présupposition de l'usage normal des sens qui est corrélative du refus d'admettre tout jugement inconscient. Non seulement cette question de la représentativité des sensations permet de caractériser ce qu'offrent à percevoir les simples sensations qui constituent le matériau du développement de l'esprit, mais elle est également explicitement traitée par l'abbé avec et contre les théories cartésiennes des idées.

Dans la perspective qui est celle de Condillac, à savoir de rendre compte du développement des idées et des opérations de l'esprit à partir de la perception sensible, l'objet de ce chapitre est de dissiper les soupçons qui pèsent, chez les cartésiens et les malebranchistes, sur les sensations, en en fournissant par là même une caractérisation. Si nous pouvons être redevables envers ces derniers d'avoir mis en évidence les erreurs et les illusions des sens, il est ainsi nécessaire de montrer que les sensations ne s'y réduisent pas et qu'elles sont également une source de vérités[29]. L'argumentation de l'abbé se déroule en trois temps. 1/ Dans le §9[30], Condillac s'attache, contre Malebranche, mais aussi contre les théoriciens des idées innées, à montrer non seulement que les sensations sont représentatives,

[28] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, OPC I, p. 8a *sq*.
[29] « Ils ont relevé, à ce sujet, plusieurs erreurs, avec tant de sagacité, qu'on ne saurait désavouer, sans injustice, les obligations que nous leur avons. Mais n'y aurait-il pas un milieu à prendre ? Ne pourrait-on pas trouver dans nos sens une source de vérités, comme une source d'erreurs, et les distinguer si bien l'une de l'autre, qu'on pût constamment puiser dans la première ? » (*Ibid.*, §10, p. 8b.)
[30] *Ibid.*, §9, p. 8a-b.

mais également qu'elles suffisent à nous donner toutes les idées que nous avons des choses corporelles. 2/ Dans le §11[31], en mobilisant l'argument très classique selon lequel il ne peut y avoir d'erreur que dans les seuls jugements, l'abbé cherche à montrer que les sensations ne sont pas en elles-mêmes sources d'erreur. Condillac reprend et réaménage à cet effet la distinction entre les différents éléments qui composent la sensation chez Malebranche, et nous fournit ainsi des éléments de compréhension fondamentaux concernant le statut de la sensation. 3/ Enfin, dans les §12 à 14[32], afin d'exclure tout soupçon d'obscurité et de confusion intrinsèques aux sensations, l'abbé réinterroge la question de l'attribution par le jugement des qualités perçues au corps, afin de disqualifier le critère de la clarté et de la distinction des idées au profit d'un critère de détermination des idées.

[31] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I, p. 8b-9b.
[32] *Ibid.*, §12-14, p. 9b-10b.

I. LA REPRÉSENTATIVITÉ DES SENSATIONS : LA DOUBLE CRITIQUE DE LA CONCEPTION MALEBRANCHISTE DE LA PERCEPTION SENSIBLE

La critique de la distinction entre sensations et idées

Dès le §9, premier paragraphe du chapitre, contre la distinction malebranchiste entre les sensations qui sont de simples modifications de l'âme et les idées des choses corporelles qui sont vues par l'âme en Dieu et qui, seules, sont représentatives, Condillac explique en quel sens les sensations doivent être considérées comme étant non seulement « autant représentatives qu'aucune autre pensée de l'âme »[33], mais comme nous représentant également tout ce que nous avons à connaître des corps :

> « La plus légère attention doit nous faire connaître que, quand nous apercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité, ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps. En est-il en effet quelqu'une qui ne soit pas renfermée dans ces premières perceptions ? N'y trouve-t-on pas les idées d'étendue, de figure, de lieu, de mouvement, de repos, et toutes celles qui dépendent de ces dernières ?
> Qu'on rejette donc l'hypothèse des idées innées, et qu'on suppose que Dieu ne nous donne, par exemple, que des perceptions de lumière et de couleur ; ces perceptions ne traceront-elles pas à nos yeux de l'étendue, des lignes et des figures ? Mais, dit-on, on ne peut s'assurer par les sens, si ces choses sont telles qu'elles le paraissent : donc les sens n'en donnent point d'idées. Quelle conséquence ! S'en assure-t-on mieux avec des idées innées ? Qu'importe qu'on puisse, par les sens, connaître avec certitude quelle est la figure d'un corps ? La question est de savoir si, même quand ils nous trompent, ils ne nous donnent pas l'idée d'une figure. J'en vois une que je juge être un pentagone, quoiqu'elle forme dans un de ses côtés, un angle imperceptible. C'est une erreur. Mais enfin, m'en donne-t-elle moins l'idée d'un pentagone34 ? »

Tout d'abord, il faut noter que Condillac mobilise deux sens ou deux niveaux de compréhension du concept de représentation, pour n'identifier les sensations qu'à l'un de ces deux sens. L'idée de représentation peut signifier d'un côté que nos sensations nous rendent présent quelque chose à l'esprit, c'est-à-dire qu'elles nous le font percevoir, et d'un autre côté que ce que nous percevons par nos sensations nous dépeint un objet hors de nous. Nos sensations sont ainsi représentatives non pas au sens où elles sont des images des choses

[33] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8a.
[34] *Ibid.* §9, p. 8a-b.

extérieures mais au sens où elles nous font simplement percevoir un objet. Autrement dit, on ne peut refuser aux sensations une capacité à être représentatives, puisque, par elles, un contenu est bien perçu : « Qu'importe qu'on puisse, par les sens, connaître avec certitude quelle est la figure d'un corps ? La question est de savoir si, même quand ils nous trompent, ils ne nous donnent pas l'idée d'une figure[35]. » Autrement dit, nos sensations sont « comme les images des choses » dans le sens où le sont toutes nos idées pour Descartes, quand on les considère indépendamment de leur rapport à une extériorité[36]. Le deuxième sens de la représentation, qui implique de savoir « si les choses sont telles qu'elles le paraissent »[37], suppose quant à lui, comme c'était déjà le cas dans la *Troisième méditation* cartésienne, l'intervention d'un jugement[38].

Condillac tire ici les leçons des arguments développés par Arnauld contre la théorie de la vision en Dieu de Malebranche. Dans *Des vraies et des fausses idées*, l'identification entre perception et idée[39] conduit Arnauld à considérer les sensations comme représentatives[40]. En effet, selon ce dernier, la distinction effectuée par Malebranche, dans le livre III de la *Recherche de la vérité*, entre ce qui est perçu par sentiment intérieur et ce qui serait connu par la vision des idées représentatives en Dieu, est dépourvue de sens en ce que connaître un objet, en avoir l'idée, ce n'est rien d'autre qu'en avoir la perception dans l'esprit. Ainsi une idée n'est-elle rien d'autre que « la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme[41] », c'est-à-dire qu'elle en est la représentation. Selon Arnauld, l'oratorien introduit à tort une médiation dans le processus de connaissance des choses

[35] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8a.
[36] « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. (…) Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses ; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. » (Descartes, *Méditations métaphysiques,* Troisième méditation, *Œuvres de Descartes,* t. IX, éd. Ch. Adam et P. Tannery, 1964-1974, réédition avec une nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, p. 29, abrégé à présent par l'indication AT suivi du tome et du numéro de page.)
[37] Condillac, *Essai,* I, I, chap. 2, §9, OPC I, p. 8b.
[38] « Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi. » (Descartes, *Méditations métaphysiques,* Troisième méditation, AT IX, p. 29.)
[39] Perception et idée se distinguent bien pour Arnauld mais seulement en ce que le mot perception insiste sur le rapport à l'âme en tant qu'elle est modifiée, alors que la notion d'idée marque davantage l'objet en tant qu'il est aperçu et donc représenté dans l'esprit. Voir notamment : Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* chap. V, déf. 6, éd. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011, p. 67.
[40] Nous reprenons ici certains éléments de l'analyse de D. Kambouchner sur cette question dans « Des vraies et des fausses ténèbres. La connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche. », in *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 171 *sq.*
[41] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chap. V, déf. 5, *op. cit.,* p. 67.

matérielles[42]. L'analyse de la notion de représentation qu'il formule dans sa *Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées* est à cet égard éclairante. Les idées représentatives sont inutiles dans la mesure où les termes *représenter, représentatif* ou *représentation* ne conviennent véritablement qu'aux perceptions de l'esprit et seulement par dérivation aux objets qui sont propres à produire des perceptions dans l'âme, tels que les tableaux ou encore les mots. En conséquence, seules nos perceptions, au sens large de tout ce qui est immédiatement présent à l'esprit, sont représentatives au sens propre puisqu'elles constituent la seule modalité par laquelle les choses peuvent être présentes à l'esprit. Réciproquement, affirmer qu'elles sont les modalités de l'âme, c'est considérer qu'elles sont ses manières de penser, et que c'est donc par elles seules que nous nous représentons quelque chose à l'esprit. De ce fait, tout ce qui peut être représenté à l'âme l'est ou bien directement dans une perception, ou bien indirectement dans un objet qui nous donne une perception, comme c'est le cas du tableau ou encore du mot. De ce point de vue, les prétendues idées représentatives saisies par l'union de l'âme à Dieu chez Malebranche ne peuvent être dites représentatives que par dérivation, en tant qu'elles conduiraient à une perception dans l'âme. Selon Arnauld, non seulement la supposition des idées représentatives est inutile, mais elle est également absurde puisqu'elle repose sur une inversion du rapport de représentation[43]. Concevoir les propriétés du triangle, sentir de la chaleur, ou avoir conscience de nous-mêmes lorsque nous pensons, c'est toujours se représenter ces différents objets, c'est-à-dire les percevoir. Avoir une idée ne peut consister qu'en une représentation, et rien ne semble justifier une telle distinction dans le rapport de l'esprit aux objets qu'il connaît, tous apparaissant à cet égard de la même manière à l'esprit[44].

---

[42] Sur la statut de l'immédiation dans la connaissance des corps chez Arnauld, voir l'analyse de D. Moreau (*Deux cartésiens. La polémique Arnauld Malebranche,* III, chap. 5, Paris, Vrin, 1999, p. 149-153). Il montre qu'elle porte sur l'absence de toute médiation ontologique au sens où la connaissance est une relation entre deux substances, l'âme et les corps, et non entre trois substances, l'âme, Dieu et les corps. Néanmoins, il y a bien, « entre l'esprit connaissant et l'objet connu, un *tertium quid* médiateur qui s'appelle une idée » (*Ibid.,* p. 152) : l'esprit connaît les corps par la médiation de l'idée qui est une modification de la substance pensante.

[43] « Or, cela étant ainsi de toutes les choses distinguées des perceptions qu'on nomme *représentatives*, tableaux, images, parole, écriture et autres signes semblables, n'y ayant rien de représentatif en tout cela que par rapport à nos perceptions, par lesquelles seules les choses peuvent être *présentes* à notre esprit, d'où vient le mot de *représenter*, pourquoi ne serait-ce pas la même chose de ces *êtres représentatifs,* qu'on voudrait tellement nous substituer aux véritables idées, qui sont les perceptions, que l'on voudrait même que ces dernières ne fussent plus représentatives, qui est la même chose, que si l'on disait, qu'il n'y a de santé que dans l'air et dans les aliments, et que ce n'est point l'homme que l'on doit appeler *sain* ? » (Arnauld, *Défense contre la réponse aux vraies et fausses idées,* in Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* éd. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011, p. 239 *sq.*)

[44] Comme le montre D. Kambouchner dans son article « Des vraies et des fausses ténèbres », la critique arnaldienne de la conception de l'âme à partir d'une métaphore corporelle (critique qui aura d'ailleurs une grande fortune chez Condillac) conduit de même à un nivellement des différents types d'idées. On ne peut en effet concevoir la présence des objets à l'esprit que comme une présence objective, et non comme une présence locale pensée sur le modèle de la vision. Rien ne justifie donc de distinguer différents rapports de l'âme aux

Condillac reprend l'analyse arnaldienne de la représentation en tant qu'elle doit s'appliquer aussi bien aux sensations qu'à tout autre type de pensées que l'on puisse concevoir : dès lors que les sensations font percevoir quelque chose à l'esprit, elles doivent être considérées comme représentatives. Ainsi l'abbé hérite-t-il d'une certaine interprétation de la distinction entre réalité formelle et réalité objective de l'idée effectuée par Descartes dans la *Troisième méditation*[45] et qui se trouve au cœur du débat entre Malebranche et Arnauld[46]. En effet, d'un côté, c'est à partir d'une réflexion sur l'être de nos idées considérées du point de vue de leur réalité objective, que Malebranche en vient à poser les idées des choses corporelles en Dieu. En tant que ces idées nous représentent quelque chose, elles doivent avoir une consistance ontologique dont il faut rendre compte[47]. D'une part, les idées claires et distinctes que nous avons nous représentent des choses corporelles et ne peuvent donc ni être produites par l'âme elle-même, ni par un contact inconcevable entre le corps et l'âme. D'autre part, leur généralité, leur caractère universel et nécessaire doit conduire à les placer dans une substance elle-même éternelle et nécessaire, c'est-à-dire en Dieu. Les perceptions sont quant à elles considérées comme des modifications de l'âme qui ne représentent pas les objets. Une telle lecture repose ainsi sur une radicalisation de la distinction entre réalité formelle et réalité objective, entre la perception et l'idée représentative[48].

---

objets qu'elle connaît : « L'esprit n'ayant pas de rapport physique à ses objets, il n'y aura pas à distinguer sur le mode physique entre les rapports qu'il aura à différentes sortes d'objets. Ses perceptions auront différents contenus, mais non, en tant qu'actes, différentes formes. Elles seront toutes également *représentatives*, les perceptions des sens comme celles de l'esprit pur, quoique n'ayant pas, comme représentations, les mêmes caractères ou le même contenu (mais cela concerne leur rapport à des objets, c'est-à-dire ce qu'elles sont en tant qu'*idées*, et non leur rapport à l'âme, c'est-à-dire ce qu'elles sont précisément comme perceptions). » (D. Kambouchner, « Des vraies et des fausses ténèbres. La connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche. », dans *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 173-174.)

[45] Descartes, *Méditations métaphysiques,* Troisième méditation, AT IX, p. 31-32 : « À savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité ; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents. »

[46] Comme le met en effet en évidence D. Moreau, concernant la querelle entre Arnauld et Malebranche, « le débat entre les deux frères ennemis cartésiens peut se résumer dans leurs interprétations divergentes du texte de la *Troisième méditation* où Descartes avait distingué entre deux points de vue pour décrire nos idées ». (D. Moreau, *Malebranche. Une philosophie de l'expérience,* chap. 2, Paris, Vrin, 2004, p. 88.)

[47] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. III, II, chap. 1, t. 1, éd. J.-Ch. Bardout, Paris, Vrin, 2006, p. 435 *sq.* ; *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort,* 1e Entretien, art. 4, éd. G. Rodis-Lewis, Saint-Amand, Gallimard, Folio essais, 1994, p. 226-227.

[48] C'est ce que montre D. Moreau : « Malebranche radicalise (…) la distinction opérée par Descartes en différenciant autant que possible perception d'une part et idée représentative de l'autre : « les perceptions ne

D'un autre côté, à l'inverse, Arnauld identifie autant que possible l'idée et la perception qu'il présente ainsi comme la même chose, à savoir une pensée, qu'on peut néanmoins considérer sous deux points de vue : « J'ai dit que je prenais pour la même chose *la perception* et l'*Idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports : l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme[49]. » Il n'y a de ce point de vue pas à s'interroger sur l'être des idées qui nous représentent quelque chose puisqu'elles ne consistent en rien d'autre qu'en des modifications de l'esprit[50]. Outre que Condillac trouve dans cette conception arnaldienne de l'idée le moyen de conserver aux sensations leur capacité de représentation, sans laquelle on ne voit pas comment une quelconque connaissance pourrait en être tirée, celle-ci permet de neutraliser une analyse des idées reposant sur la considération de leur statut ontologique. Il s'agit d'une interprétation minimale[51] de la distinction cartésienne permettant de reconduire l'analyse des idées aux seules questions relatives à ce qui est pensé et à la manière dont l'esprit en dévoile le contenu par la réflexion. Ainsi, comme le montre D. Kambouchner, « l'opération arnaldienne trouve-t-elle précisément son échéance dans la soustraction des idées, en tant qu'objets de pensée, à toute juridiction ontologique – n'y ayant à leur propos guère d'autres questions légitimes (véritablement traitables) que celles qui touchent à leur contenu respectif, à leurs relations mutuelles et à leur communication par des signes[52] ».

Pour Condillac, la pensée est de même « tout ce que l'âme éprouve, soit par des impressions étrangères, soit par l'usage qu'elle fait de sa réflexion[53] », et dire qu'elle éprouve quelque chose, ce n'est rien dire d'autre sinon qu'un contenu lui apparaît. Ainsi ne distingue-t-il jamais à proprement parler la perception de ce dont elle est la perception, ces deux aspects de la pensée devant être considérés d'un seul tenant. Les idées ne sont pas des objets dans l'esprit mais seulement des pensées, c'est-à-dire des actes de l'esprit, en tant

---

[sont] point représentatives des objets et les idées qui les représentent [sont] bien différentes des modifications de notre âme. » (D. Moreau, *Malebranche, une philosophie de l'expérience,* chap. 2, Paris, Vrin, 2004, p. 89.)

[49] Arnauld, *Des vraies et des fausses idées,* chap. 5, définition 6, *op. cit.,* p. 67.

[50] Nous reprenons ici encore l'analyse de D. Moreau : « Arnauld insiste sur l'égalité ontologique entre les idées. Certes, elles représentent, mais elles sont toutes des modifications de notre esprit et ne *sont* que cela : « il faut que ces diverses pensées ne soient que différentes modifications de la pensée, qui fait ma nature. » (D. Moreau, *Malebranche, une philosophie de l'expérience,* chap. 2, Paris, Vrin, 2004, p. 89.)

[51] Cette interprétation minimale va ainsi de pair, chez Arnauld, avec une mise entre parenthèse de certains problèmes importants de l'analyse cartésienne des idées. Voir l'analyse que produit D. Kambouchner de la signification de cette omission de certains aspects de la doctrine cartésienne (« Des vraies et des fausses ténèbres. La connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche », dans *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 168 *sq*.).

[52] *Ibid.*, p. 190.

[53] Condillac, *Essai,* I, s. 3, §16, OPC I, p. 40a.

qu'elles consistent à apercevoir un objet[54]. La définition arnaldienne de l'idée fournit à cet égard un terrain favorable au réductionnisme condillacien : il permet de circonscrire l'analyse des idées à celle de leur apparaître et des transformations qu'y opère l'esprit par ses diverses opérations. Mais, une fois encore, ces opérations ne peuvent être à proprement parler distinguées des contenus qu'elles mobilisent. Dans le contexte d'une théorie réductionniste qui prétend reconduire toutes nos idées à la sensation et toutes nos opérations à la perception, la solidarité arnaldienne entre la perception et l'idée permet de penser une véritable solidarité entre le matériau des connaissances et les actes de l'esprit qui s'y appliquent, puisque ce qui nous est représenté n'est rien en dehors de l'acte qui consiste à le penser.

Or, l'abbé radicalise dans cette perspective le nivellement des différentes idées : il s'oppose non seulement au refus malebranchiste de conférer aux sensations une capacité de représentation, mais également aux cartésiens et donc à Arnauld lui-même, en faisant dériver toutes nos représentations des sensations elles-mêmes. Il ne s'agit plus seulement d'affirmer que toutes nos idées, sensibles ou non, consistent à nous représenter quelque chose, mais bien plutôt que les seules sensations sont susceptibles de nous fournir toutes nos idées : « Qu'on rejette donc l'hypothèse des idées innées, et qu'on suppose que Dieu ne nous donne, par exemple, que des perceptions de lumière et de couleur ; ces perceptions ne traceront-elles pas à nos yeux de l'étendue, des lignes et des figures[55] ? » Autrement dit, si avoir l'idée de l'étendue c'est en avoir la perception à l'esprit, et si les sensations de lumière et de couleur, c'est-à-dire les qualités sensibles propres à la vue, suffisent, par la manière dont elles se délimitent, à nous représenter de l'étendue, de la figure ou encore du mouvement, alors l'hypothèse des idées innées est aussi inutile que celle des idées représentatives élaborée par Malebranche. De même qu'il est inutile, selon un principe d'économie, de supposer la médiation des idées représentatives pour expliquer la représentation que l'âme se fait des corps, puisque les perceptions de l'âme consistent précisément à présenter un objet à l'esprit et constituent ainsi le sens propre de la représentation, de même est-il inutile de supposer des idées innées permettant à l'esprit de se représenter les propriétés de l'étendue, alors que ce que lui font percevoir les sensations suffit à lui représenter toutes les

[54] F. Réthoré rend bien compte de l'intrication des versants subjectif et objectif de la pensée en montrant « que l'esprit ne peut pas ne pas exercer en même temps ses facultés essentielles et constitutives, et que, dans tout acte intellectuel, *l'objectif* est inséparable du *subjectif* » (F. Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, chap. 1, n. 2, Paris, A. Durant, 1864, p. 48). Selon nous, cette théorie fait précisément fond sur une remise au travail de la conception arnaldienne de l'idée.
[55] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8b.

propriétés des corps. Si l'étendue, la figure, la grandeur, ou encore le mouvement des corps ne nous représentent que des rapports, on peut alors se demander dans quelle mesure les sensations qui se présentent à nous selon certains rapports mutuels ne suffisent pas à nous en donner la perception et donc l'idée. Ainsi non seulement les sensations doivent-elles être considérées comme des représentations, mais elles « sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps[56] ».

Paradoxalement, Condillac semble ici remettre au travail la manière dont Malebranche décrit la perception sensible visuelle que nous avons des corps. Si les idées des choses corporelles sont des parties de l'étendue intelligible qui se trouve en Dieu selon l'oratorien, de sorte que les concevoir, c'est les voir en Dieu, il n'en demeure pas moins que la perception sensible particulière que nous avons des choses corporelles existantes suppose que nous les distinguions par le moyen de la lumière et des couleurs, l'étendue intelligible se rendant en quelque sorte visible en se revêtant de sensations :

> « Et lorsque vous le sentez ou le voyez [le cercle], c'est qu'une partie déterminée de cette étendue touche sensiblement votre âme, et la modifie par le sentiment de quelque couleur. *Car l'étendue intelligible ne devient visible, et ne représente tel corps en particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons*. Toutes les parties intelligibles de l'étendue intelligible sont de même nature en qualité d'idée, aussi bien que toutes les parties de l'étendue locale ou matérielle en qualité de substance. Mais *les sentiments de couleur étant essentiellement différents, nous jugeons par eux de la variété des corps*. Si je distingue votre main de votre habit, et l'un et l'autre de l'air qui l'environne, c'est que j'en ai des sentiments de couleur ou de lumière fort différents. Cela est évident. Car si j'avais de tout ce qui est dans votre chambre le même sentiment de couleur, je n'y verrais par le sens de la vue nulle diversité d'objets[57]. »

Pour Malebranche, la manière dont nous percevons les choses corporelles dans la sensation se joue à cet égard à deux niveaux. D'un côté, la saisie des propriétés corporelles des objets et de leurs rapports relève d'une vision de leurs idées dans la Raison universelle, c'est-à-dire en Dieu. Ainsi, si nous pouvons bien saisir de manière évidente, en regardant une image tracée sur du papier que, dans un carré, le carré de la diagonale est double de celui des côtés[58], « ce ne sont point nos sens, mais la Raison jointe à nos sens qui nous éclaire, et qui nous découvre la vérité », « c'est de l'idée claire de l'étendue, et non du blanc et du noir

[56] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8a.
[57] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort,* 1e Entretien, art. 10, *op. cit.,* p. 236-237. Nous soulignons.
[58] *Ibid.,* 5e Entretien, art. 2 *sq.*, *op. cit.,* p. 296 *sq.*

qui la rendent sensible, que nous découvrons les rapports, en quoi consiste la vérité[59] ». D'un autre côté, ce sont bien les sentiments du blanc et du noir « qui la rendent sensible » par la manière dont ces couleurs se délimitent diversement. Ces sensations ne sont certes que des modifications de l'âme que l'on perçoit comme répandues sur les objets quoi qu'elles n'appartiennent en aucune manière à l'étendue. Elles permettent cependant de rendre sensibles les propriétés des corps et participent ainsi à la découverte de la vérité.

Or, le rôle que Malebranche accorde ainsi aux sensations visuelles permet à Condillac de penser la stricte dépendance entre la perception des sensations propres à la vue et celle des propriétés des corps. Si les sensations nous représentent bien un contenu, si la supposition des idées représentatives est inutile étant donné la stricte corrélation entre la perception et ce dont elle est la perception, Condillac conserve néanmoins de l'analyse malebranchienne la description de ce qui se donne dans la perception en tant qu'elle permet de penser une telle dépendance. En nous rendant attentifs à ce qui apparaît dans la perception, nous verrons que nous y découvrirons des sensations de couleurs et de lumière qui se délimitent les unes les autres, se donnent dans des rapports que nous pouvons percevoir et qui suffisent dès lors à nous transmettre l'idée d'objets diversement étendus, figurés, ou encore de diverses grandeurs[60]. Là où, pour l'oratorien, l'universalité et la nécessité des idées que nous pouvons concevoir sur les corps impliquaient que ces dernières soient vues en Dieu, pour Condillac, il appartiendra à l'abstraction de rendre compte de l'universalité des idées que nous pouvons former sur les corps, ce qui n'ira pas sans poser un certain nombre de problèmes. Certes, pour Malebranche, la perception que nous avons de la grandeur ou même de la figure des corps dans la sensation peut être trompeuse : elle ne nous donne pas une idée de leurs propriétés absolues, mais une perception de ces propriétés du point de vue de notre propre corps et en fonction de leurs rapports avec lui. Si elle peut ainsi constituer une aide pour la découverte de la vérité, elle vise avant tout à nous délivrer une connaissance des corps extérieurs suffisante et proportionnée à la conservation du corps :

---

[59] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort,* 5e Entretien, art. 2, *op. cit.,* p. 297.

[60] Notons que la proximité entre les deux analyses est d'autant plus patente que la fonction attribuée aux sensations chez Malebranche se détache par son originalité. En effet, Arnauld attribue bien aux sensations un rôle dans la distinction des corps qui se donnent à nous dans l'expérience. Ainsi considère-t-il l'attribution des couleurs aux corps extérieurs comme une « demi-erreur », en ce que Dieu a voulu que nous les y voyions pour nous aider à les distinguer. Néanmoins, elles n'y sont pas pensées comme ce à travers quoi se dessine ou se rend visible, pour reprendre l'expression de Malebranche, l'étendue, la figure ou le mouvement des corps. Sur l'analyse du rôle attribué par Arnauld aux sensations visuelles dans la distinction des corps, voir J.-M. Beyssade, « Sensation et idée : le patron rude », dans *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 133 *sq*.

> « Le témoignage de mes yeux approche souvent de la vérité. Ce sens peut aider l'esprit à la découvrir. Il ne déguise pas entièrement son objet. En me rendant attentif, il me conduit à l'intelligence. Mais les autres sens sont si faux, qu'on est toujours dans l'illusion, lorsqu'on s'y laisse conduire. Ce n'est pas néanmoins que nos yeux nous soient donnés pour découvrir les vérités exactes de la géométrie et de la physique. Ils ne nous sont donnés que pour éclairer tous les mouvements de notre corps par rapport à ceux qui nous environnent ; que pour la commodité et la conservation de la vie : et il est nécessaire pour la conserver que nous ayons des objets sensibles quelque espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité[61]. »

C'est là précisément le statut accordé par Condillac à la perception des propriétés de l'étendue à partir des sensations[62]. Si nous cherchons l'idée de l'étendue, de la ligne ou encore de la grandeur, dans notre perception, nous l'y trouverons, de même que nous trouverons que c'est aux choses hors de nous qu'il faut les attribuer ; « Mais si nous y voulons chercher l'idée de la grandeur absolue de certains corps, ou même celle de leur grandeur relative, et de leur propre figure, nous n'y trouverons que des jugements fort suspects[63]. » L'opération de Condillac ne consiste ainsi pas à prétendre dériver des sensations une connaissance de l'essence des corps extérieurs, mais bien plutôt à montrer que le champ de la connaissance possible se limite à la fonction qu'attribue précisément Malebranche à la connaissance sensible. Ainsi, quoique l'abbé ne l'explicite pas dans l'*Essai*, la délimitation du champ de notre connaissance aura, dans la *Logique*, des accents singulièrement malebranchistes[64]. Cette perspective impliquera dès lors la résolution d'un double problème relatif aux idées des choses corporelles : celui d'une part des opérations

---

[61] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort,* 5e Entretien, art. 8, *op. cit.*, p. 303.

[62] On peut noter que Condillac ne se réfère ici qu'à des exemples de sensations visuelles. Néanmoins, contrairement à Malebranche qui confère un statut particulier à la vue, l'abbé ne restreindra ensuite pas aux seules sensations visuelles cette capacité à nous représenter les objets. Le rôle du toucher dans la connaissance des corps deviendra ainsi, comme on le sait, central dans le *Traité des sensations.*

[63] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I, p. 9a.

[64] On peut ainsi comparer les textes dans lesquels Malebranche décrit la connaissance sensible avec le texte de la logique. « Nous devons observer exactement cette règle, de ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce que, en effet, ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps. » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 5, §3, t. 1, *op. cit.,* p. 156.) Ou encore, concernant la perception de la grandeur des corps par la vue : « De sorte que par la vue nous pouvons quelque fois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, et de celui qu'ils ont entre eux, mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paraissent. » (*Ibid.,* chap. 6, §3, p. 168.) On peut mettre en perspective ces textes avec celui de la *Logique* de Condillac : « En effet, que nous apprend-elle [notre nature] ? À éviter ce qui peut nous nuire, et à rechercher ce qui peut nous être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres ? L'auteur de la nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée : il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité. » (Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394a.)

nécessaires à la constitution de ces dernières à partir des sensations, et celui d'autre part de la possibilité pour l'esprit de leur conférer la généralité et la nécessité qui sont les leurs.

Il nous semble intéressant de faire trois remarques à cet égard. Premièrement, cette reprise de l'analyse arnaldienne de la représentation signale la manière dont l'abbé remobilise une conceptualité cartésienne. L'abbé conçoit la pensée sur le modèle de la représentation. Le concept arnaldien de l'idée lui permet néanmoins de débarrasser cette notion de sa charge métaphysique : s'il considère bien la pensée comme une modalité de l'esprit, il ne s'agit en aucun cas d'en tirer argument concernant la nature de l'idée comme s'il s'agissait d'un objet dans la pensée. L'âme, dans sa condition postlapsaire, ne percevant plus rien que dans l'expérience sensible, l'abbé ne conserve de la théorie cartésienne de l'idée que les éléments qui portent sur leur statut en tant qu'elles apparaissent à l'esprit. En en déplaçant les enjeux et la portée argumentative, Condillac utilise de manière frappante la conceptualité cartésienne, et même arnaldienne, contre la théorie des idées innées elle-même.

Deuxièmement, il est intéressant d'envisager la manière dont la théorie malebranchiste du sensible fournit un terrain propice à l'empirisme[65]. La distinction que l'oratorien effectue entre les sensations qui ne sont que des modifications de l'âme et les idées représentatives des choses corporelles qui se trouvent en Dieu, le conduit à conférer un rôle aux sensations pour penser la particularisation de l'étendue intelligible dans la perception des choses corporelles particulières. Une fois cette distinction critiquée dans le §9, une fois évacuée toute référence à des idées extérieures à la sensation elle-même, l'abbé peut trouver dans les descriptions malebranchiennes des éléments conceptuels fondamentaux pour penser non seulement la manière dont nous nous faisons des idées des corps, mais également le fonctionnement de l'esprit à partir des seules sensations. Cet écho se retrouvera ainsi, nous l'avons évoqué, jusque dans la caractérisation générale de la sensation comme unique source de la connaissance dans la *Logique*.

Troisièmement, il faut noter que l'argument mobilisé dans le §9 permet dès à présent de saisir en quoi consiste la sensation qui doit constituer le matériau du développement des connaissances et opérations de l'esprit. En effet, les sensations auxquelles se réfère l'abbé

[65] Voir sur ce point F. Alquié qui montre que, par la séparation du point de vue de l'homme et du point de vue de Dieu, « la philosophie de Malebranche aura des conséquences qu'il n'a point voulues : on y trouve un sensualisme inconscient de soi, qui sera une des sources de la pensée du XVIIIe siècle » (*Le cartésianisme de Malebranche,* chap. IV-C III, Paris, Vrin, 1974, p. 162). Il met ainsi en évidence la manière dont la théorie malebranchiste de la double union se prêtera particulièrement bien à une laïcisation au XVIIIe siècle.

ne sont jamais des sensations isolées, ou des atomes de sensations, mais bien des sensations qui sont toujours déjà perçues ensemble, de telle sorte qu'elles se donnent d'emblée dans un certain ordre, quoi que la véritable saisie de cet ordre supposera quant à elle une activité de l'esprit. Ainsi l'exemple des sensations de la vue n'est-il pas anodin et fera-t-il écho à la réponse que Condillac proposera au problème de Molyneux dans la dernière section de la première partie[66]. Cette caractérisation repose précisément sur une reprise de Malebranche.

Sentir les objets extérieurs : la critique des jugements naturels

Les trois degrés de la sensation et la théorie des jugements naturels

C'est ce que vient confirmer selon nous la suite du chapitre 2, qui revient à considérer que Condillac présuppose l'usage normal des sens. Non seulement les sensations nous représentent bien quelque chose, non seulement elles nous représentent les sensibles communs aussi bien que les sensibles propres, mais l'abbé semble également supposer qu'elles emportent d'emblée un certain rapport à l'extériorité :

> « Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations : 1° La perception que nous éprouvons. 2° Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous. 3° Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet.
>
> Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans les rapports que nous faisons au dehors. Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair et distinct ; voilà où toutes les vérités ont leur force. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment carré, il me paraîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confusion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais ? Non ; mais je juge ce bâtiment rond ; voilà l'erreur[67]. »

Condillac effectue cette distinction afin de faire porter au jugement, et non à la sensation, la charge de l'erreur. Il remet au travail une distinction opérée avant lui par Descartes[68], puis par Malebranche[69]. Comme nous allons le voir, il nous semble que c'est

[66] Condillac, *Essai*, I, s. 6, OPC I, p. 53b *sq.*
[67] *Ibid.*, I, s. 1, chap. 2, §11, p. 9a.
[68] Descartes, *Réponses aux sixièmes objections,* AT. IX, p. 236 *sq*.
[69] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 10, art. 4, t. 1, *op. cit.*, p. 199.

plus spécifiquement la distinction malebranchienne que l'abbé mobilise ici et qu'il retravaille dans un contexte empiriste.

Le premier déplacement effectué par Condillac concerne l'absence de prise en compte, comme composante de la sensation, de ses causes matérielles. Celles-ci constituaient en effet le premier degré du sens chez Descartes[70], et les deux premières choses à distinguer dans la sensation chez Malebranche – ce dernier considérant, en plus des mouvements produits dans les organes des sens par l'action des choses extérieures déjà pris en compte par Descartes, ce qui, dans l'objet extérieur lui-même, est cause de cette action sur les organes[71]. Un tel effacement n'a rien d'étonnant puisque, si Condillac considère bien que les perceptions dans l'âme trouvent leurs causes occasionnelles dans le corps[72], et si même il s'en donne un cadre général et hypothétique de compréhension, il n'en demeure pas moins qu'il s'insère dans la continuité du *way of ideas* lockéen. Il ne prétend pas ici « raisonner en physicien », pour reprendre l'expression de Locke, mais seulement rendre compte du développement des opérations et idées du point de vue de nos seules pensées telles qu'elles apparaissent à l'esprit[73]. Les trois éléments à distinguer dans nos sensations ne portent donc que sur ce qui apparaît effectivement à l'esprit lorsqu'il perçoit.

La première chose qui compose la sensation est commune à Descartes, Malebranche et Condillac : elle constitue ce qu'on peut le plus proprement appeler *sensation*, à savoir la perception dans l'âme d'un contenu sensible. Pour l'abbé, les sensations nous représentent quelque chose, et ne comportent aucune obscurité tant qu'on les considère en elles-mêmes, indépendamment de leur capacité à nous représenter fidèlement les objets hors de nous : « Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son et de couleur ! Quoi de plus distinct ! Nous est-il jamais arrivé de confondre ces deux choses[74]? »

---

[70] « Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement. » (Descartes, *Réponses aux sixièmes objections,* AT. IX, p. 236.)

[71] « La première est l'action de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, l'impulsion et le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main. La seconde est la passion de l'organe du sens, c'est-à-dire l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusque dans le cerveau, parce que autrement l'âme ne sentirait rien. » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 10, §4, t. 1, *op. cit.*, p. 199.)

[72], p. 7a *sq*.

[73] Nous reprenons ici l'analyse d'A. Charrak (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac,* chap. I, p. 18 *sq*.).

[74] Condillac, *Essai*, I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I., p. 8b.

Cette première caractérisation semble à première vue rejoindre celle de Descartes dans l'article 68 de la première partie des *Principes*[75], comme celle de Malebranche dans le chapitre 13 du livre I de la *Recherche*[76] : les qualités sensibles, considérées en elles-mêmes et indépendamment du rapport que nous en faisons aux choses hors de nous sont parfaitement claires. En un sens, elles sont mêmes distinctes dans la mesure où, comme l'indique Condillac, personne n'a jamais confondu un son et une couleur.

Néanmoins, il faut noter que, si le §11 s'ouvre sur l'exemple de qualités sensibles (le son et la couleur), l'abbé privilégie ensuite celui de la grandeur et de la figure des corps. De ce point de vue, il nous semble qu'il se réfère ici plus spécifiquement à Malebranche. Les cas de perceptions visuelles de la grandeur et de la figure des corps constituent en effet les exemples privilégiés de l'oratorien pour rendre compte des erreurs dans lesquelles nous font tomber nos sens[77].

L'abbé distingue en effet d'un côté le fait que nous rapportons nos sensations hors de nous, et d'un autre côté le jugement par lequel nous considérons que ce que nous percevons appartient en effet aux objets extérieurs. Il semble supposer ici que nous nous représentons d'emblée les sensations dans des objets perçus comme extérieurs. Que cela corresponde ou non à la figure du bâtiment que nous percevons de loin, il est de fait que nous sentons la figure ronde dans cet objet. Ainsi, « si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons à tels corps, il n'y a rien-là qui ne soit vrai, clair et distinct (…) [78]. » Si nous portons notre attention sur ce que nos sensations nous représentent, il est de fait qu'elles nous représentent nos sensations dans les objets et non pas en nous. Or, une chose est de considérer que nos sensations se présentent à nous dans des objets, une autre est de juger qu'elles y sont effectivement : « Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur

[75] « Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons en premier lieu que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées. » (Descartes, *Principes de la philosophie,* I, art. 68, AT IX, II, p. 56.)

[76] « Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, et d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent. » Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 13, t. 1, *op. cit.*, p. 210.

[77] Condillac lui-même, lorsqu'il recopiera ce passage de l'*Essai* dans l'*Art de penser* indiquera explicitement la référence à Malebranche : « Si nous passons à la grandeur des corps, nous n'en avons point d'idée absolue : nous ne saisissons entre eux que des rapports ; encore les connaissons-nous imparfaitement. Nous ne pouvons même juger sûrement de leur figure. Je ne m'arrêterai pas à démontrer les erreurs où nous tombons à ce sujet : elles sont parfaitement démêlées dans la *Recherche de la vérité*. » (*Art de penser,* I, chap. 2, OPC I, p. 721a.)

[78] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I, p. 9a.

et telle figure appartiennent en effet à tel corps[79]. » Ici, l'esprit dépasse ce qui est simplement représenté par la sensation pour effectuer un jugement sur la ressemblance de nos idées avec une extériorité. Nous jugeons ainsi que le bâtiment que nous voyons de loin est *effectivement* rond. Pour Condillac, ce dernier jugement, comme chez Descartes et Malebranche, ne relève pas proprement de la sensation, mais d'un acte de l'esprit sur cette sensation, et avec laquelle on le confond de manière indue. Ainsi, d'un côté, le deuxième élément qui compose la sensation, à savoir le rapport qu'on en fait à quelque chose hors de nous, en tant qu'on la perçoit *dans* un objet, relève toujours du premier sens de la représentation. Ce que me représente ma sensation est un bâtiment carré. D'un autre côté, le jugement qui intervient, à la suite de la sensation, lui confère un statut de représentation au deuxième sens du terme : nous jugeons que nos sensations nous représentent, c'est-à-dire nous dépeignent, ce que sont les choses hors de nous et qu'elles leur ressemblent donc. C'est dans ce jugement qui dépasse ce qui est simplement donné que l'erreur peut survenir : « Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confusion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais ? Non ; mais je juge ce bâtiment rond ; voilà l'erreur[80]. » Nous pouvons noter dès à présent que cette distinction revient à faire porter la charge de l'erreur non pas aux sensations, mais à l'usage des signes, le jugement étant, pour l'abbé, une opération langagière. Cette distinction lui permet en tous les cas de montrer en quoi les sensations ne sont pas par elles-mêmes sources d'erreur.

Ce passage nous informe sur la manière dont Condillac conçoit la sensation censée être à l'origine du développement des facultés. Il nous semble à cet égard intéressant de rapprocher la distinction opérée par l'abbé entre la manière dont nous rapportons les sensations dans des objets hors de nous, et la manière dont nous jugeons de leur existence dans ces objets, de la distinction faite par Malebranche entre les jugements naturels et les jugements libres dans le premier livre de la *Recherche*[81]. En effet, lorsque l'oratorien distingue quatre choses à ne pas confondre dans les sensations, il comprend, dans la quatrième, tous les jugements que nous faisons sur nos sensations, entre lesquels il distingue des jugements naturels et des jugements libres :

[79] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I, p. 9a.
[80] *Ibid.*
[81] Nous rejoignons ainsi les analyses de M. Chottin qui a montré l'importance de la référence à la théorie des jugements naturels de Malebranche non seulement dans l'*Essai*, mais également dans les corrections qu'y apporte le *Traité des sensations* (*Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* I, chap. 4, Honoré Champion, Paris, 2014, p. 236-251). On peut également se référer sur ce sujet aux travaux d'A. Ferraro (*La réception de Malebranche en France au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 80-81).

> « La quatrième est le jugement que l'âme fait que ce qu'elle sent est dans sa main, et dans le feu. Or ce jugement naturel n'est qu'une sensation, mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'âme a pris une si grande habitude de faire qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher[82]. »

Malebranche précise cette distinction dans le paragraphe 1 du chapitre 14 afin d'expliquer que nous percevions les maisons et les étoiles fixes à distance, alors même que l'âme ne perçoit jamais rien qu'en elle-même :

> « Il est donc nécessaire que notre âme voie les maisons et les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, et qu'elle ne laisse pas de les voir hors de lui. Or, comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'âme, lesquelles sont les seules que l'âme puisse voir, ne sont pas dans les cieux, *il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugements, dont l'un est naturel, et l'autre libre*. L'un est un jugement des sens ou une sensation composée, qui est en nous, sans nous, et même malgré nous, et selon laquelle on ne doit pas juger. L'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, et par conséquent, que l'on ne doit pas faire si l'on veut éviter l'erreur[83]. »

Les jugements naturels permettent ainsi à l'oratorien d'expliquer les cas de perceptions sensibles dans lesquels il semble impossible de rendre compte de ce qui apparaît par la simple sensation. Dans tous ces cas, un jugement a dû intervenir pour modifier la sensation, sans qu'on ait pourtant conscience de ce jugement. Ainsi en va-t-il de la perception de la distance et de la grandeur des corps, mais aussi de la perception des qualités sensibles non pas en nous mais hors de nous. Dans le premier cas la différence entre ce que nous percevons (à savoir des corps à une certaine distance et d'une certaine grandeur) et ce que nous devons sentir étant donné l'image peinte sur la rétine, suppose qu'on ait effectué un jugement qui d'une part suppose des connaissances en optique et en géométrie que nous n'avons pas et qui, d'autre part, se produit en un instant sans qu'on ait aucune conscience d'un tel jugement[84]. Malebranche en conclut que ce dernier n'a pas été effectué par nous, mais par Dieu :

> « Je crois devoir encore avertir que ce n'est point notre âme qui forme les jugements de la distance, grandeur, etc. Des objets sur les moyens que je viens d'expliquer, mais que c'est Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du

[82] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 10, §4, t. 1, *op. cit.*, p. 199.
[83] *Ibid.*, chap. 14, §1, t. 1, *op. cit.,* p. 220. Nous soulignons.
[84] Nous renvoyons ici à l'analyse des jugements naturels chez Malebranche produite par M. Chottin dans son ouvrage *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux aux XVIIe et XVIIIe siècles,* II, chap. 1, « Malebranche et l'esquisse d'une genèse sensorielle », p. 305 *sq.*

> corps. C'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, et malgré nous[85]. »

Il en va de même du processus par lequel nous percevons les qualités sensibles (couleur, chaleur, douleur, etc.) dans notre corps ou dans les objets, alors qu'elles ne sont en réalité jamais perçues qu'en nous-mêmes. Si ces sensations sont de simples modalités de l'âme, qui ne nous représentent qui plus est rien de ce que sont les choses en elles-mêmes, il faut expliquer pourquoi nous les percevons pourtant *de fait* où elles ne sont pas, à savoir dans les corps. Malebranche l'explique également par l'intervention d'un jugement qui se fait « en nous, sans nous et malgré nous » :

> « Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive recevoir cette règle assez générale, que nous avons coutume d'attribuer nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles. Et c'est pour cette raison, que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les saveurs, le son, et quelques autres sentiments, sont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les causent, parce que toutes nos sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles. Il ne faut pas s'imaginer qu'il dépende de nous d'attacher la sensation de blancheur à la neige ou de la voir blanche, ni d'attacher la douleur au doigt piqué, et non à l'épine qui le pique. Tout cela se fait en nous, sans nous et malgré nous, comme les jugements naturels dont j'ai parlé dans le chapitre neuvième[86]. »

Nous jugeons donc naturellement – ou plutôt, Dieu juge en nous conformément aux lois de l'union de l'âme et du corps qu'il a instituées – que les qualités sensibles, qui ne sont rien en dehors de notre pensée, sont dans les corps extérieurs ou dans notre corps. Ces jugements naturels ne visent pas à nous faire connaître la vérité mais simplement à pourvoir à notre conservation. Ils expliquent ainsi chez l'oratorien, et cela aura son importance par la suite, ce qui relevait simplement de l'institution de la nature chez Descartes. Ainsi faut-il noter que, quoique les idées que nous nous faisons des corps par ce moyen renferment quelque vérité contrairement à celles que nous formons des qualités sensibles, elles peuvent néanmoins être sources d'erreurs, comme l'a montré l'oratorien dans les chapitres 6 à 9. Ces jugements naturels que Dieu fait « en nous, sans nous, et malgré nous », et qui ne sont que des sensations composées, ne visent pas à nous faire connaître la vérité, ce qui reviendra aux idées de l'étendue saisies en Dieu[87].

---

[85] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 9, t. 1, *op. cit.*, p. 190.
[86] *Ibid.*, chap. 11, §3, p. 201-202.
[87] « Apprenons donc par leur exemple que nous sommes très incertains de la véritable grandeur des corps que nous voyons, et que tout ce que nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entre eux et le nôtre, rapport nullement exact ; en un mot, que nos yeux ne nous sont pas donnés pour juger de la vérité des

Le jugement naturel par lequel nous croyons voir les étoiles au loin et non en nous-mêmes, dans le texte du chapitre 14 que nous avons précédemment cité, peut donc être dit faux dans la mesure où il nous fait percevoir nos sensations là où elles ne sont pas[88]. Ce jugement n'en est pas moins nécessaire pour la conservation de notre vie et nous n'en sommes pas fautifs puisqu'il se produit naturellement et immédiatement. L'erreur ne nous est imputable que dans les jugements libres, lorsque nous jugeons selon ce que nos jugements naturels nous font percevoir :

> « Mais, outre nos jugements naturels que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre dans presque toutes nos sensations un jugement libre. Car non seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre ; *non seulement ils l'y sentent mais ils l'y croient* ; et ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugements qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugements sont très faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps, et tous les jugements libres qui sont conformes aux jugements des sens, sont très éloignés de la vérité[89]. »

Autrement dit, il faut distinguer le jugement naturel, par lequel nous percevons immédiatement hors de nous des sensations qui ne sont qu'en nous, du jugement libre par lequel nous affirmons de manière fautive que ce que nous percevons par ce moyen est conforme à la réalité hors de nous. Une chose est de percevoir la douleur dans notre main, une autre est d'affirmer et donc de croire qu'elle s'y trouve effectivement. Le jugement naturel peut être dit faux dans le sens où il ne nous fait pas percevoir la vérité. Néanmoins, il n'est pas fautif : non seulement il n'a pas vocation à nous découvrir la vérité – il vise seulement à nous conserver – mais il n'est également pas en notre pouvoir de ne pas l'effectuer. Le jugement libre est quant à lui non seulement faux mais aussi fautif, dans la mesure où il nous revient de ne pas juger de ce que sont véritablement les corps, à partir d'une perception qui n'a pas vocation à nous les faire découvrir.

Il nous semble Condillac reprend et amende cette distinction. L'abbé distingue ainsi, comme le faisait Malebranche, la manière dont nous rapportons les sensations aux choses hors de nous de la manière dont nous affirmons et croyons qu'elles s'y trouvent. Une chose

---

choses, mais seulement pour nous faire connaître celles qui peuvent nous incommoder, ou nous être utiles en quelque chose. » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 6, §1, t. 1, *op. cit.*, p. 165.)

[88] « (…) tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font *deux faux jugements*, dont l'un est naturel, et l'autre libre. » (*Ibid*., chap. 14, §1, p. 220.) Nous soulignons.

[89] *Ibid.*, chap. 14, §2, p. 221-222. Nous soulignons.

est de percevoir la figure dans tel corps, une autre est de juger qu'elle lui appartient effectivement. Néanmoins, ce qui était mis au compte d'un jugement chez Malebranche ne l'est plus chez Condillac, pour devenir une composante de la sensation elle-même. On peut ainsi distinguer deux éléments qui constituent proprement la perception sensible, avant que tout jugement vienne se prononcer sur la conformité de cette perception avec l'extériorité : la perception de la sensation elle-même et la perception de celle-ci dans des objets qui apparaissent extérieurs à l'esprit. Ce que nous percevons, avant tout jugement, ce sont des sensations perçues dans des choses extérieures[90]. Le jugement vient ensuite affirmer comme réel ce que lui présente cette perception[91].

L'héritage cartésien et le refus de l'inapparaissant

Cette caractérisation de la sensation, en tant qu'elle suffit à nous représenter toutes les propriétés des corps et en tant qu'elle est perçue dans les choses hors de nous, trouve sa raison dans l'identification entre perception et conscience, et elle trouve son illustration et sa justification dans la réponse apportée par l'abbé au problème de Molyneux dans l'*Essai*.

L'identification entre perception et conscience est une condition de l'entreprise de réduction des toutes les opérations et idées à la sensation. Comme cela a déjà été montré par A. Charrak, Condillac entend critiquer ici la distinction leibnizienne entre la perception et l'aperception et, par elle, la théorie des petites perceptions[92]. Celle-ci suppose que l'âme ne prend conscience que d'une partie de ses perceptions, c'est-à-dire de ce qui se passe en elle, bien que ces perceptions participent à l'aperception par l'âme des idées dont elle a effectivement conscience. Elle conduit à supposer que certaines de nos sensations, quoique claires, sont des pensées confuses. L'apparaître phénoménal de la couleur repose ainsi sur les multiples perceptions des propriétés des corps auxquelles celle-ci correspond. Ces perceptions ne donnent pas lieu à une aperception distincte, mais expliquent l'aperception

[90] Ainsi peut-on affirmer avec J.-C. Pariente que Condillac «entend exonérer de l'erreur l'idée [au sens large de perception] et sa dimension intentionnelle» («La construction de la sensation dans l'*Essai*», *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, janvier-mars 1999, PUF, p. 5).

[91] Comme l'a montré A. Charrak, « il s'agit de montrer que l'objectivité des perceptions s'étend aux rapports que nous remarquons en elles et que l'erreur ne survient que lorsque nous affirmons que ces déterminations appartiennent réellement à la chose » (*Empirisme et Métaphysique, L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac,* Paris, 2003, Vrin, p. 67).

[92] Pour l'analyse précise de la critique condillacienne de la théorie de la perception de Leibniz, voir A. Charrak dans *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 46 *sq*.

confuse que nous avons de la couleur. Autrement dit, de l'inapparaissant fonderait ici ce qui apparaît. Premièrement, pour Condillac, considérer que des perceptions puissent ne pas apparaître à l'esprit semble impensable puisque qu'une perception sans aperception est une contradiction[93]. Deuxièmement, si ces perceptions sont en dehors du champ de la conscience, elles tombent en quelque sorte hors du champ d'investigation possible que l'abbé a assigné à son enquête. Troisièmement, elle implique de considérer, contre le témoignage de l'expérience, que nos sensations sont confuses et donc susceptibles d'analyse, là où elles se manifestent de manière simple dans l'expérience, ce qui les rend parfaitement déterminées. Il faut donc considérer la perception et la conscience comme étant « une seule et même opération sous deux noms[94] », une seule et même opération envisagée de deux points de vue : « En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme, on peut lui conserver celui de perception ; en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence, on peut lui donner celui de conscience[95]. »

Cette thèse conduit précisément au refus de tout jugement inaperçu. Les jugements naturels de Malebranche doivent ainsi être mis au compte des perceptions qui ont été indûment considérées comme inconscientes[96], et ce qui était attribué à ces jugements relève maintenant de la seule sensation. L'identification entre perception et conscience conduit ainsi l'abbé à considérer que la sensation nous dépeint par elle-même les sensibles propres et qu'elle est perçue dans des choses hors de nous. C'est ce qui le conduit également à répondre positivement au problème de Molyneux, à la fin de la première partie de l'ouvrage[97]. La question posée par le savant Molyneux à Locke[98] porte précisément sur le problème qui nous occupe : des jugements viennent-ils modifier la perception sensible sans qu'on s'en aperçoive[99]? À travers le cas de la perception des figures visibles par un aveugle-né qui retrouve la vue[100], il en va du partage entre ce qui doit être mis au compte de la simple

[93] Condillac reprend ici l'argument lockéen.
[94] Condillac, , p. 11a.
[95] Comme le montre A. Charrak à partir du texte des *Monades*, selon Condillac, « Leibniz perd la spécificité de l'apparaître phénoménal » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, p. 51).
[96] Condillac cite ainsi les Malebranchistes parmi les philosophes qui « préoccupés de leurs principes, ont dû admettre dans l'âme des perceptions dont elle ne prend jamais conscience » (*Essai*, I, s. 2, chap. 1, §4, OPC I, p. 11a.)
[97] *Ibid.*, s. 6, p. 53a *sq.*
[98] Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* L. II, chap. 9, §8, trad. P. Coste, éd. Ph. Hamou, Paris, Le livre de Poche, 2009, p. 271-272. Nous l'abrégerons désormais *Essay*.
[99] « Une autre observation qu'il est à propos de faire au sujet de la perception, c'est que *les idées qui viennent par voie de sensation, sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent*. » *Ibid.,* p. 271.
[100] « À cette occasion, j'insérerai ici un problème du savant M. *Molyneux*, qui emploie si utilement son beau génie à l'avancement des sciences. Le voici tel qu'il me l'a communiqué lui-même dans une lettre qu'il m'a

perception sensible et ce qui relève d'une activité de l'esprit sur cette perception. Percevons-nous immédiatement tout ce qui se donne à nous à la vue des objets, ou bien devons-nous considérer qu'une part de ce que nous percevons relève non de la seule vision mais d'un jugement qui viendrait modifier cette dernière ? Certains arguments mobilisés par Condillac, contre les philosophes[101] qui répondent de manière négative au problème, nous renseignent ainsi sur le statut de la sensation[102].

Le premier argument qui nous intéresse est celui qui porte, dans le §3, sur le rapport entre l'image tracée sur la rétine et la perception produite dans l'esprit. C'est en effet la différence entre l'image peinte au fond de l'œil, dont Locke suppose qu'elle correspond à ce qui est immédiatement perçu par l'esprit, à savoir « un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière[103] », et ce qui est effectivement perçu, à savoir un globe, qui conduit ce dernier à considérer qu'un jugement est intervenu et a modifié la sensation : « (…) joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture[104]. » Locke répond ici au même problème qui était celui de Malebranche au moyen de jugements qui sont, dans leur contenu, similaires en ce qu'ils reposent sur la connaissance des lois de l'optique[105]. Les jugements qui étaient effectués par Dieu en l'homme et sans lui dans la théorie malebranchiste, sont produits, dans la perspective empiriste de Locke, par l'homme lui-même, leur caractère inapparaissant étant expliqué par l'habitude[106]. La critique

---

fait l'honneur de m'écrire depuis quelques temps : *supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe, de même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube, et quel est le globe. Supposez que le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue. On demande si en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube.* » (Locke, *Essay*, L. II, chap. 9, §8, *op. cit.*, p. 271.)

[101] Condillac critique principalement la réponse de Locke et Molyneux, ainsi que celle de Berkeley dans *Une nouvelle théorie de la vision*, retranscrite par Voltaire dans les *Éléments de la philosophie de Newton.*

[102] Nous n'envisagerons pas la totalité des arguments apportés par l'abbé contre la supposition de jugements inaperçus. Pour une analyse précise de la réponse apportée par Condillac dans l'*Essai*, voir l'ouvrage de M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* I, chap. 3, p. 182 *sq.*, et II, chap. 3, p. 420 *sq.,* Honoré Champion, Paris, 2014.

[103] Locke, *Essay,* L. II, chap. 9, §8, *op. cit.*, p. 271.

[104] *Ibid.*

[105] Or, comme le note J. Riskin, pour Condillac, « vision was a problem of intuition, not geometry » (*Science in the age of Sensibility. The sentimental empirists of the French enlightenment,* chap. 2, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 44).

[106] « Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps, nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel », Locke, *Essay,* L. II, chap. 9, §8, *op. cit.*, p. 271. Notons que c'est précisément parce qu'il est impossible d'attribuer à l'homme les connaissances en optique et en géométrie requises pour effectuer ce jugement que Malebranche

de ces jugements par Condillac repose sur le refus des données du problème ainsi posé. L'identification entre l'image tracée dans l'œil et la sensation produite à l'occasion de cette modification de l'organe de la vue n'est pas évidente :

> « Tout ce raisonnement suppose que l'image qui se trace dans l'œil à la vue d'un globe, n'est qu'un cercle plat, éclairé et coloré différemment, ce qui est vrai. Mais il suppose encore, et c'est ce qui me paraît faux, que l'impression qui se fait dans l'âme en conséquence, ne nous donne que la perception de ce cercle ; (…) Locke avance, sans preuve, que la sensation de l'âme ne représente rien de plus que l'image que nous savons se tracer dans l'œil. Pour moi, quand je regarde un globe, je vois autre chose qu'un cercle plat : expérience à laquelle il me paraît tout naturel de m'en rapporter.[107] »

Autrement dit, il n'est nécessaire de faire intervenir un jugement pour expliquer ce que nous percevons que si l'on suppose que ce qui est représenté immédiatement à l'âme correspond à ce qui a été produit dans l'organe de la vue. Cet argument semble reposer sur une compréhension du rapport du corps à l'âme dans le processus perceptif qui prend sa source chez Descartes. L'explication psychophysique du phénomène de la vision, telle qu'elle est développée dans les *Quatrième* et *Sixième discours* de la *Dioptrique*, permet en effet de penser l'absence de ressemblance entre ce qui se peint au fond de l'œil et ce qui est perçu par l'âme. Dans le *Quatrième discours*, le célèbre exemple des tailles-douces fournit le paradigme d'une représentation sans ressemblance qui permet de rendre intelligible le rapport entre les causes physiques de la vision et ce qui est effectivement perçu dans l'âme. Ainsi les tailles-douces, de même que les signes et les paroles, sont-elles propres à exciter en l'âme des idées qui ne leur ressemblent pas[108]. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que l'âme se représente les objets extérieurs par le moyen d'images, que ces images soient des espèces intentionnelles, ou les images peintes au fond de la rétine. S'il est bien certain que les rayons lumineux viennent imprimer une image de l'objet au fond de l'œil, ce qui

---

l'attribuait à Dieu dans la *Recherche de la vérité* : « C'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous et malgré nous. Mais, comme Dieu les fait en nous et pour nous, tels que nous pourrions les former nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et la géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans nos yeux et dans notre cerveau, et que notre âme pût agir en elle-même, et se donner ses sensations, j'attribue à l'âme de faire des jugements et des raisonnements, et de causer ensuite dans elle-même des sensations, qui ne peuvent être que l'effet d'une intelligence et d'une puissance infinie. » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 9, t. 1, *op. cit.,* p. 190.)

[107] Condillac, *Essai,* I, s. 6, §2-3, OPC I, p. 54b.

[108] « Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'*il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquelles elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance*. » (Descartes, *Dioptrique,* Discours quatrième, AT VI, p. 113.)

constitue l'objet du *Cinquième discours*, Descartes montre, dans le *Sixième discours*, qu'il ne faut pas en conclure que ce soit cette image elle-même que l'esprit perçoit :

> « Or, encore que cette peinture [celle qui est peinte au fond de l'œil], en passant ainsi jusques au dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir ; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments[109]. »

Il ne faut en d'autres termes pas supposer que l'image peinte au fond de l'œil soit celle qui est perçue. Cette image n'en est non seulement que la cause physique – à laquelle il n'est au demeurant pas requis que la perception de l'âme ressemble –, mais elle n'en est que la cause physique indirecte. D'une part, ce que perçoit l'âme ne fait pas directement suite aux mouvements produits dans les organes des sens, mais aux mouvements produits dans le cerveau. D'autre part, ce que l'âme sent est déterminé par les lois de l'union par lesquelles Dieu a institué de nature qu'à telle cause physique corresponde, dans l'âme, le sentiment le plus propre à assurer la conservation de l'homme[110]. L'institution de la nature et l'explication psychophysique qu'elle sous-tend permettent ainsi de rendre compte de la perception visuelle dont nous faisons tous l'expérience sans avoir recours à un jugement puisqu'aucune correspondance entre ce qui se produit dans l'organe et ce qui est perçu par l'âme n'est requis. C'est également le dispositif de l'institution de la nature qui permet, chez Descartes, d'expliquer que nous rapportions nos sensations aux corps hors de nous, quoiqu'elles ne soient proprement jamais que dans l'âme qui perçoit. Descartes expliquait ainsi par ce moyen, dans la *Sixième méditation*, que nous puissions percevoir de la douleur dans un membre fantôme. Les nerfs reliant jadis le pied au cerveau subsistent malgré l'amputation de telle sorte qu'un mouvement dans ces nerfs peut transmettre au cerveau les

[109] Descartes, *Dioptrique,* Discours sixième, AT VI, p. 130.

[110] « Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire ; et partant, il ne se trouve rien eux qui ne fasse paraître la puissance et la bonté du Dieu qui les a produits. » Descartes, *Méditations métaphysiques,* Sixième méditation, AT IX, p. 69-70.

mouvements qui sont institués de nature non seulement pour donner le sentiment de la douleur à l'âme, mais pour la donner à sentir dans le pied.

> « Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir toute autre chose à l'esprit : par exemple, qu'il se fît sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelqu'autre chose telle qu'elle peut être ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir[111]. »

Ce qui vaut pour une sensation perçue dans un membre coupé vaut à plus forte raison pour la perception sensible normale. Il faut, pour les besoins de la conservation de notre corps, que nous les percevions ou bien dans notre corps ou bien dans les corps extérieurs qui en sont la cause physique afin de les distinguer. Rien ne permet ainsi d'affirmer, dans la perspective de Descartes, que la perception sensible d'un globe ressemble à l'image peinte par ce dernier au fond de l'œil, à savoir un cercle plat diversement ombragé. Concomitamment, rien ne permet de supposer que la perception sensible fasse l'objet d'un apprentissage.

Cependant, il nous semble qu'il ne faut pas en conclure que Condillac fasse réellement reposer sa conception de la sensation sur l'institution de la nature. Il est de fait que l'on retrouve, dans la théorie de l'abbé, des points de convergence avec la théorie cartésienne du sensible : la perception visuelle donne immédiatement à voir non seulement de la lumière et des couleurs, mais également de l'étendue, de la figure, du relief, etc., dans les choses hors de nous. Ainsi ne requiert-elle l'intervention d'aucun jugement. Néanmoins, il nous semble que la théorie cartésienne de l'institution de la nature doit davantage être considérée, du point de vue de l'abbé, comme une hypothèse vraisemblable, permettant de rendre compte de ce qui apparaît sans faire intervenir de l'inapparaissant dans la pensée elle-même du sujet. De ce point de vue, le tort de Locke est de supposer non seulement un jugement, mais également une perception qui n'apparaissent ni l'un ni l'autre dans l'expérience : « Locke avance, sans preuve, que la sensation de l'âme ne représente rien de plus que l'image que nous savons se tracer dans l'œil. Pour moi, quand je regarde un globe, je vois autre chose qu'un cercle plat : expérience à laquelle il me paraît tout naturel de m'en rapporter[112]. » Rien dans l'expérience n'atteste que la perception dans l'âme ressemble à

[111] Descartes, *Méditations Métaphysiques,* Sixième méditation, AT IX, p. 70.
[112] Condillac, *Essai,* I, s. 6, §2-3, OPC I, p. 54b.

l'image peinte au fond de l'œil, puisque nous ne percevons pas un cercle plat mais bien un globe. Comme le note M. Chottin en réponse à M. Parmentier, cet argument, qui pourrait sembler supposer ce qui est en question, est en réalité « la seule réponse possible au problème de Molyneux (du moins Condillac le pense-t-il en 1746) dès lors que l'on refuse de spéculer sur l'inapparaissant[113] ». Ainsi l'analyse produite par A. Charrak sur le rôle des hypothèse physiques chez Condillac, à partir de l'explication physique apportée par ce dernier aux perceptions imaginaires des fous[114], vaut-elle également ici :

> « Plutôt qu'il ne considère les sensations de l'homme dans leur seul apparaître, sans référence aux modifications corporelles qui les suscitent, l'auteur de l'*Essai* se donne en effet un dispositif très général de correspondance entre les modifications mécaniques qui se transmettent au corps et les sentiments manifestes. Ce dispositif n'est pas strictement solidaire d'une physiologie bien déterminée (ainsi la comparaison des nerfs avec des fibres) mais peut y trouver une illustration commode. L'hypothèse mécaniste ne vaut donc, dans le cours du développement, que comme l'instanciation possible d'une topique générale : les sensations répondent à certains mouvements dans le corps. (…) Les diverses explications mécanistes de la perception se trouvent ainsi dans une situation d'équivalence entre les hypothèses, au lieu que Condillac, abandonnant ce plan, entend répéter la démarche attribuée à Newton et se contente de donner la loi des phénomènes psychiques, c'est-à-dire de montrer selon quelles circonstances s'effectue la liaison des idées (…)[115]. »

Or, précisément, dans la perspective newtonienne qui est la sienne, Condillac refuse de s'en référer à une perception et à un jugement qui n'apparaissent pas et qui sont donc hors du champ de ce qui est observable. L'institution de la nature cartésienne n'est à cet égard qu'une hypothèse qui, en contexte d'équivalence entre les hypothèses, a le mérite de rendre compte de la perception telle qu'elle nous apparaît sans y supposer quoi que ce soit qui n'y est pas observé. Une chose est de supposer « un dispositif très général de correspondance entre les modifications mécaniques qui se transmettent au corps et les sentiments manifestes[116] » qui n'apparaît certes pas à l'esprit et est ainsi hors du champ de l'expérience, une autre est de supposer de l'inapparaissant dans l'esprit lui-même. Le fait que le processus

---

[113] M. Chottin, *Le partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux aux XVIIe et XVIIIe siècles,* I, chap. 3, Honoré Champion, Paris, 2014, p. 190. M. Chottin met également cet argument en rapport avec la théorie cartésienne de la perception.

[114] « Je suppose ici et ailleurs que les perceptions de l'âme ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau, non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paraît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelqu'autre qui n'en est pas bien différente. Il ne peut y avoir dans le cerveau que du mouvement. Ainsi, qu'on juge que les perceptions sont occasionnées par l'ébranlement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause ; tout cela est égal pour le dessein que j'ai en vue. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §24, note, OPC I, p. 16b.)

[115] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 1, Paris, Vrin, 2003, p. 18-19.

[116] *Ibid.*

psychophysique et le codage divin qu'il sous-tend ne puissent se vérifier dans l'expérience ne pose pas problème pour l'abbé en tant que son élucidation dépasse le champ de son enquête. Il en est moins la condition de possibilité que l'hypothèse commode. Ce qui lui importe est de rendre compte du développement de l'esprit à partir de ce qui lui apparaît effectivement : « J'ai pensé que dans un ouvrage où je me propose d'exposer les matériaux de nos connaissances, je devais me faire une loi de ne rien établir qui ne fût incontestable et que chacun ne pût, avec la moindre réflexion, apercevoir en lui-même[117]. » Ainsi ne se prononce-t-il pas réellement sur l'explication psychophysique de la perception :

> « Il serait curieux de découvrir les lois que Dieu suit, quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue ; sensations qui non seulement nous avertissent mieux que toutes les autres des rapports des choses à nos besoins et à la conservation de notre être, mais qui annoncent encore, d'une manière bien plus éclatante, l'ordre, la beauté et la grandeur de l'univers. Quelque importante que soit cette recherche, je l'abandonne à d'autres. Il me suffit que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des grandeurs, etc. Je ne remonte pas plus haut, parce que c'est là que je commence à avoir une connaissance évidente.[118] »

Ce faisant, lorsque Condillac distingue, au début de l'ouvrage[119], les trois éléments qui composent la sensation, il retrouve bien quelque chose de la théorie cartésienne de la sensation : non seulement les sensations visuelles nous donnent d'emblée à voir les sensations propres à la vue, les sensibles communs que sont la grandeur, la figure, la position, etc., mais elles nous les donnent également à voir comme étant dans les choses hors de nous. La dimension proprement corporelle de la sensation, qui en constituait le premier degré chez Descartes, se trouve quant à elle évacuée. Le problème auquel répond l'institution de la nature cartésienne, à savoir celui de la corrélation entre les causes physiques de la perception et les pensées qui s'ensuivent, ne constitue plus, pour Condillac, le problème central de la perception. C'est au fond la caractérisation de ce qui apparaît à la conscience qui est ainsi reprise par l'abbé, en tant qu'elle n'implique pas, dans l'âme elle-même, de recourir à de l'inapparaissant, et en tant, finalement, qu'elle correspond à la perception visuelle dont nous pouvons effectivement faire l'expérience. Dans la mesure où il met au compte de jugements naturels ce qui relevait de la simple perception chez Descartes, c'est néanmoins bien Malebranche qui est visé par cette réécriture. En retrouvant certains acquis de la théorie de la perception cartésienne – la perception sensible donne à sentir de manière immédiate tout

[117] Condillac, *Essai,* I, s. 6, §16, OPC I, p. 59b.
[118] *Ibid.,* §13, OPC I, p. 57a.
[119] *Ibid.*, s. 1, chap. 2, §11, p. 9a.

ce qu'on peut y percevoir –, l'abbé marque d'emblée son refus de recourir à des jugements inaperçus, qu'ils soient produits par Dieu en l'homme et sans lui chez Malebranche, ou par l'homme lui-même chez Locke. Notons que c'est précisément sur ce point que Condillac reviendra dans le *Traité des sensations*[120] : il se reprochera d'avoir supposé l'usage normal des sens[121]. Il saisit alors que, faute d'en faire la genèse, ce dernier ne peut en réalité, et contrairement à ce qu'il avait cru, faire l'économie du jugement naturel[122]. Il était en somme impossible d'éviter, comme il le voulait, d'avoir recours à des jugements inapparaissants[123].

Outre le refus de recourir à de l'inapparaissant, il nous faut noter dès à présent que cette prise en compte de la manière dont nous rapportons nos sensations aux choses hors de nous renvoie à une dimension essentielle de la conception condillacienne de l'idée sensible par distinction avec l'idée abstraite. Cela est rendu manifeste dans le chapitre 6 du *Traité des systèmes.* Contrairement au système des idées innées, qui repose sur une réification des idées abstraites dont on a oublié l'origine,

> « dans le système que toutes nos connaissances viennent des sens, rien n'est plus aisé que de se faire une notion exacte des idées : car les sensations sont des idées sensibles, si nous les considérons dans les objets auxquels nous les rapportons, et, si nous les considérons séparément des objets, elles sont des idées abstraites[124] ».

L'idée sensible et l'idée abstraite ne sont autrement dit que la même sensation considérée différemment : l'idée de rouge est une idée sensible lorsqu'elle est sentie dans la pomme mais est une idée abstraite lorsqu'elle est considérée, par la réflexion, indépendamment de l'objet dans lequel elle a d'abord été perçue. Sentir c'est donc toujours sentir des ensembles ou des complexes de sensations. Ce point est particulièrement important

---

[120] C'est ce que montre A. Charrak : « C'est ainsi qu'il critiquera, dans le *Traité des sensations* de 1754, sa reconnaissance spontanée des sensibles communs par la vue nouvellement recouvrée. En somme, l'analyse de la génération des idées, déjà visée en 1746, ne fut pas poussée assez loin. » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 1, Paris, Vrin, 2003, p. 28.)

[121] « Dire que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à sentir, à toucher, paraît le paradoxe le plus étrange. Il semble que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens, à l'instant même qu'elle les a formés ; et que nous nous en sommes toujours servi sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier. J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Je n'avais pu en être retiré par les raisonnements de Locke sur un aveugle-né, à qui on donnerait le sens de la vue ; et je soutins contre ce philosophe que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances. » (Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 221a-b.)

[122] On peut ainsi parler d'un « jugement naturel glissé dans l'*Essai* », selon l'expression de M. Chottin (*Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* II, chap. 3, Honoré Champion, Paris, 2014, p. 236 *sq.*).

[123] Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point lorsque nous envisagerons la théorie du *Traité des sensations*.

[124] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 6, art. 2, OPC 1, p. 143b.

puisque cette conception de l'idée sensible conditionnera la caractérisation de l'opération de la réflexion sur la sensation, à savoir l'analyse.

II. IL N'Y A PAS DE SENSATIONS OBSCURES ET CONFUSES : LA DÉTERMINATION DES IDÉES ET LA CRITIQUE DE LA DISTINCTION ENTRE PERCEPTION ET CONSCIENCE CHEZ LEIBNIZ

Les derniers paragraphes du chapitre 2, consacrés à une critique des notions d'obscurité et de confusion appliquées aux sensations, constituent un complément indispensable à la compréhension du statut des sensations dans l'*Essai,* et notamment au §11 du même chapitre, selon lequel il est « bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations[125] ». Le §12 vise ainsi à produire une réponse à « la question des cartésiens : savoir, si les couleurs, les odeurs, etc. sont dans les objets[126] » qui ne repose pas sur la clarté et la distinction des idées. Il est de fait que nous percevons nos sensations dans les choses hors de nous mais faut-il *juger* qu'elles sont dans les *corps* ? Les idées des qualités sensibles prises en elles-mêmes sont parfaitement claires, mais si nous voulons « en enrichir les objets, nous faisons une chose dont nous n'avons plus d'idée[127] ». Cette réponse nous intéresse ici moins en elle-même (nous en produiront une analyse ultérieurement) qu'en ce qu'elle ouvre, dans le §13, la disqualification des critères de la clarté et de la distinction au profit d'un critère de détermination des idées :

> « C'est en vain qu'on aurait recours à des idées ou à des sensations obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi des philosophes, qui ne sauraient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurément et confusément, développez cette pensée, et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme à l'original, et que, par d'autres, il ne l'est point. Il en est de même de chacune de nos perceptions : ce qu'elles renferment, est clair et distinct ; et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus, ne leur appartient en aucune manière. On ne peut pas dire d'elles, comme d'un portrait, qu'elles ne ressemblent qu'en partie. Chacune est si simple que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'égalité, leur serait égal en tout. C'est pourquoi j'avertis que, dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir[128]. »

[125] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2*.,* §11, OPC 1, p. 8b.
[126] *Ibid.,* §12, p. 9b. Notons que l'abbé répond ici à « la question des cartésiens » dans les termes qui sont ceux de Locke (*Essay,* II, chap. 8, §7 *sq*., *op. cit.,* p. 255 *sq*.) : il s'agit de se demander si les qualités des corps qui occasionnent en nous des impressions « sont semblables à ce que nous éprouvons ». Néanmoins, la réponse apportée par l'abbé prend pour adversaire les réponses cartésienne et malebranchiste qui reposent sur les critères de la clarté et de la distinction, contrairement à la réponse lockéenne.
[127] *Ibid.*
[128] *Ibid.,* §13, p. 10a.

Le critère qui interdit de considérer les sensations, telles que le rouge ou la chaleur, comme des qualités des choses hors de nous ne peut être leurs supposées obscurité et confusion, car des perceptions ne peuvent jamais être proprement qualifiées comme telles. Il en va ici pour nos perceptions comme d'un portrait : nous ne pouvons dire qu'il est obscur et confus que par rapport au modèle qu'il est censé représenter. Une personne est bien dépeinte par ce dernier avec ses caractéristiques propres, les traits de son visage, leur proportion, etc. Le contenu de la représentation est donc en lui-même clair et distinct dans le sens où il est composé d'éléments déterminés. Si le portrait peut être dit obscur et confus, ce n'est que par comparaison avec l'original et en proportion de sa ressemblance avec lui. D'une part, l'obscurité et la confusion ne peuvent être que des critères extrinsèques qui n'ont égard qu'à la ressemblance de nos perceptions avec quelque chose d'extérieur. D'autre part et concomitamment, elles ne peuvent renvoyer qu'à des représentations complexes qui peuvent en partie ressembler à leur modèle, et en partie en différer. Or, un tel critère ne peut donc pas s'appliquer à nos sensations : « Chacune est si simple que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'égalité, leur serait égal en tout. » La simplicité des sensations implique de manière nécessaire leur clarté et leur distinction. Dans la mesure où toutes nos idées sont ou bien directement des idées simples ou bien des composés d'idées simples qui ne comportent donc rien que de clair et distinct, elles ne peuvent à proprement parler être obscures et confuses. Seul l'abus des signes peut nous donner l'illusion d'avoir une idée que nous n'avons pas[129]. Il n'y a pas de sens à affirmer que la perception de la couleur est confuse : soit nous en avons l'idée, c'est-à-dire que nous la percevons, soit nous n'en avons pas d'idée. De même, dire que nous n'avons qu'une idée obscure et confuse de ce qu'est la blancheur dans la neige hors de nous ne signifie pas que la sensation de la blancheur est confuse en elle-même, mais bien plus que nous n'avons pas d'idée de ce qu'est cette couleur dans un corps extérieur. De ce point de vue, avoir des idées, c'est nécessairement avoir des idées claires et distinctes, l'obscurité et la confusion ne pouvant venir que du fait que nous n'avons pas une véritable idée déterminée de ce que nous affirmons. La clarté et la distinction

[129] Sur l'analyse du rôle des signes sur cette question, voir l'analyse de J.-C. Pariente dans « La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, janvier-mars 1999, PUF.

ne sont donc pas des critères pertinents : il faut leur substituer un critère de détermination des idées.

Cette considération de la simplicité des sensations, ainsi que la critique de l'obscurité et de la confusion qui leur sont attribuées, visent premièrement le critère cartésien de la clarté et de la distinction[130]. Cela exclut en effet de trouver dans ces idées « une certaine fausseté matérielle[131] », comme le faisait Descartes dans la *Troisième méditation*. Elles nous représentent bien un contenu positif et déterminé mais absolument simple qui ne peut donc être dit obscur et confus. C'est au contraire à partir d'elles, de leur composition et de leurs rapports, qu'un objet déterminé pourra nous être représenté.

Deuxièmement, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici, ce développement doit trouver écho dans la critique, par Condillac, de la théorie leibnizienne de la perception, en tant qu'elle implique d'admettre l'existence d'idées obscures. Cette critique trouve son sens et son explication dans l'identification contre Leibniz[132] de la perception et de la conscience[133]. De nombreux passages de la correspondance de Condillac avec Cramer[134], qui a saisi la charge portée par l'abbé contre Leibniz, portent ainsi sur ces deux questions qui sont considérées comme corrélatives. Rappelons en effet que la caractérisation de certaines perceptions comme obscures est requise, chez Leibniz, par le système des monades et permet surtout « de surmonter l'aporie d'une correspondance inélucidable entre les causes

---

[130] Voir sur ce point l'article de J.-C. Pariente : « La construction de la sensation dans l'*Essai* », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, janvier-mars 1999, PUF, p. 3-26.

[131] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Troisième méditation, AT IX, p. 34 : « Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister. »

[132] Condillac se réfère ici principalement à deux textes de Leibniz, à savoir aux *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, publiées en 1684, et au *Système nouveau de la nature et de la communication des systèmes, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, publié en 1695. Il trouve dans les *Méditations* un exposé de la théorie des idées leibnizienne dont le *Sytème nouveau* lui fournit le fondement métaphysique.

[133] Nous nous référons ici à l'analyse que produit A. Charrak de la critique condillacienne de la théorie de la perception de Leibniz, à l'aune des développements des *Monades* (*Empirisme et métaphysique,* l'Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 46 *sq*.).

[134] Voir en particulier les lettres I, IX et le Mémoire résumant les conclusions des échanges entre Condillac et Cramer (Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, texte établi, présenté et annoté par G. Leroy, Paris, PUF, 1953). Ainsi l'abbé indique-t-il, dans la première partie du mémoire consacrée à la résolution des difficultés soulevées par Cramer sur le §13 du deuxième chapitre de l'*Essai* qui nous occupe ici, que le rejet, contre Leibniz, de l'attribution d'une quelconque obscurité et donc confusion aux sensations trouve son explication dans l'identification de la perception et de la conscience: « Cette question, s'il y a des idées claires et obscures, et cette autre, si nous avons conscience de toutes perceptions, tiennent tout à fait l'une à l'autre. » (*Ibid.*, p. 90). De même : « Je comptais que ceux qui seraient capables de me faire des difficultés à la lecture de cette première section, y pourraient trouver une réponse dans la section suivante. » (*Ibid.*, p. 90-91.)

physiques de la sensation et les sentiments dans lesquels elle se donne[135] ». Chaque état d'une monade lui représente l'univers du point de vue du corps auquel elle est liée – elle en constitue la perception –, de telle sorte qu'une harmonie se trouve non seulement entre les perceptions de chaque monade, mais également entre ces dernières et ce qui se produit dans les corps. De ce point de vue, chaque monade perçoit à chaque instant une infinité de choses qui ne donne lieu à aucune aperception, c'est-à-dire qu'elle n'en prend pas connaissance. Qu'il s'agisse des simples entéléchies qui n'ont l'aperception d'aucune de leurs perceptions, des âmes des animaux ou des âmes raisonnables qui n'ont l'aperception que d'une petite partie d'entre elles, il faut admettre en elles des perceptions obscures, c'est-à-dire inconscientes. Corrélativement, la réunion d'une multitude de perceptions obscures dans les âmes qui ont de l'aperception, concourt à la prise de conscience de certaines perceptions qui apparaissent dès lors de manière confuse. Pour reprendre l'exemple célèbre de la préface des *Nouveaux Essais,* pour que le bruit de la mer devienne notable et soit donc aperçu, il faut supposer la perception obscure de celui des vagues qui le composent[136]. La sensation du bruit de la mer est ainsi *claire* puisqu'elle « suffit pour me faire reconnaître la chose représentée[137] », à savoir le bruit de la mer, mais elle est *confuse* en ce que « je ne puis pas énumérer séparément les marques nécessaires pour faire distinguer une chose d'entre les autres, bien que cette chose ait en effet de telles marques, ainsi que les données requises pour qu'on puisse en analyser la notion[138] ». Je n'ai en effet qu'une perception obscure des éléments qui se confondent pour produire en moi cette perception notable de telle sorte que je ne peux pas produire l'analyse qui permettrait en droit de rendre compte de ce qui la distingue de toute autre. Or, il en va de même de l'aperception des qualités sensibles[139] qui donnent lieu à des pensées claires mais confuses :

---

[135] A. Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », in *Quaestio* sur « L'expérience », 4, Brepols, Turnhout 2004, p. 244.

[136] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* Préface, éd. J. Brunschwig, Paris, GF, 1990, p. 41-42. « Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. »

[137] Leibniz, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, dans *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, tome 2, éd. P. Janet, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1866, p. 514.

[138] *Ibid.*

[139] Comme le montre A. Charrak, dans une certaine mesure, cela vaut également pour les propriétés géométriques des corps : « Mais il faut ajouter que, pour Leibniz, les qualités premières que les cartésiens pensent concevoir clairement et distinctement (l'étendue, la configuration et le mouvement) comportent aussi quelque élément imaginaire, de sorte que l'analyse ne devrait pas s'y arrêter. Elles sont, comme les apparences sensibles, fondées sur quelque chose de leur objet, qu'elles expriment, mais elles ne le constituent pas, en sorte qu'il faut reconnaître quelque chose de plus, dans les corps, que leurs propriétés géométrisables. » (*Empirisme*

> « D'ailleurs, lorsque nous percevons des couleurs et des odeurs, nous n'avons aucune autre perception que celle des figures et des mouvements, mais tellement nombreux et délicats que notre esprit, dans son état actuel, est incapable de considérer distinctement chacun de ses éléments, et que par conséquent il ne remarque pas que sa perception ne se compose que des perceptions de figures et de mouvements extrêmement petits. De même, quand après avoir mêlé de la poudre jaune et de la poudre bleue, nous percevons une couleur verte, nous ne sentons rien autre chose que le jaune et le bleu mélangés dans leurs parties les plus fines, bien que nous ne le remarquions pas, ou plutôt que nous nous figurions percevoir quelque nouvel être[140]. »

Non seulement certaines sensations qui nous apparaissent comme uniformes sont un composé confus de plusieurs sensations, comme c'est le cas du vert par rapport au jaune et au bleu, mais les phénomènes des couleurs et des odeurs, en ce qu'ils doivent exprimer l'état des corps auquel ils correspondent, consistent et doivent se résoudre dans la perception de leurs propriétés géométriques. Ces dernières, obscures et en très grand nombre, ne donnent pas lieu par elles-mêmes à une aperception mais leur conjonction produit une perception confuse. Autrement dit, l'apparente simplicité des sensations, qui est telle qu'on ne peut en fournir une définition et qu'on ne peut en avoir l'idée qu'en la percevant[141], n'est en réalité que la perception confuse d'un composé des perceptions obscures.

On comprend à cet égard la nécessité, pour l'abbé, de critiquer la distinction entre perception et conscience et, par elle, la possibilité qu'il y ait en nous des idées obscures. Admettre que les perceptions sensibles ne sont pas aussi simples qu'elles le paraissent mais qu'elles consistent dans l'aperception confuse d'éléments obscurs, c'est-à-dire inapparaissant par eux-mêmes, c'est admettre que l'intelligibilité de ce qui est perçu se trouve hors du champ de l'expérience. Comme le montre A. Charrak, la critique condillacienne de la théorie de la perception de Leibniz répond ainsi à la même exigence qui interdisait de faire reposer la caractérisation de la sensation sur des théories psychophysiques déterminées, à savoir celle de s'en tenir à ce qui apparaît dans l'expérience[142]. Les idées

---

*et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 49-50.)

[140] Leibniz, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, *op. ci.*, p. 519.

[141] « C'est ainsi que nous reconnaissons assez clairement les couleurs, les odeurs, les saveurs, et les autres objets particuliers des organes sensibles, et que nous les distinguons les uns des autres, par le simple témoignage des sens et non par les signes du langage ; et c'est pourquoi nous ne pouvons expliquer à un aveugle ce que c'est que le rouge, ni faire connaître aux autres les qualités de ce genre, qu'en les mettant en communication directe avec elles (…). » (*Ibid.*, p. 514-515.)

[142] « L'opposition de la thèse de la perception-conscience à celle des petites perceptions engage ainsi une discussion de fond sur l'intelligibilité du sensible. Et Condillac entreprend de montrer que, dans la doctrine qu'il discute, la perception même, dans sa manifestation, est finalement perdue. À suivre Leibniz, en effet, une analyse continue doit être possible, qui découvre le fondement du sensible en passant par exemple des couleurs composées aux couleurs simples et des simples aux éléments géométriques. (…) Or c'est précisément une telle

obscures, que Leibniz suppose entrer dans la composition des idées confuses qui ne seraient ainsi qu'apparemment simples, ne se manifestent tout simplement pas dans l'expérience. Ce qui apparaît, ce sont des perceptions simples. Or, l'esprit ne saurait opérer sur ce qui ne lui apparaît pas de telle sorte que, quand bien même la thèse leibnizienne des perceptions inconscientes serait vraie, elle n'en demeurerait pas moins inutile dans la perspective méthodologique condillacienne :

> « Ayant dessein de développer l'origine des connaissances humaines, devais-je, au hasard de me perdre, remonter au-delà de l'expérience ? Ou ne devais-je commencer qu'où l'expérience commence ?
>
> (…) Mais j'ai cru ne devoir commencer qu'avec l'expérience ; et puisque l'expérience ne commence qu'aux perceptions dont nous avons conscience, je n'en ai pas pu ni dû supposer d'autres.
>
> D'ailleurs, ce n'est pas par simple curiosité que j'ai voulu faire des recherches sur l'origine des connaissances humaines, mais uniquement dans la vue de découvrir parmi les principes qui y ont part, ceux dont nous pouvons faire usage pour faciliter les progrès de notre esprit. Or quand il y aurait des perceptions dont on n'a point conscience, et quand tous les autres principes de Leibniz seraient vrais, de quel avantage les choses seraient-elles dans la pratique ? Il n'y a que ceux que l'expérience nous fait remarquer en nous-mêmes qui puissent là-dessus nous être de quelque utilité. La manière dont j'ai envisagé mon objet rend la solution de ces questions abstraites tout à fait indifférente[143]. »

Ce réquisit de méthode implique par lui-même le rejet de toute perception inconsciente, et donc l'identification de la perception et de la conscience. L'explication, dans le premier chapitre de la deuxième section de l'*Essai*, des cas dans lesquels quelque chose, qui a dû faire l'objet d'une perception, semble n'avoir pas été aperçu, permet d'étayer cette identification : il ne suffit pas de percevoir quelque chose pour s'en souvenir mais il est également nécessaire d'y prêter son attention. Qu'il s'agisse de la perception des ténèbres lorsque nous baissons les paupières[144], ou encore de celle de la multitude d'objets qui paraissent se disputer nos regards au théâtre[145], nous n'avons aucun souvenir de ces dernières

---

possibilité théorique que l'auteur des *Monades* décèle dans l'idée d'une perception confuse, qui conduit à chercher la vérité de l'expérience perceptive en deçà de la conscience effective dans laquelle elle se manifeste (…). En dernière analyse, c'est bien la prise de position métaphysique fondamentale que nous avons dégagée, savoir la réduction (analogue à celle que les physiciens s'imposeraient d'après Newton) de la connaissance métaphysique aux phénomènes, qui interdit de spéculer sur les éléments inaperçus d'une perception expresse et, partant, d'admettre une perception sans conscience. » (A. Charrak, *Empirisme et métaphysique,* l'Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 50-52.)

[143] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Mémoire, *op. cit.*, p. 94-95.

[144] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 1 §9, p. 12b. « J'avouerai que pendant un temps il m'a semblé qu'il se passait en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondais sur cette expérience qui paraît assez simple, que nous fermons des milliers de fois les yeux, sans que nous paraissions prendre connaissance que nous sommes dans les ténèbres ; mais en faisant d'autres expériences, je découvris mon erreur. »

[145] *Ibid.*, §5-6, p. 11b-12a. « Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion se souviendra fort bien de l'impression qu'a fait sur lui une scène vive et touchante, mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevait en même temps du reste du spectacle. »

et nous sommes l'instant d'après comme si nous ne les avions jamais eues. Ces perceptions, trop faibles pour que nous les remarquions spécifiquement, ne nous laissent aucun souvenir. Ces dernières étaient néanmoins disponibles à l'attention de telle sorte que nous avons dû en prendre connaissance, quoique faiblement : il suffit que nous prêtions ainsi notre attention aux ténèbres lorsque nous baissons les paupières pour remarquer cette perception et nous en souvenir. C'est là le sens de la précision qu'apporte Condillac à Cramer sur cette question :

> « Vous dites qu'on découvre peu après dans une sensation des choses qu'on n'y *apercevait* pas d'abord, parce que l'attention en a rendu la *perception* plus vive et plus claire.
>
> Je crois trouver là une contradiction, car dire que l'attention a rendu la perception de ces choses plus claires, c'est supposer qu'on les apercevait avant d'y avoir donné son attention ; vous venez cependant de dire qu'on ne les apercevait pas[146]. »

Autrement dit, l'opération par laquelle on remarque certaines de nos perceptions ne peut consister dans le passage de l'obscurité ou de l'inaperçu à la conscience, mais seulement dans celui d'une perception faible à une perception plus vive. Elle consiste non pas à s'apercevoir de perceptions auparavant inaperçues, mais bien plutôt à prêter son attention à des perceptions faiblement aperçues. En conséquence, les perceptions qu'on n'aperçoit pas ne sont pas véritablement *obscures* mais simplement *faibles*[147]. Dans la mesure où il n'y a pas de perceptions obscures dans l'expérience, il ne peut pas non plus y en avoir de confuses. Seules nous apparaissent ou bien des sensations simples, qui sont donc par définition déterminées, ou bien des amas de sensations dont l'esprit a de part en part conscience, qui sont donc disponibles à l'attention et donc à l'analyse. Quoique composées, elles ne sont donc jamais véritablement confuses. Ce qu'il peut y avoir d'indéterminé (et non d'obscur ou de confus) dans nos idées ne peut ainsi venir de la sensation elle-même, mais seulement de l'opération par laquelle nous composons nos idées en les ordonnant et en leur donnant des signes. Cela ne peut autrement dit venir, comme nous le verrons, que de la réflexion. Plus profondément, toute perception étant par définition déterminée, Condillac déplace les termes du problème des perceptions qui semblent inaperçues. La question qui se pose ne tient plus

[146] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre VII, *op. cit.*, p. 68.

[147] « Parmi les perceptions vives que renferme une sensation, il y en a qui sont, non pas obscures, mais faibles : car je ne voudrais pas confondre ces deux mots. Au premier moment que j'éprouve cette sensation, j'y remarque d'abord les perceptions vives, ensuite je m'applique à la considérer ; par là je porte mon attention sur les plus faibles, je les rends vives, et je les remarque également. Mais observez que puisque je donne mon attention à ces faibles perceptions, et qu'en conséquence je les remarque, il fallait que je les eusse déjà. En effet, comment pourrais-je donner mon attention à des perceptions que je n'aurais pas, comment pourrais-je les remarquer ? » (*Ibid.*)

à une distinction, au sein des sensations elles-mêmes, entre différents degrés de clarté ou de distinction. Elle requiert désormais de se demander ce qui fait que certaines perceptions, au détriment des autres, se lient « avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport[148] » rendant ainsi possible la réminiscence, c'est-à-dire leur reconnaissance, puis leur réactivation par l'imagination. Autrement dit, il s'agit de penser la manière dont elles se lient, et non plus leur contenu-même. L'attention qui rend possible la liaison des idées tiendra ainsi à un motif affectif, à savoir le rapport des choses à nos besoins.

Le chapitre 2 de la première section de l'*Essai* nous semble ainsi essentiel dans la compréhension de l'entreprise réductionniste de 1746. En amont de l'analyse proprement dite du développement de l'esprit, Condillac s'engage dans une discussion avec les métaphysiciens par laquelle il semble chercher à débarrasser la sensation de toute caractérisation dépassant ce qui apparaît effectivement dans l'expérience. La réduction de toutes nos connaissances et opérations à la perception sensible doit s'assortir en somme d'une nouvelle caractérisation de la sensation elle-même qui doit installer l'entreprise condillacienne dans le seul champ de l'expérience. Les sensations, telles qu'elles apparaissent dans l'expérience, telles qu'elles sont simplement perçues, nous représentent bien quelque chose. Elles nous représentent par elles-mêmes les sensibles propres comme les sensibles communs, et nous les font donc percevoir comme hors de nous, indépendamment de tout jugement. On ne peut en outre rien y supposer que ce qu'on y perçoit effectivement, de telle sorte qu'elles ne nous représentent rien qui ne soit clair et distinct en lui-même.

[148] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 1, §15, OPC I, p. 14a.

Chapitre 2 - De la sensation à la réflexion : le pouvoir de s'écarter du sensible

Si la sensation consiste par elle-même à avoir quelque chose à l'esprit, et donc à se le représenter à un premier niveau, seule l'acquisition de la réflexion permet d'atteindre un second niveau de la représentation. La réflexion nous permet en effet d'avoir des idées, c'est-à-dire non seulement d'avoir des sensations présentes à l'esprit mais également de les considérer comme des images de quelque chose. Cette capacité suppose la modification concomitante de la manière par laquelle l'esprit se rapporte au matériau des sensations et de ce matériau lui-même. Du point de vue des opérations de l'esprit, avoir des idées, c'est-à-dire saisir la sensation comme une image, c'est avant tout saisir qu'elle représente ce qu'elle n'est pas. Cela suppose fondamentalement une capacité à s'écarter de la sensation présente, à ne plus adhérer en quelque sorte aux sensations qui nous affectent et, *in fine* à être capable de disposer de notre attention. Loin d'être emporté par un flux continuel de perceptions, l'esprit a la puissance de s'en détourner, puissance qui lui permet non seulement de faire retour sur ses pensées pour les considérer comme des idées, mais également de mesurer l'écart possible entre la pensée et ce qu'elle prétend représenter. Cette capacité, qui trouve sa source dans l'attention et sa première forme dans la réminiscence, ne s'accomplit véritablement que par la liaison des idées permise par l'usage des signes.

Les cinq premiers chapitres de la première partie de l'*Essai,* sur lesquels « *tout cet ouvrage porte*[149] », décrivent les progrès de l'esprit humain qui, de la passivité de la simple perception, développe une capacité active de réflexion. Ce parcours constitue ainsi le cœur de la critique de la conception lockéenne de la réflexion comme capacité active *sui generis* et repose sur une théorie des signes dont Locke n'a précisément pas aperçu toute la nécessité. Le passage de la simple perception passive à la réflexion repose en effet sur celui de la capacité à effectuer des liaisons passives que l'homme a en commun avec

[149] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 5, note 1, OPC I, p. 23b.

les bêtes, à celle, proprement humaine[150], d'effectuer des liaisons volontaires qui sont dès lors à sa disposition. Or, si la théorie condillacienne de la liaison des idées entre elles et avec les signes suit, comme nous l'avons déjà évoqué, le *way of ideas* lockéen, et fait ainsi abstraction de la dimension proprement physique de la perception, elle s'adosser néanmoins, de manière frappante, à une lecture serrée des théories psychophysiques des métaphysiciens du XVIIe siècle et, plus précisément, des acquis de leurs théories du fonctionnement de l'imagination.

[150] Comme le met en évidence A. Charrak, « la reprise réflexive de l'expérience doit donc s'effectuer pour que s'établisse une véritable représentation, de sorte qu'une césure nette apparaît entre les sensations de la bête et celles de l'homme, mises en forme par une opération qui les constitue en idées » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 45).

I. DE LA PASSIVITÉ À L'ACTIVITÉ : LANGAGE ET GENÈSE DE LA VOLONTÉ

Cette rupture entre les opérations préréflexives et l'usage de la réflexion trouve sa première expression dans le chapitre 4 de la section 2 de la première partie qui vise à montrer « que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire[151] ». La notion de signe telle qu'elle y est mobilisée qualifie, du point de vue du matériau de la sensation, l'effet des liaisons produites par l'attention. Il y a en effet signe dès lors qu'une liaison existe dans l'esprit entre deux perceptions de telle sorte que la présence de l'une doit conduire à réveiller l'autre. Les signes, que Condillac distingue en accidentels, naturels et d'institution[152], doivent ainsi trouver leur source dans différentes sortes de liaisons. Comme le montre M. Pécharman, cette typologie vise moins à penser différentes formes de signes qu'à tracer la ligne de partage entre une capacité passive de réactivation des perceptions et un véritable usage volontaire des signes, caractérisant proprement le langage et la conquête de l'activité de l'esprit[153]. Comment donc l'usage des signes permet-il le développement d'un usage volontaire des facultés ?

[151] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, OPC I, p. 19a.

[152] « Je distingue trois sortes de signes. 1° Les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller. 2° Les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc. 3° Les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées. » (*Ibid. §*35.)

[153] Ainsi M. Pécharman montre-t-elle que « la typologie de l'*Essai*, loin de servir une pluralisation de l'usage des signes, a au contraire pour fin de montrer que les divisions de ces derniers se ramènent en fait à une dichotomie opposant, parmi toutes les choses devenues propres à réveiller des idées, celles qui ne se présentent jamais elles-mêmes à l'esprit que par l'effet de « quelque cause étrangère », et celles qui sont pour l'imagination qui les a inventées, toujours « à sa disposition », « à ses ordres » : ce n'est que « par le secours des signes qu'[on] peut rappeler à son gré », que l'on peut aussi réveiller à son gré les idées qui leur sont liées » (« Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Condillac et l' Essai sur l' origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale , janvier-mars 1999, No. 1, p. 94).

Liaisons passives et signes pré-langagiers

L'attention, en tant qu'elle est d'abord sollicitée passivement par les perceptions diverses qui se présentent au gré de l'expérience, produit les premières liaisons entre perceptions et, par elles, conduit, du côté des opérations de l'esprit, au développement de la réminiscence et de l'imagination et, du côté du matériau, à la constitution des premiers signes accidentels et naturels. Le premier effet de l'attention, qui consiste dans une conscience plus vive de certaines perceptions, est en effet non seulement de les faire subsister dans l'esprit, là où le reste des perceptions tombe immédiatement dans l'oubli[154], mais également de les faire subsister dans un certain ordre :

> « Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend, c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. Elles s'y conservent même ordinairement dans le même ordre qu'elles avaient, quand les objets étaient présents. Par-là il se forme entre elles une liaison, d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine[155]. »

Les perceptions se présentant toujours dans un certain ordre, l'attention qui se porte sur certaines d'entre elles conduit non seulement à les faire subsister dans l'esprit mais en conserve également l'ordre et donc la liaison. Le premier effet de cette conservation est la réminiscence qui n'est rien d'autre qu'une opération de reconnaissance de notre propre être et des perceptions qui s'y répètent qui constitue ainsi la continuité de l'expérience. « La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions[156]. » Elle constitue la première opération qui consiste à se détourner de ce qui affecte l'esprit de manière présente[157] puisqu'il y reconnaît une perception passée. Nous reviendrons plus en détail sur le fonctionnement de cette opération par la suite mais nous pouvons dès à présent noter que c'est dans cette mesure qu'elle permet de constituer une véritable conscience de la

---

[154] La caractérisation d'un homme sans besoin et donc sans attention dans le *Traité des sensations* vaut donc également pour comprendre la fonction de l'attention dans l'*Essai*. Si l'esprit ne fait que percevoir sans avoir une conscience plus vive de certaines de ses perceptions, il demeure dans une espèce de léthargie : « Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même ; son âme se partage indifféremment entre toutes les perceptions, auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, et jamais il n'en conserve aucune. » (*Traité des sensations,* IV, chap. 1, §1, OPC I, p. 299a.)

[155] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §17, OPC I, p. 14b.

[156] *Ibid.*, chap. 1, §15, p. 14a.

[157] Voir l'analyse d'A. Charrak : « Reste à savoir comment la réminiscence remplit un rôle fondateur pour la constitution de l'expérience. C'est qu'elle introduit un écart par rapport à la perception, qui va permettre aux autres opérations de se mettre en place. » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 55.)

continuité de l'expérience[158] puisque, sans cet écart par rapport à la perception actuelle, chaque nouvelle perception apparaîtrait comme la première. Suit du développement de cette opération celui de l'imagination qui n'en est qu'un progrès[159] et qui a lieu « quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet[160] ». L'imagination, comme la réminiscence, qualifie ainsi un point de vue sur la sensation qui consiste à s'en écarter : la liaison de cette sensation à une perception passée conduit l'esprit hors de l'expérience présente, pour réactualiser une perception passée.

Or, si l'effet de ces premières liaisons produites par l'attention signifie, du point de vue des opérations, que l'esprit est conduit à considérer une perception qui n'est pas présente, il signifie, du point de vue du matériau, que la perception présente est dès lors constituée en signe : la conscience actuelle que nous en avons nous conduit à avoir à l'esprit une perception passée, soit qu'elle en soit une répétition, soit qu'elles aient été liées par le passé. Cela suppose aussi bien que la simple perception ne suffit pas à constituer une véritable expérience et que la pleine saisie de ce qui est contenu dans la perception supposera de s'en écarter. C'est précisément ce qu'implique le concept de signe : dès lors que l'attention a permis de conserver des liaisons entre perceptions, le contenu de la perception actuelle n'est plus saisi simplement tel qu'en lui-même[161].

Ainsi les signes accidentels, qui renvoient aux « objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller[162] », suffisent-ils à exercer, dans l'esprit d'un homme qui n'aurait l'usage d'aucun autre signe, les opérations de la réminiscence et de l'imagination : « Avec le seul secours des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice ; c'est-à-dire, qu'à la vue d'un objet, la perception avec laquelle il s'est lié, pourra

[158] Comme le note à A. Frigo, « si la réminiscence ne rapportait jamais la perception présente à son occurrence passée, il n'y aurait aucune possibilité de constituer une expérience en tant qu'issue d'une *collation* de perceptions semblables. L'expérience, dans le sens le plus banal (et aristotélicien) du terme, ne peut qu'être répétée : elle ne se construit (voire, elle ne *s'instruit*) que par la répétition du semblable ou de ce qui est perçu comme ressemblant à un déjà perçu » (« Le même nous. Identité et réminiscence chez Condillac », in *Les Études Philosophiques*, 142 (3), 2022, p. 139).

[159] « Il y a entre l'imagination, la mémoire et la réminiscence un progrès qui est la seule chose qui les distingue. » *Ibid.*, chap. 2, §25, p. 16b.

[160] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §17, OPC I, p. 14b.

[161] On peut ainsi dire avec Derrida que « le signe, (…) c'est en somme le nom que l'*Essai* aura donné au détour en général, à l'expérience même comme détour, génération de la suppléance à retracer » (*« L'archéologie du frivole »,* chap. 4, in *Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Auvers-sur-Oise, Galilée, 1973, p. 62).

[162] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, §35, OPC I, p. 19a.

se réveiller, et qu'il pourra la reconnaître pour celle qu'il a déjà eue[163]. » Il suffit autrement dit que l'attention ait constitué quelques liaisons entre des perceptions pour que l'une d'elle fasse signe vers une autre, permettant ainsi à l'esprit de la retracer et de la reconnaître. Ces signes doivent être dits *accidentels* dans la mesure où ils répondent à des liaisons que l'attention produit au gré des circonstances et de manière passive. En effet, « les choses attirent notre attention par le côté où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive[164] ». L'attention portée à certaines perceptions au détriment des autres tient ainsi à leur rapport à nos besoins. Il n'est donc pas au pouvoir de l'esprit de produire telle ou telle liaison et de constituer ainsi une perception en signe. Cela implique, réciproquement, la passivité des opérations non seulement de la réminiscence mais également de l'imagination. Dans la mesure où il ne dispose par lui-même d'aucun signe, l'esprit d'un homme qui n'a pas l'usage des signes d'institution ne réveillera des perceptions qu'au gré de ce qui se présentera à lui dans la perception actuelle[165] :

> « Il faut cependant remarquer que cela [l'imagination] n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se rappeler de lui-même, puisqu'il n'a à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idée qui y est attachée. Ainsi l'exercice de l'imagination n'est point en son pouvoir[166]. »

Cette passivité des premières liaisons produites par l'attention, et donc de l'usage des signes ainsi que des opérations qui en résultent, est ce qui constitue la ligne de partage entre, d'un côté, les signes accidentels et naturels et, de l'autre, les signes d'institution. En effet, les signes naturels, c'est-à-dire « les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc.[167] » résultent, comme les signes accidentels, de liaisons effectuées pour ainsi dire passivement par l'attention. Ils s'en distinguent à deux égards. Premièrement, ils ne dépendent pas de circonstances particulières dont la survenue est fortuite, mais d'un rapport naturel entre les cris et les sentiments dont ils résultent naturellement :

---

[163] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 4, §37, OPC I, p. 19b.
[164] *Ibid.*, chap. 1, §14, p. 13b.
[165] On peut noter à cet égard, avec C. Tiercelin, que « si le principe de ressemblance et de liaison est donc bien ce qui meut chez Condillac (…) la relation de signification (…), il ne reçoit toute la « force » et la « vivacité » nécessaires à la liaison que de la séquence active de la "suite des perceptions " (…) dans laquelle il s'inscrit : langage, perception et action vont (…) de pair » (« Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel ? » in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 45).
[166] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, §37, OPC I, p. 19b.
[167] *Ibid,* §35, p. 19a.

> « Quant aux cris naturels, cet homme les formera aussitôt qu'il éprouvera les sentiments auxquels ils sont affectés ; mais ils ne seront pas, dès la première fois, des signes à son égard, puisqu'au lieu de lui réveiller des perceptions, ils n'en seront que des suites.
>
> Lorsqu'il aura souvent éprouvé le même sentiment, et qu'il aura tout aussi souvent poussé le cri qui doit naturellement l'accompagner, l'un et l'autre se trouveront si étroitement liés dans son imagination, qu'il n'entendra plus le cri, qu'il n'éprouve le sentiment en quelque manière. C'est alors que ce cri sera un signe (…)[168]. »

Il ne dépend là encore de l'homme ni de produire cette liaison ni de disposer des signes à son gré afin de réveiller tel ou tel sentiment. Deuxièmement, la formation des signes naturels implique déjà le commerce avec autrui : c'est l'expression réciproque des sentiments des hommes qui vivent ensemble qui leur permet de constituer ce cri en signe. Néanmoins, comme le montre M. Pécharman, si les signes naturels constituent les premiers signes résultant du commerce entre les hommes[169] et permettant une première forme de communication, ils ne suffisent pas à constituer un véritable langage. D'un côté, le cri, qui n'est d'abord qu'une suite naturelle du sentiment, n'en devient le signe que par l'expérience répétée du rapport entre ce dernier et le sentiment dont il résulte chez lui et chez les autres. La liaison de signification entre le cri et son sentiment n'est pas naturelle mais est produite par l'expérience et par une expérience qui suppose le rapport aux autres hommes. D'un autre côté, ces signes, « dont le caractère est de faire connaître par eux-mêmes, et indépendamment du choix que nous avons fait, l'impression que nous éprouvons, en occasionnant quelque chose de semblable chez les autres[170] », ne suffisent pas à faire un langage. Les liaisons entre les cris et les sentiments sont produites « indépendamment du choix que nous avons fait », c'est-à-dire passivement, de même que celles qui président à la constitution des signes accidentels : ce n'est pas l'homme qui décide de lier le sentiment à son cri, mais c'est l'expérience qui les lie du fait de ses rapports avec autrui. Ces signes ne sont dès lors pas à ses ordres puisqu' « il ne donnera de l'exercice à l'imagination de cet homme que quand le hasard le lui fera entendre[171] ». En conséquence, si une sorte de communication se met ici

[168] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, §38, OPC I, p. 19b.
[169] Comme le montre M. Pécharman, cette analyse est corrélative d'un refus de tout langage naturel, le cri ne devenant signe que par l'expérience réitérée du rapport entre ce cri et le sentiment dont il résulte chez moi et chez les autres : « Le cri naturel n'accède au statut de signe que par le vivre-ensemble : il me faut vivre « avec » d'autres, et non simplement, comme l'enfant trouvé dans les forêts de Lituanie, vivre « parmi » d'autres, pour que soient « attach[ées] à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes », c'est-à-dire pour que leurs cris soient pour moi des signes naturels de leurs sentiments. Le « commerce réciproque » est indispensable à la signification naturelle. » (*Condillac et l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1999, No. 1, p. 98.)
[170] Condillac, Essai, I, s. 2, chap. 4, §38, OPC I, p. 19b.
[171] *Ibid.*

bien en place entre les hommes puisque leurs cris font bien, par cette liaison, connaître aux autres ce qu'ils éprouvent, comme le montre M. Pécharman, cette dernière ne repose pas sur une intention de signification :

> « Pousser de tels cris, ce n'est pas se servir d'eux comme des signes ; les cris ne sont pas des signes pour celui qui les profère, ils ne signifient que par la présence des autres, et pour les autres. […] Le principe de la signification naturelle reste ainsi abandonné au hasard, alors qu'il ne peut y avoir de langage, d'usage des signes, qu'à la condition que des choses soient des signes tant au niveau de leur mode de présentation, qu'à celui de leur mode de réception : ce qui requiert que le mode de présentation des choses propres à réveiller les idées cesse d'être indépendant de notre choix[172]. »

Ainsi, si un homme pouvait « se servir de ces cris pour se retracer à son gré les sentiments qu'ils expriment[173] », ces cris « cesseraient d'être des signes naturels[174] ». Ils deviendraient, dès lors, des signes d'institution, puisqu'un tel homme *choisirait* de se servir de ce cri afin de réveiller un sentiment, chez lui ou chez les autres. Cela supposerait qu'il saisisse le cri *comme* signe et, par là, l'usage qu'il peut en faire. Les signes d'institution, c'est-à-dire « ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées[175] », relèvent seuls de liaisons, si l'on peut dire, actives dans le sens où c'est l'esprit qui y lie volontairement deux perceptions.

On peut noter dès à présent que l'analyse du développement des facultés et connaissances de l'homme ne s'effectue jamais chez Condillac d'un point de vue strictement épistémologique. Une telle histoire de l'esprit doit au contraire s'ancrer dans une anthropologie qui se déploie selon deux axes complémentaires : la prise en compte de l'importance des besoins d'une part, et celle du commerce avec autrui d'autre part. Premièrement, les besoins se trouvent, selon Condillac, au fondement de la chaîne des connaissances, puisqu'ils en constituent les idées fondamentales. Ce sont en effet bien eux qui sollicitent d'abord l'attention et qui président ainsi à la constitution des liaisons entre perceptions sur lesquelles repose la formation des premiers signes. Ils expliqueront en conséquence que nous soyons ensuite capables de réveiller des idées, par la liaison établie entre un besoin et une idée[176]. S'esquissent ici, dès l'*Essai*, deux thèses qui prendront toute leur importance dans les ouvrages ultérieurs de l'abbé où elles se trouveront pleinement

[172] M. Pécharman, « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Condillac et l' Essai sur l' origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale , janvier-mars 1999, No. 1, p. 98-99.
[173] Condillac, Essai, I, s. 2, chap. 4, §38, OPC I, p. 19b.
[174] *Ibid.*
[175] *Ibid.*, §35, p. 19a.
[176] *Ibid.*, chap. 3, p. 17a *sq.*

développées. D'une part, il apparaîtra plus explicitement dans le *Traité des sensations* que, pour rendre compte du développement de l'esprit à partir des sensations, il faut rendre compte de son moteur[177]. Qu'est-ce qui explique que l'esprit ne reçoive pas passivement toutes les sensations qui se donnent à lui, tel un miroir sur lequel se reflètent successivement des images sans qu'aucune ne s'y fixe ? Qu'est-ce qui explique autrement dit que son attention se trouve sollicitée ? C'est précisément que l'esprit ne fait pas que les recevoir, il en est proprement *affecté*. Ainsi, si dans *l'Essai* les sensations sont avant tout définies comme des représentations, c'est-à-dire en tant qu'elles rendent présent un contenu à l'esprit, il n'en demeure pas moins que c'est par « le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins[178] », qu'elles attirent notre attention. D'autre part, les besoins se trouvant au fondement de la constitution de la chaîne des connaissances, c'est une fois encore l'affectivité propre à une espèce animale qui expliquera non seulement que les animaux d'une même espèce partagent le même fonds d'idées, mais également le développement des facultés réflexives et rationnelles chez l'homme seul[179].

Deuxièmement, l'importance du commerce entre les hommes, qui apparaît dès la formation des signes naturels, manifeste qu'on ne peut comprendre la genèse des facultés et connaissances humaines sans prendre en vue le rôle non pas seulement de l'affectivité, mais également de l'expression de cette affectivité. C'est en effet dans la rencontre avec une affectivité et une expression affective semblables à la sienne que l'esprit peut considérer les cris comme des signes de ses sentiments et de ceux des autres. Les cris, signes extérieurs de sentiments intérieurs, apparaissent dès lors comme un nouveau genre de signe et comme permettant la mise en œuvre d'une première forme de communication, fusse-t-elle élémentaire et involontaire. Comme nous allons le voir, c'est dans l'analyse du

[177] Cette thèse se trouvera en effet pleinement développée par Condillac dans le *Traité des sensations*, puis dans le *Traité des animaux* et dans la *Logique*. Dès le *Traité des sensations*, la sensation est ainsi explicitement redéfinie selon une double dimension représentative et affective, toute sensation consistant à la fois dans la présentation d'un contenu et dans un plaisir ou une peine. Comme nous le verrons, cela permettra à l'abbé de mettre en évidence que le moteur du développement de l'esprit est avant tout affectif. Ainsi peut-on lire, dès le texte introductif du *Traité des sensations*, que « le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres » (*Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222a).

[178] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §28, OPC I, p. 17a.

[179] Cette thèse sera tout à fait développée par Condillac dans le *Traité des animaux*. Elle trouvera son expression exemplaire dans le chapitre 5 de la deuxième partie consacrée à l'instinct et la raison (*Traité des animaux*, II, chap. 5, OPC I, p. 362a *sq.*).

développement du langage, c'est-à-dire des signes arbitraires, que l'importance de l'expressivité apparaîtra avec le plus de force.

Le commerce entre les hommes : des signes naturels aux signes arbitraires

Il est important de noter ici le statut particulier des signes naturels qui jouent un rôle de moyen-terme ou de médiation entre les signes accidentels et les signes arbitraires. Une lecture du texte condillacien qui omettrait d'envisager cette typologie des signes d'un point de vue historique conduirait à l'hypostasier et à mettre en particulier trop de différence entre les signes naturels et les signes arbitraires. Condillac, dans sa correspondance avec Cramer, a ainsi bien cerné les méprises auxquelles pourrait conduire la formulation de cette typologie :

> « Il faut qu'ils vivent ensemble, pour avoir occasion d'attacher des idées à ces cris et de les employer comme des signes. Alors ces cris se confondent avec les signes arbitraires. C'est ce que je suppose dans bien des endroits ; entre autres, part. prem. p. 203 et part. 2 p. 6 et 7[180]. Mais je parais supposer le contraire, et mettre par là trop de différence entre les signes naturels et les signes arbitraires ; en quoi j'ai tort[181]. »

Si la typologie semble mettre « trop de différence entre les signes naturels et les signes arbitraires », les passages auxquels Condillac se réfère supposent selon lui de les considérer dans une continuité forte : si les signes naturels doivent d'abord s'effectuer selon des liaisons passives, ces derniers sont également les premiers dont l'homme pourra disposer sous la forme du langage d'action. La typologie des signes, réinscrite au sein de l'histoire du développement des opérations de l'esprit humain, apparaît alors comme un moyen de rendre compte des conditions d'émergence de l'opération proprement humaine qui consiste à lier volontairement un signe à une perception. Il n'est ainsi pas anodin que ces deux passages cités par l'abbé envisagent le problème du langage du point de vue de son développement effectif dans l'expérience, à travers d'une part l'exemple de l'enfant élevé parmi les ours et, d'autre part, la fiction des deux enfants isolés qui ouvre l'histoire naturelle du langage de la deuxième partie de l'ouvrage.

Premièrement, le cas de l'enfant trouvé dans les forêts de Lituanie, privé de tout commerce avec les autres hommes, permet, par contraste, de situer dans cette vie en commun le lieu du développement du langage et donc des facultés supérieures de l'homme :

---

[180] Condillac renvoie ici à deux passages de l'*Essai* : I, s. 4, chap. 2 et II, s. 1, chap. 1.
[181] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre 9, *op. cit.*, p. 86.

> « Mais quoi ! me dira-t-on, la nécessité de pourvoir à ses besoins et de satisfaire à ses passions, ne suffira-t-elle pas pour développer toutes les opérations de son âme ? Je réponds que non ; parce que tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires[182]. »

Or, cette occasion réside précisément dans le fait d'avoir le secours des signes naturels, ce qui ne peut avoir lieu qu'en vivant avec ses semblables. Le trop faible rapport entre les mugissements des ours et les cris des hommes exclut en effet que l'enfant trouvé dans les forêts de Lituanie dispose de signes naturels, contrairement aux ours eux-mêmes qui, quant à eux, ont pu lier par l'expérience les cris perçus chez leurs congénères avec les sentiments dont ils résultent naturellement au sein de leur espèce[183]. « Ainsi, pour se conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui : *mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur âme*[184]. » Si l'animal et l'homme peuvent tous deux effectuer des liaisons passives non seulement au gré des circonstances, mais également entre les cris et les émotions qu'ils accompagnent naturellement au sein de leur espèce, chez l'homme les signes naturels doivent se convertir en signes arbitraires, et l'expérience de la vie en commun convertir les liaisons passives en liaisons actives. Il ne faut à cet égard pas mettre trop de différence entre les signes naturels et les signes arbitraires, les premiers devant nécessairement donner lieu aux seconds chez l'homme : ils constituent certes deux moments, mais deux moments inséparables de l'histoire du développement de l'esprit de l'homme. Cette distinction doit donc avant tout rendre compte du passage de la passivité à l'activité qui constitue aussi bien l'arrachement de l'homme à l'animalité[185].

---

[182] Condillac, *Essai,* I, s. 4, chap. 2, §20, OPC I, p. 46a.

[183] « J'ai distingué trois sortes de signes : les signes accidentels, les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers. Il est vrai qu'on ne peut lui refuser les cris naturels à chaque passion : mais comment soupçonnerait-il qu'ils soient propres à être les signes des sentiments qu'il éprouve ? S'il vivait avec d'autres hommes, il leur entendrait si souvent pousser des cris semblables à ceux qui lui échappent, que tôt ou tard il lierait ces cris avec les sentiments qu'ils doivent exprimer. Les ours ne peuvent lui fournir les mêmes occasions : leurs mugissements n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes ; ce que cet enfant ne saurait faire. » *Ibid.*, §25, p. 47a-b.

[184] *Ibid.*, nous soulignons.

[185] La raison pour laquelle la capacité à utiliser des signes, qui n'étaient d'abord le résultat que de liaisons passives, de manière volontaire et *comme* des signes n'appartient qu'à l'homme n'est pas explicitée dans l'*Essai* mais pourra trouver en un sens une explication dans la théorie des besoins du *Traité des animaux*.

La fiction des deux enfants isolés qui ouvre la deuxième partie de l'ouvrage doit ainsi rendre compte de la continuité entre les signes naturels et les signes arbitraires[186]. En effet, dès qu'ils se rencontrèrent et qu'ils « vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels[187] ». Or, comme l'a montré M. Pécharman, leur vie en commun doit si fréquemment solliciter leur attention sur les liaisons entre les signes naturels et ce qu'ils signifient, qu'ils deviennent capables d'en user à leur gré et en vue de signifier :

> « Le commerce réciproque dans le couple étant fait d'une constante théâtralisation, à tour de rôle, de l'expression des passions, et donc d'une sollicitation presque incessante de l'attention de l'autre aux modes de cette expression, il induit en effet une familiarisation croissante avec les signes des passions, au point que ceux-ci vont pouvoir former les premiers éléments « dans la classe des perceptions qui sont à nos ordres » : il devient possible aux individus qui ont appris à reconnaître ce que ces signes signifient, « de se les rappeler à leur gré » et de « s'en servir » à quelque moment que ce soit, s'arrachant ainsi à la dépendance au présent. L'usage des signes commence ainsi à partir d'une disposition acquise par chaque homme dans son commerce avec l'autre, la disposition à regarder les signes des passions comme les instruments possibles d'une maîtrise de la communication[188]. »

La double dimension anthropologique de l'analyse condillacienne apparaît ici dans toute sa force. L'apparition des signes arbitraires repose en effet non seulement sur l'affectivité, sous la forme des besoins, mais plus directement, comme le montre M. Pécharman en parlant de la « constante théâtralisation » du commerce entre les deux enfants, sur le développement de l'expressivité[189] :

---

[186] M. Pécharman montre que c'est en restaurant ainsi la continuité entre signes naturels et signes d'institution que Condillac répond à la difficulté relative au rapport entre la réflexion et la capacité à choisir des signes : « Au moment de remplir un engagement pris dans la Première Partie, et de résoudre comme promis l'auto-objection du cercle logique suscité par l'institution des signes (condition de la réflexion, cette institution paraît requérir elle-même un exercice antérieur de la réflexion), Condillac subordonne la genèse (plus tardive) de l'usage du langage à la même condition que la genèse (plus précoce) de la signification naturelle. Pour résoudre l'aporie d'une origine qui supposerait cela même qu'elle doit fonder, la Seconde Partie de l'*Essai* restaure une continuité entre les signes naturels et les signes d'institution, et soutient qu'un progrès se fait « insensiblement » des signes qui se passent de la réflexion à ceux qui la mettent en œuvre. » (« Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Condillac et l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1999, No. 1, p. 99-100.)

[187] Condillac, II, s. 1, chap. 1, §2, OPC I, p. 60b.

[188] M. Pécharman, « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Condillac et l' Essai sur l' origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale , janvier-mars 1999, No. 1, p. 102-103.

[189] Ainsi, comme le note A. Charrak, « ce ne sont donc pas directement les besoins, mais plutôt leur représentation expressive, c'est-à-dire « les cris des passions [qui] contribuèrent au développement des opérations de l'âme, en occasionnant naturellement le langage d'action » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 4, Paris, Vrin, 2003, p. 100).

> « Quand ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque mouvement, quelque geste ou de quelque action, dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre ému, à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet ; et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression, autant qu'il est en son pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, ces hommes se demandaient et se prêtaient des secours. Je dis *par le seul instinct*, car la réflexion n'y pouvait encore avoir part. (…) Tous deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage[190]. »

Dans le contexte d'une vie partagée, l'intensité des affections ne peut que conduire à une diversification des modes d'expression – ainsi l'enfant accompagne-t-il les cris qui sont les signes de ses passions de gestes résultant de ses efforts pour soulager son besoin – qui conduit en retour à une intensification des sentiments que l'autre éprouve par sympathie. Leur commerce s'en trouve par-là même renforcé, ce dernier étant dès lors « intéressé » au sort de son semblable puisque son attention s'est vue sollicitée par le sentiment produit en lui. Dans cette perspective, le développement de l'expressivité trouve sa source dans le besoin mais conduit en retour à l'apparition de nouveaux besoins qui sont, quant à eux, tournés vers l'autre[191].

L'expérience de ces liaisons étant maintes fois réitérée lorsque les enfants vivent ensemble, ces derniers finissent par en conquérir la maîtrise : les cris et les gestes ne sont plus des signes seulement pour celui qui les reçoit, en tant qu'ils lui donnent la perception des passions qui leur sont liées, mais également pour celui qui les émet. En effet, celui qui émet le cri devient si familiarisé avec la perception du signe et de son lien avec la passion qu'il saisit le pouvoir de signification qu'il recèle : il peut dès lors en user *comme* d'un signe et en disposer. On voit ainsi « comment les cris des passions contribuèrent au développement des opérations de l'âme, en occasionnant naturellement le langage d'action[192] ».

Si l'acquisition du langage et, par lui, de la réflexion, constitue la clé de voûte de l'épistémologie condillacienne, expliquant le développement des facultés rationnelles et des

[190] Condillac, *Essai,* II, s. 1, chap. 1, §2, OPC I, p. 60b.
[191] On peut noter à cet égard que les progrès ultérieurs du langage, qu'il s'agisse de la suite de ce chapitre ou de l'histoire du langage produite dans la première section de la deuxième partie, s'adosseront aux mêmes principes anthropologiques mêlant complexification de l'affectivité et diversification des modes d'expression.
[192] Condillac, Essai, II, s. 1, chap. 1, §5, OPC I, p. 61b.

idées de l'homme, celle-ci ne peut ainsi se comprendre qu'à l'aune d'une anthropologie prenant en vue les conditions affectives et sociales permettant d'expliquer son émergence[193]. Ce nouvel usage du signe permet la mise en œuvre de nouvelles opérations sur les sensations pour l'esprit lui-même, opérations dont l'exercice permettra à son tour de rendre possibles les développements futurs du langage[194]. Ainsi constitue-t-il proprement le commencement du langage dont les modes d'expression vont s'étendre et se complexifier au gré de l'exercice des facultés qu'ils permettront concomitamment :

> « Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et, en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses[195]. »

Cet usage du signe comme signe, qui met d'abord en œuvre l'exercice de la mémoire, permet à l'homme de disposer non seulement de son imagination, à laquelle il donne un nouvel exercice, mais également, et plus généralement, de son attention. L'usage des signes et les développements du langage doivent autrement dit retirer l'esprit de sa dépendance à l'égard des circonstances et ouvrir la possibilité d'un usage libre des opérations de l'esprit, c'est-à-dire de la réflexion.

En effet, tout d'abord, la mémoire, qui « ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées[196] », ne peut être véritablement mise en œuvre que par le secours des signes arbitraires. Là où l'imagination consiste à réveiller une perception, la mémoire consiste à réveiller non pas la perception elle-même mais une autre perception qui lui est liée et qui en tient ainsi lieu dans notre esprit[197], qu'il s'agisse d'un signe ou des circonstances qui l'ont accompagnée dans le

---

[193] C'est ce que met en évidence H. Aarsleff dans son introduction à l'*Essai* de Condillac : *" For him the origin of knowledge begins with sentiment, expression, sympathy, and the mutual benefit of affective responses that arise in social interaction.* Origin *argues that speech is the primal human institution, and that aesthetics comes before epistemology, and imagination before reason."* (Introduction of the *Essay on the Origin of Human Knowledge,* trad. et ed. H. Aarsleff, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. xvi.) On peut retrouver cette analyse d'Aarsleff sur l'importance de l'expressivité et de la sociabilité dans le développement du langage dans une version remaniée et en français dans l'article suivant : « Condillac a-t-il trop donné aux signer ? » in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 85-111.

[194] « L'usage de ces signes étendit peu à peu l'exercice des opérations de l'âme, et, à leur tour, celles-ci ayant plus d'exercice, perfectionnèrent les signes et en rendirent l'usage plus familier. » (Condillac, Essai, II, s. 1, chap. 1, §4, OPC I, p. 61b.)

[195] *Ibid.*, §6, p. 61b.

[196] *Ibid.*, I, s. 2, chap. 4., §39, OPC I, p. 19b.

[197] « Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, et une idée abstraite de perception : idée que nous pouvons former à chaque instant, parce que

passé. Si la véritable mise en œuvre de la mémoire chez l'homme dépend des secours des signes arbitraires, c'est que ces derniers sont proprement des perceptions qui sont « à ses ordres[198] ». Le signe n'est en effet plus une perception dont la survenue et la puissance de rappeler une perception lui sont indépendantes. Par l'expérience maintes fois réitérée, chez lui et chez les autres, de la liaison entre le signe et la passion qu'il signifie, la perception non seulement du signe lui-même mais également de sa liaison avec la passion devient très forte. De même qu'il peut dès lors signifier à autrui ses passions, il peut en user pour pallier l'incapacité de l'esprit à réactiver certaines perceptions. Le signe, saisi comme tel, peut tenir lieu de la perception qui lui est liée.

Il faut d'emblée noter l'importance de cette opération qui, du point de vue du matériau, confère aux signes une fonction nouvelle. On peut en effet distinguer deux niveaux d'usage des signes. Comme nous l'avons vu, il y a tout d'abord signe lorsqu'un objet en rappelle un autre par la liaison qu'ils entretiennent dans notre esprit. Les signes accidentels et les signes naturels ne sont ainsi signes qu'en ce premier sens : la perception de la fumée doit ainsi réveiller en nous l'idée du feu et celle du cri nous rappeler le sentiment de la douleur, en vertu de la liaison produite par la perception concomitante passée du feu et de la fumée, du cri et de la douleur. Pour un être ayant exclusivement l'usage de ces signes, seule la perception présente de la fumée ou du cri peut réveiller son corrélat. Néanmoins, on peut distinguer un deuxième niveau d'usage du signe, qui constitue précisément la mémoire, et qui suppose, quant à lui, l'usage des signes d'institution : le mot est le signe de l'idée non pas seulement en tant qu'il peut la rappeler ni seulement en tant que l'on peut en user avec une intention de signifier, mais également en tant qu'il peut véritablement en tenir lieu. Lorsque nous parlons ou que nous réfléchissons à la manière d'un dialogue intérieur, nous ne réactivons plus la perception elle-même, mais nous pensons dans et par les mots. L'idée n'est alors plus réveillée pour elle-même. Au contraire, seule la perception du signe est véritablement réactivée et c'est par son entremise que nous nous référons à l'idée à laquelle il est lié. Notons que c'est ainsi que s'ouvre réciproquement, pour Condillac, la possibilité

nous ne pensons jamais sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliser. […] Or j'appelle *mémoire*, l'opération qui produit cet effet. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §18, OPC I, p. 15a.)

[198] « Enfin, nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle est liée par quelque endroit, à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire. » *Ibid.*, chap. 4, §39, p. 20a. Notons que c'est ainsi que Condillac répondait, au début du chapitre 2 à la question de savoir « pourquoi, quand ce pouvoir [de réveiller quelques-unes de nos perceptions] nous manque, nous pouvons souvent nous en rappeler, au moins, les noms ou les circonstances » (*Ibid*, chap. 2, §27, p. 17a) : « Nous ne pouvons nous rappeler les noms ou les circonstances, qu'autant qu'ils sont familiers : alors ils rentrent dans la classe des perceptions qui sont à nos ordres » (*Ibid.*).

de l'erreur : dans la mesure où le raisonnement s'opère d'abord sur les signes eux-mêmes, et dans la mesure où l'ordre qui existe entre nos idées tient à celui qui existe entre leurs signes, nous prenons le risque de ne plus raisonner que sur des mots dont la signification peut non seulement demeurer vague mais également devenir vide.

C'est précisément cette distinction entre deux modalités de l'usage du signe que signifie la distinction entre imagination et mémoire. L'imagination réveille les perceptions elles-mêmes, là où la mémoire ne mobilise plus que les signes dont le pouvoir de signification ne réside que dans la liaison et l'ordre entre les signes et entre les signes et les idées. Or, une fois la mémoire acquise, « il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice[199] ». En effet, d'une part, il faut rappeler que la mémoire n'est en quelque sorte qu'une modalité de l'imagination[200] :

> « Cependant il faut remarquer que la même opération, que j'appelle mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions[201]. »

En conséquence, dire que nous pouvons disposer de certains signes pour nous rappeler d'une perception sans la réactualiser en personne, c'est dire aussi bien que nous pouvons imaginer à notre gré ce signe lui-même, en tant qu'il est une perception. D'autre part, toutes nos perceptions étant liées les unes aux autres, dès lors que nous pouvons nous rappeler à notre gré une perception, nous pouvons également rappeler son entourage signifiant, c'est-à-dire toutes les perceptions qui lui sont liées. Autrement dit, là où l'exercice de l'imagination[202] requérait, avant l'usage des signes d'institution, la perception actuelle et présente du signe, et dépendait donc d'un stimuli externe, dès lors que nous disposons d'un signe, cet exercice peut avoir lieu de manière interne et indépendante : les liaisons entre

---

[199] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 4, §46, OPC I, p. 21b.
[200] Il faut rappeler à cet égard que les opérations de l'esprit ne diffèrent jamais qu'en tant qu'elles constituent différentes manières de percevoir.
[201] *Ibid.*, chap. 2, §25, p. 16b.
[202] Pour un compte rendu clair des rapports entre imagination et développement du langage dans l'*Essai,* en tant que l'imagination permet l'acquisition des signes qui confèrent à leur tour une nouvelle fonction à l'imagination, on peut se référer à l'article de T. Takesada (« Imagination et langage dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 47-58) qui a néanmoins tendance à gommer l'enjeu de la distinction entre imagination et mémoire, en particulier s'agissant de la nécessité des signes pour avoir de véritables idées, point sur lequel nous reviendrons dans le troisième chapitre de cette partie.

perceptions donnent lieu à la réactivation d'une perception du fait de la réactivation d'un signe dont nous disposons.

Langage, conscience du temps et liberté de l'esprit

C'est précisément dans cette perspective que l'usage des signes arbitraires permet d'arracher l'homme à l'animalité ainsi qu'à sa dépendance à l'égard des circonstances, lui donnant un usage libre de ses facultés, et donc l'exercice de la réflexion :

> « Aussitôt que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rappelle, et les idées que celle-ci réveillent, commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agissaient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et la détourner de celles qu'elle voit. […]
>
> Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour à tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul ; c'est ce qu'on appelle *réfléchir*[203]. »

Pour bien comprendre en quel sens l'usage des signes ouvre un usage libre des opérations de l'esprit, il nous faut tout d'abord rappeler la manière dont Condillac rend compte, dans le chapitre 3, du pouvoir que nous avons de réveiller quelques-unes de nos perceptions, dont dépend celui de les réveiller à notre gré. Cette capacité vient non seulement, comme nous l'avons vu, des liaisons que l'attention produit entre nos perceptions mais également du fait que ces liaisons doivent impliquer les besoins qui ont d'abord sollicité cette dernière :

> « La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins ; *c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent et qu'elle les lie*[204]. »

En effet, lorsqu'aucune des perceptions qui se présentent actuellement à l'âme n'est plus vive que les autres, celle-ci partage son attention entre toutes et demeure dans une sorte de léthargie. Elle ne peut en sortir que si l'une de ces perceptions l'affecte plus vivement que les autres, de telle sorte qu'elle la considère en quelque sorte exclusivement. Or, précisément, les choses nous affectent principalement à proportion de leurs rapports à notre tempérament, à nos passions et à notre état, c'est-à-dire à nos besoins[205]. Ainsi la sensation de faim porte-

[203] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 5, §47-48, OPC I, p. 21b-22a.
[204] *Ibid.*, chap. 3, §28, p. 17a-b. Nous soulignons.
[205] «Les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions, notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive. » (*Ibid.*, chap. 1, §14, p. 13.)

t-elle notre attention sur la perception d'un fruit susceptible de l'apaiser qui nous affecte donc davantage. Les perceptions qui occupent plus vivement l'âme sont alors aussi bien celle du besoin que celle du fruit propre à le satisfaire ou encore de l'arbre dans lequel le cueillir. L'attention doit en conséquence lier non seulement la perception du fruit à celle de l'arbre, ou encore des circonstances où nous les avons trouvés, mais également celle du besoin qui l'a d'abord sollicitée. De plus, dans la mesure où les besoins eux-mêmes sont tous liés les uns aux autres, toutes les liaisons entre perceptions produites par l'attention doivent ainsi constituer un véritable réseau autour des besoins qui constituent dès lors « une suite d'idées fondamentales[206] » à partir de laquelle se constitue toute la chaîne de nos connaissances[207].

Dans cette perspective, « le pouvoir que nous avons de réveiller nos perceptions, leurs noms, ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses, et les besoins auxquelles elles se rapportent »[208] :

> « Ces suppositions admises, il suffirait, pour se rappeler les idées qu'on s'est rendues familières, de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales auxquelles elles sont liées. Or cela se peut toujours, puisque, tant que nous veillons, il n'y a point d'instant où notre tempérament, nos passions et notre état n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle fondamentales. Nous réussirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer, tiendraient à un plus grand nombre de besoins et y tiendraient plus immédiatement[209]. »

Lorsque nous n'avons l'usage que de signes accidentels et naturels, c'est-à-dire que nous n'avons aucun signe ni donc aucune perception qui soit à nos ordres, il n'y a qu'un besoin présent, indépendant de notre volonté, qui puisse donner de l'exercice à l'imagination en réactivant la chaîne des perceptions qui lui sont liées. Dès lors que ce besoin est satisfait et cesse donc d'être perçu par l'esprit, les perceptions, tant actuelles qu'imaginées, qui

---

[206] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §29, OPC I, p. 17b.

[207] « Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on en pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances. Au-dessus de chacune s'élèveraient d'autres suites d'idées qui formeraient des espèces de chaînes, dont la force serait entièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions et dans la liaison que les circonstances, qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates, auraient formée. À un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à le soulager ; à cette idée celle du lieu où cette chose se rencontre ; à celle-ci, celle des personnes qu'on y a vues ; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, et plusieurs autres. […] Les différentes chaînes ou chaînons que je suppose au-dessus de chaque idée fondamentale, seraient liés par la suite des idées fondamentales et par quelques anneaux qui seraient vraisemblablement communs à plusieurs ; car les mêmes objets, et par conséquent les mêmes idées se rapportent souvent à différents besoins. Ainsi de toutes nos connaissances il ne se formerait qu'une seule et même chaîne, dont les chaînons se réuniraient à certains anneaux, pour se séparer à d'autres. » (*Ibid.*)

[208] *Ibid.*, §32, p. 18a.

[209] *Ibid.*, §31, p. 17b.

occupaient son attention retombent dans l'obscurité[210]. On comprend alors en quel sens l'exercice de l'imagination dépend encore entièrement des stimuli extérieurs et ne peut être sollicité par une volonté indépendante. Néanmoins, de même que c'est la perception d'un besoin présent qui sollicite l'attention sur les perceptions qui lui sont liées lorsque nous n'avons pas un libre usage de nos facultés, n'est-ce donc pas de même en ayant la capacité de donner notre attention à des besoins qui ne sont pas présents, que nous devenons capables de rappeler à notre gré les idées qui leur sont liées ? Si la maîtrise de l'attention et donc la liberté de l'esprit sont suspendues à la capacité à disposer de la perception de nos besoins, et si celles-ci doivent être, selon les dires de l'abbé, expliquées par l'usage des signes arbitraires, il faut se demander en quoi l'usage de ces derniers peut nous permettre de disposer en quelque sorte de la perception de nos besoins eux-mêmes.

Or, c'est là précisément une difficulté que Condillac reconnaît lui-même, dans la neuvième lettre adressée à Cramer, n'avoir pas anticipée dans l'*Essai* :

> « Vous souhaitez que j'explique la prérogative des signes arbitraires sur les naturels, et pourquoi ceux-là rendent libres les opérations de l'âme, que ceux-ci laissent nécessaires. Voilà le point le plus délicat de mon système sur la nécessité des signes. La difficulté est dans toute sa force, et d'autant mieux fondée que je ne l'ai pas prévenue[211]. »

La correspondance avec Cramer fournit ainsi une résolution à cette difficulté, venant compléter la théorie de l'ouvrage de 1746. Dès la première lettre, l'abbé cherche à répondre à une question relative aux opérations attribuées, dans l'*Essai*, à l'enfant élevé parmi les ours : pour quelles raisons ce dernier ne peut-il avoir un usage libre de ses facultés dès lors qu'il n'a jamais vécu parmi les hommes ? Or, la première réponse qui y est formulée consiste précisément à faire reposer la volonté, et donc la liberté, sur un certain rapport aux besoins :

> « L'exercice des opérations de notre âme n'est donc libre que parce que nous en disposons à notre volonté, et la question est de savoir si un homme élevé parmi les ours a une volonté qui précède et conduise les opérations de son âme.

---

[210] Ainsi en va-t-il de l'homme que Condillac imagine, dans le Mémoire destiné à Cramer, avant tout commerce avec les hommes : « Passons au moment où cet homme commence à éprouver un besoin, celui de la faim, par exemple, dès lors ce n'est plus l'objet qu'éclaire une plus vive lumière, qui fait sur lui une plus grande impression. Il donne bientôt toute son attention à un fruit qui se trouve à sa portée ; il s'en saisit, et apaise sa faim. Le besoin qu'il avait de ce fruit ne subsiste donc plus pour lui. Par conséquent plus de raison pour qu'il y porte son attention ; et il l'abandonne une seconde fois, toute entière à l'objet qui est le plus propre à l'attirer. » (Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Mémoire, *op. cit.*, p. 102-103.)

[211] *Ibid.*, Lettre 9, *op. cit.*, p. 83. Sur l'interprétation de cette difficulté et de son importance dans les évolutions de la pensée condillacienne, voir : E. Schwartz, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », in *Les Études philosophiques*, No. 191, 2019/1, p. 19-55.

> Point de volonté sans besoin. Cet homme ne voudra donc pas *promener ses idées*, s'il n'a besoin de les promener ; il ne voudra rien *prévoir*, s'il ne sent le besoin de prévoir quelque chose[212]. »

Condillac tire ici les conséquences de la théorie de la liaison des idées de *l'Essai* : si l'exercice de nos facultés tient à la liaison qui existe non seulement entre nos perceptions mais entre nos perceptions et nos besoins, de telle sorte que le pouvoir de réveiller l'une d'entre elles repose sur celui « de donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales auxquelles elles sont liées[213] », alors la volonté repose sur une manière particulière de se rapporter à ses besoins. Or, vouloir c'est d'abord prévoir : cela suppose qu'on ne se laisse plus entraîner par les perceptions présentes mais que nous soyons capables de nous en abstraire pour anticiper un besoin qui n'est pas présent et la manière de le satisfaire. L'exercice des facultés d'un homme élevé parmi les ours, faute de commerce avec les autres hommes et de signes arbitraires, n'est ainsi jamais qu'une conséquence des besoins qui l'affectent actuellement et cesse aussitôt que ces derniers sont satisfaits :

> « Dans le moment que cet homme éprouve un besoin, ou l'objet qui est propre à le soulager, se présente à lui, il s'en saisit ; ou si cet objet est absent, l'imagination le lui retrace, aussi bien que le lieu où il doit le trouver ; n'étant guidé que par le premier exercice de son imagination, il va chercher cet objet. Jusques là je ne vois point de liberté dans l'exercice des opérations de son âme ; car elles n'obéissent pas à la volonté, elles la précèdent, et obéissent immédiatement au besoin. Il me semble même que chez lui l'acte de volonté est à peine développé. Il serait plus vrai de dire qu'il se laisse entraîner par l'impression des objets que de dire qu'il veut quelque chose[214]. »

De même que le besoin présent induit dans l'esprit une attitude de prélèvement au sein des sensations présentes, jetant une lumière sur celles qui y ont quelque rapport, de même l'anticipation de besoins futurs sollicite l'attention sur toutes perceptions, présentes ou futures, qui ont été liées par le passé à ceux-là et qui permettront ainsi de prévoir son soulagement. L'exercice des facultés précède dès lors l'impression des objets et la perception présente des besoins :

> « S'il pouvait prévoir un besoin qu'il n'a point encore, il voudrait naturellement le prévenir. En conséquence il donnerait à ses opérations un exercice qui suivrait la volonté, qui lui obéirait, et qui serait libre. Mais tant qu'il sera privé de tout commerce avec les autres hommes, je dis qu'il ne saura jamais rien prévoir,

[212] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre 1, *op. cit.,* p. 41.
[213] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §31, OPC I, p. 17b.
[214] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre 1, *op. cit.*, p. 41.

parce que je ne devine pas ce qui pourra lui donner occasion de prévoir quelque chose. L'exercice de ses opérations ne sera donc pas libre[215]. »

Le commerce avec les autres hommes et l'usage des signes permet donc l'exercice de la volonté en ce qu'ils donnent à l'esprit l'occasion de *prévoir*. La difficulté subsiste néanmoins : en quoi les signes donnent-ils occasion à l'esprit de prévoir et de se dégager ainsi de la dépendance à l'égard du présent ? C'est précisément ce qu'explique Condillac dans la neuvième lettre adressée à Cramer :

> « Un effet de ce commerce, ce sera de donner l'expérience à ces hommes en fournissant à chacun des occasions fréquentes de comparer ce qu'ils éprouvent avec ce qui arrive aux autres. Cette expérience les engage peu à peu à porter leur attention sur le passé et sur l'avenir comme sur le présent. […]
>
> Avant ce commerce au contraire ils ne s'occupaient que de l'objet présent ; car quelle occasion auraient-ils eue de penser à un besoin qui ne se serait plus fait sentir ? Je vois bien que quand ils vivent ensemble, l'un peut au moment même qu'il n'éprouve aucun besoin, penser aux besoins qu'il a ressentis. Ceux qui les éprouvent actuellement lui en donnent des marques bien sensibles qui lui rappellent qu'il les a lui-même éprouvés ; et les circonstances venant à se répéter souvent lui font enfin porter la vue dans l'avenir. Vous voyez donc que c'est le commerce qui arrache l'homme à cet état où il n'était occupé que de l'objet présent qui l'affectait davantage. C'est le commerce qui lui donne les occasions de porter son attention sur les besoins qu'il n'éprouve plus et sur ceux qu'il pourra éprouver. C'est donc encore ce commerce qui commence à retirer l'âme de l'état de dépendance où elle était des objets qui pouvaient agir sur elle, et qui lui fait jouir de sa liberté[216]. »

Ce que permettent ainsi le commerce entre les hommes et l'usage des signes arbitraires qui en résulte, c'est la mise en place d'un mécanisme de sympathie spécifiquement humain par le biais duquel s'effectue la prise de conscience des différentes dimensions du temps, prise de conscience essentielle au développement de la volonté. Comme nous l'avons vu, les seules liaisons passives entre perceptions constituées par l'attention suffisent à l'exercice de la réminiscence, l'esprit reconnaissant alors une perception comme ayant déjà eu lieu et comme affectant un même moi. Si l'esprit s'inscrit ainsi, dès que l'opération de la réminiscence se met en place, dans une continuité temporelle à l'égard de ce qui a précédé, il n'est capable de conquérir une véritable perception du temps et, en particulier, une capacité à se projeter dans l'avenir, que par son rapport aux autres hommes.

Dès lors que nous vivons avec autrui, notre attention n'est plus seulement sollicitée par nos propres besoins actuels, mais également par des besoins que *nous* n'avons pas : ceux

---

[215] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre 1, *op. cit.*, p. 42.
[216] *Ibid.*, Lettre 9, p. 84-85.

que les autres ont actuellement et qu'ils nous manifestent grâce au langage. Les animaux éprouvent bien une forme de sympathie puisque les cris de leurs semblables réveillent en eux les mêmes sentiments de douleur que ces derniers éprouvent. Néanmoins, les signes arbitraires nous permettent d'accéder à une nouvelle forme de sympathie. Les signes arbitraires ne sont pas seulement signes par leur capacité à produire en nous une perception mais également en tant que nous les saisissons comme tels, au point qu'ils permettent la mémoire, en tenant lieu des perceptions auxquels ils sont liés sans les réveiller. Le cris et les gestes par lesquels autrui m'exprime sa douleur, loin de ne faire que réveiller en moi la même douleur, m'apparaissent dès lors comme signe de la douleur *de l'autre*, douleur qui n'est pas la mienne actuellement. Sympathiser avec autrui n'est alors plus seulement ressentir ce qu'il ressent, mais consiste davantage à voir chez autrui un sentiment que je reconnais avoir déjà eu. Le mécanisme de sympathie par lequel l'animal fuit un danger en sentant la terreur de ses congénères ne tient au contraire jamais qu'au fait qu'il ressent cette terreur comme la sienne, le besoin de se protéger qui en résulte le poussant à fuir dans l'instant.

Or, c'est par cette sympathie proprement humaine que peut se développer une nouvelle conscience du temps. Lorsqu'autrui me manifeste, par des cris et des gestes, la sensation de faim qui l'agite, il me rappelle une sensation que je n'ai pas actuellement mais que je sais avoir déjà eue. La réitération de cette expérience des besoins qui nous agitent successivement l'un et l'autre rend dès lors l'esprit capable de se projeter : la faim qui, maintes fois, m'a agitée mais ne m'agite plus actuellement, affecte néanmoins autrui désormais et pourra donc se présenter à moi à nouveau dans le futur, quand autrui en sera alors peut-être exempté. Le rapport à autrui, par le biais de signes saisis comme tels, accomplit ainsi pleinement le processus de mise à distance des sensations actuelles amorcé par l'opération de la réminiscence. Si la conscience que nous avons des différentes dimensions du temps trouve sa source et sa première forme dans la réminiscence, elle se trouve irrémédiablement modifiée par l'usage des signes arbitraires et donc par la mémoire. L'esprit n'est plus seulement capable de reconnaître la réitération de sensations passées, se détachant alors en partie du présent, mais également de porter son attention sur des besoins qui ne l'affectent pas actuellement et ainsi sur toutes les idées qui leur sont liées et qui seraient demeurées sans cela dans l'ombre. Il n'est dès lors plus seulement agi par des besoins présents. Capable de se projeter dans des besoins futurs, l'esprit peut ainsi les prévoir et avoir un exercice volontaire de ses facultés :

> « Ils remarquent qu'ils sont sujets à bien des besoins et s'ils sentent la nécessité de pourvoir aux plus pressants, ils sentent aussi qu'il est important de ne pas négliger les autres. Dès lors ils voient qu'il est de leur intérêt de donner leur attention à tous et mêmes de les prévoir. Voilà où ils commencent à se servir des secours que leur donnent les signes arbitraires pour se rappeler les choses auxquelles ils les ont liées ; quoique dans le moment où ils se les rappellent, ils n'en aient pas encore besoin[217]. »

La conquête de la perception des différentes parties du temps et de la volonté n'est ainsi rien d'autre qu'une conquête de l'usage de notre attention. Comme nous l'avons vu, prévoir un état futur et le vouloir, c'est être capable de se détacher de ce qui nous affecte actuellement pour porter son attention sur ce qui n'est pas là et réveiller en conséquence les perceptions passées qui lui sont liées. Elle ouvre tout aussi bien, pour l'homme, la possibilité de réfléchir :

> « Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celles-ci, ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. […]
>
> Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour à tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul ; c'est ce qu'on appelle *réfléchir*[218]. »

Il est enfin essentiel de souligner la manière dont cette théorie s'inscrit dans les coordonnés du problème de la volonté tel qu'il est posé par Locke dans le chapitre 21 du livre II de la seconde édition[219] de l'*Essay*. Tout d'abord, quoiqu'il n'en examinera tous les ressorts que dans le *Traité des sensations*[220], l'abbé hérite déjà, dans *l'Essai*, de la théorie lockéenne de l'inquiétude, selon laquelle l'esprit n'est déterminé à vouloir, c'est-à-dire à mettre en mouvement les facultés de l'esprit et du corps, que sous l'impulsion d'un motif affectif. En effet, pour Locke, la puissance qu'a l'esprit de « diriger les facultés opératives au mouvement et au repos dans les cas particuliers[221] », est entièrement déterminée par le désir, c'est-à-dire par « l'inquiétude qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente[222] ». Contre la thèse de la liberté

---

[217] Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* Lettre 9, *op. cit,* p. 84.
[218] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 5, §47, OPC I, p. 22a.
[219] Rappelons en effet que Locke remanie de manière conséquente sa théorie de la volonté dans la seconde édition de l'*Essay.* La théorie condillacienne répond précisément à cette deuxième version. Voir notamment, Locke, *Essay,* Préface, *op. cit.*, p. 74 ; Livre II, chap. 21, §71, *op. cit.*, p. 452-453.
[220] Dans le *Traité des sensations*, loin de désavouer le rôle des besoins dans le développement de l'esprit, Condillac en produira une théorie plus élaborée, faisant du caractère principiel du plaisir et de la douleur un élément central de l'ouvrage de 1754. À cette occasion, il reprendra de manière beaucoup plus précise et étendue la théorie lockéenne de l'inquiétude.
[221] Locke, *Essay,* II, chap. 21, §71, *op. cit.*, p. 453.
[222] *Ibid.*, chap. 20, §6, p. 386.

d'indifférence, Locke refusait ainsi à l'esprit la possibilité de vouloir sans préférence, ce dernier étant toujours déterminé à une certaine action par le malaise généré par le désir. C'est donc dans la continuité de la perspective lockéenne que Condillac fait de l'affectivité, et plus précisément des besoins, le motif interne à la sensation elle-même qui sollicite l'attention, qui permet par-là de lier nos idées entre elles et donc de les réactiver.

Il est à cet égard confronté à un problème similaire à celui qu'affrontait Locke dans l'*Essay.* Dans le contexte de la théorie de l'inquiétude, ce dernier se demandait en effet en quoi pouvait consister la liberté de la volonté. S'il n'y a pas de sens à se demander si nous sommes libres de vouloir ou si nous pouvons vouloir vouloir, et si la volonté n'est jamais libre au sens où elle serait indifférente, la question qui se pose est celle de la détermination la volonté[223]. Si nous ne sommes déterminés à agir que sous l'impulsion d'une inquiétude présente et, plus précisément, de celle qui se révèle être la plus forte à un instant donné, cela signifie-t-il que nous sommes purement et simplement déterminés par les désirs, et donc les inquiétudes qui nous affectent successivement ? Locke expliquait ainsi le célèbre adage tiré des *Métamorphoses* d'Ovide, « *je vois le meilleur parti, je l'approuve, et je prends le pire*[224] », par le fait que, quoiqu'on ait la connaissance du souverain bien, tant que celle-ci ne s'accompagne pas d'une inquiétude suffisante pour contrebalancer l'inquiétude présente qui nous pousse à choisir le pire, nous serons déterminés à l'action à laquelle cette dernière nous motive. Or, s'il envisageait qu'un examen minutieux de notre véritable bien puisse exciter lui-même un désir, et en conséquence une inquiétude susceptible de supplanter celles qui nous agitent par ailleurs[225], la possibilité-même d'un tel examen posait un problème : comment l'esprit peut-il ne serait-ce qu'entreprendre un tel examen du bien s'il est en permanence assailli d'inquiétudes présentes le déterminant précisément à d'autres actions ? Locke l'expliquait alors par « la puissance que nous avons de suspendre chacun de nos désirs[226] », celle-ci constituant dès lors le pivot de sa conception de la liberté :

> « Comme donc il se rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous pressent sans cesse, et qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel, comme je l'ai déjà dit, que celle qui est la plus considérable et la plus véhémente, détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'est là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'âme ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses désirs, comme il paraît évidemment par

[223] Locke, *Essay,* L. II, chap. 21, §29, *op. cit.*, p. 410.
[224] *Ibid.*, §35, p. 416.
[225] « Ainsi en considérant et examinant comme il faut quelque bien que ce soit qui nous est proposé, il est en notre puissance d'exciter nos désirs d'une manière proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par là peut en temps et lieu opérer sur notre volonté et devenir actuellement l'objet de nos recherches. » (*Ibid.*, §46, p. 427.)
[226] *Ibid.*, §47, p. 428.

> l'expérience, elle est par conséquent en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés, et de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme (…)[227]. »

La solution apportée par Locke, à savoir l'idée d'une puissance qu'aurait l'esprit de suspendre ses désirs, n'est pas étrangère à la perspective condillacienne. Conquérir la maîtrise de l'attention suppose bien que l'esprit a la puissance de mettre à distance ce qui l'affecte dans le présent. Néanmoins, l'auteur de l'*Essay* n'est pas allé suffisamment loin : il s'en tient à considérer que cette puissance de l'esprit « paraît évidemment dans l'expérience[228] ». L'abbé s'attache au contraire à rendre compte de l'acquisition de cette puissance grâce au langage, cette démonstration constituant l'un des pivots de la genèse proposée de l'*Essai.* La thèse d'une acquisition progressive de la réflexion suppose en effet d'expliquer comment l'esprit, dont l'attention n'est d'abord sollicitée que par les besoins successifs, en vient à s'extirper de ce qui l'attire sans cesse dans la sensation présente. Condillac est autrement dit attentif au fait qu'expliquer l'émergence de la réflexion à partir de la seule sensation suppose concomitamment de rendre compte de l'acquisition de cette capacité à s'abstraire des besoins présents qui, elle aussi, n'était que supposée. La critique de la théorie lockéenne de la réflexion comme faculté *sui generis* ne peut ainsi s'effectuer que par une révision de l'analyse de la volonté telle qu'elle est formulée dans le seconde édition de l'*Essay*.

Avant d'envisager les conséquences de cette maîtrise de l'attention du point de vue des opérations de l'esprit mais aussi du matériau des connaissances, la réflexion permettant, comme nous l'avons déjà suggéré, de constituer nos perceptions en véritables idées, il nous faut tout d'abord nous attarder sur les sources de ces cinq premiers chapitres de la deuxième section de l'*Essai.* Il nous semble en effet que la théorie de l'attention qui s'y trouve développée ainsi que la théorie des liaisons entre perceptions qu'elle sous-tend constitue une reprise frappante des théories psychophysiques d'inspiration cartésienne.

[227] Locke, *Essay*, L. II, chap. 21, §47, *op. cit.*, p. 428.
[228] *Op. cit.*

II. DES LIAISONS PRÉ-RÉFLEXIVES À LA MAÎTRISE DE L'ATTENTION : UNE REPRISE EMPIRISTE DES THÉORIES PSYCHOPHYSIQUES D'INSPIRATION CARTÉSIENNE

La question de l'apprentissage passif et la théorie des traces cérébrales chez Descartes

Comme nous l'avons déjà suggéré, l'usage des signes arbitraires et les opérations de l'esprit qu'il rend possible est le lieu de l'arrachement de l'homme à l'animalité et à la dépendance aux circonstances présentes qui la caractérise :

> « Voilà où l'on commence à apercevoir la supériorité de notre âme sur celle des bêtes ; car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires ; et de l'autre, il paraît certain que cette impuissance ne vient point uniquement de l'organisation. Leur corps n'est-il pas aussi propre au langage d'action que le nôtre ? Plusieurs d'entre elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons ? Pourquoi donc, si elles étaient capables des mêmes opérations que nous, n'en donneraient-elles pas de preuves[229] ? »

Si la bête a bien l'usage des signes accidentels et naturels, si son esprit peut lier des perceptions au gré de ce que l'expérience présente à son attention sollicitée par ses besoins, si même elle peut lier les mugissements de ses semblables aux sentiments dont ils sont naturellement les suites et quoiqu'elle dispose parfois des organes nécessaires à l'articulation des sons, elle ne peut, contrairement à l'homme, disposer elle-même de ces signes ni donc en inventer d'autres. Elle demeure sans réflexion, sans mémoire, pourvue d'une imagination qui n'est pas en son pouvoir, et donc sans volonté. Comme nous l'avons vu, l'usage des différents signes repose entièrement sur la constitution de liaisons de différents types par l'attention, les liaisons arbitraires entre certaines perceptions définissant le langage propre aux hommes.

Or, il nous semble que la caractérisation des liaisons qui sont d'un côté communes aux hommes et aux animaux et d'un autre côté propres aux hommes dans le langage, trouve un écho dans la théorie cartésienne du sensible. Cela est tout d'abord lisible dans la formulation cartésienne de la distinction entre l'animal et l'homme dans le *Discours de la méthode*. Au sein de la chaîne des connaissances qui doivent découler des principes se trouve

[229] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, §46, OPC I, 21b.

la description des animaux et plus particulièrement des hommes. Cette description est alors référée au *Traité de l'homme* qui, à travers la fiction d'un automate créé par Dieu à l'image du corps humain, doit permettre de rendre compte de toutes les fonctions qui, chez l'homme, peuvent être expliquées par le seul mécanisme corporel. Il apparaît dans cette perspective que, si certaines fonctions humaines ne peuvent être imputées au corps seul, toutes celles des animaux s'y réduisent. Descartes trouvait alors déjà dans un certain usage des signes propres au langage l'un des principaux critères permettant de n'attribuer la pensée qu'à l'homme seul, ses actions ne pouvant dès lors se confondre, contrairement à celles des animaux, avec celles d'un pur automate :

> « Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'*arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées* ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume *d'inventer d'eux-mêmes quelques signes*, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue[230]. »

Le langage, indépendant de la simple capacité corporelle à proférer des paroles, repose sur une intention de signifier, de faire entendre ses pensées, ainsi que sur une capacité d'invention et de composition des signes entre eux. Si la pie dispose ainsi des organes corporels permettant de proférer des paroles, elle ne prononcera jamais que les mots qu'un homme lui aura appris à prononcer sans qu'elle cherche ainsi par là à faire entendre une pensée. Elle ne peut ni composer par elle-même un discours ni inventer de nouveaux signes. À l'inverse, les sourds et les muets, quoique privés des organes ordinaires de la parole humaine, sont capables « d'inventer d'eux-mêmes quelques signes » pour se faire entendre. C'est qu'il ne faut de ce point de vue « pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux[231] ». Si la pie ou le perroquet semblent proférer des paroles, ces dernières ne sont en réalité pas l'expression d'une pensée, mais simplement l'effet d'une passion dont elles sont de ce fait les signes. Ainsi Descartes précise-t-il, dans la lettre du 23 novembre

[230] Descartes, *Discours de la méthode,* Partie V, AT VI, p. 57. Nous soulignons.
[231] *Ibid.*, p. 58.

1646 adressée au Marquis de Newcastle, la distinction entre les signes propres au langage et les signes des passions :

> « Et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée[232]. »

Les cris de joie ou de tristesse des hommes eux-mêmes, comme les mots proférés par la pie, ne trouvent pas leur source dans une pensée mais dans une passion à laquelle ils sont liés ou bien naturellement ou bien artificiellement. De même que c'est la liaison naturelle entre la joie et son cri qui conduit l'homme à émettre ce son et non une intention de signifier une pensée, de même la pie profère le mot « bonjour » du fait de la liaison instaurée par sa maîtresse entre cette prolation et l'espoir fondé sur un souvenir agréable mais irréfléchi de nourriture. Dans l'un et l'autre cas, ces sons ne sont ainsi que les effets mécaniques des passions qui les agitent et ne signifient ainsi rien d'autre que la présence de ces dernières. Autrement dit, la pie ne dit « bonjour » que parce qu'elle a faim et ce mot n'est pas signe en ce qu'il aurait une véritable signification intentionnelle mais seulement en tant qu'il peut suggérer l'existence de sa cause. Les paroles au contraire sont causées par la pensée, par une intention de signifier. Elles seules supposent donc l'intervention d'une âme.

En première lecture, il apparaît d'emblée que Condillac, quoi qu'il ne prétende en rien refuser la pensée aux bêtes, retrouve le critère cartésien de distinction entre le langage humain et les signes proférés par les animaux : le langage doit se caractériser par une intention de signifier qui implique une capacité d'invention et d'agencement des signes entre eux et qui ne peut donc pas être le simple effet mécanique d'un besoin présent. Ce qui nous semble néanmoins fondamental ici réside moins dans le fait que Condillac, comme Descartes avant lui, trouve dans le langage un propre de l'humanité que dans la considération des liaisons sur lesquelles repose, chez l'un et chez l'autre, l'explication des comportements respectivement humains et animaux.

[232] Descartes, Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, AT IV, p. 574.

Ces liaisons doivent être envisagées, chez Descartes, d'un point de vue strictement corporel et, plus précisément, cérébral. Tout d'abord, si les animaux sont bien pourvus d'une sensibilité, ils ne disposent que du premier degré de la sensation telle qu'elle est définie par Descartes, c'est-à-dire qu'ils n'ont de la sensation que sa dimension corporelle[233] : les objets extérieurs causent bien un mouvement et donc un changement de figure et de situation dans les particules de leur cerveau. Ils ont à cet égard des passions, non pas dans le sens où ils auraient des sentiments qui constitueraient dès lors de véritables pensées, mais simplement en cela que leur corps, et plus particulièrement l'organe de la sensibilité qu'est le cerveau, reçoit l'effet des corps extérieurs. Chez l'homme lui-même, si les passions renvoient bien à des pensées dans l'âme, elles trouvent leur cause dans le corps. Rappelons à cet égard la définition cartésienne des passions telle qu'elle se trouve formulée dans le *Traité des passions de l'âme* : elles sont « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et *qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits*[234] ». Elles se distinguent ainsi des volontés « qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même[235] ». En tant que les passions, de même que les sensations, dépendent des mouvements des esprits animaux dans le cerveau, elles peuvent exister, chez les animaux, dans leur dimension strictement corporelle quand bien même elles ne sont dans leur cas pas accompagnées de pensées :

> « Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elles, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées[236]. »

Dans la mesure où les passions et les sensations dépendent des mouvements des esprits dans l'organe corporel de la sensibilité et où elles s'y réduisent même chez les animaux, c'est du côté du corps qu'il faut aller chercher l'explication du comportement de ces derniers. La sensibilité, envisagée dans sa dimension strictement corporelle, a pour

[233] «Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement.» (Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT. IX, p. 236.)
[234] Descartes, *Traité des passions de l'âme*, art. 27, AT XI, p. 349. Nous soulignons.
[235] *Ibid.*, art. 29, AT XI, p. 350.
[236] Descartes, Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, AT IV, p. 573-574.

organe principal le cerveau et, plus précisément, la glande pinéale à laquelle l'âme, chez l'homme, se trouve directement unie. Les esprits animaux trouvent leur source dans le cœur et consistent dans la partie la plus subtile du sang dont l'abondance, la grossièreté et l'agitation varient diversement. Ils transmettent, par le biais des nerfs jusqu'au cerveau, l'impression qu'ils ont reçue dans les organes à la glande pinéale. Comme le montre Descartes dans le *Traité de l'Homme,* la glande pinéale « n'est pas toute jointe et unie à la substance du cerveau mais seulement attachée à de petites artères (dont les peaux sont assez lâches et pliantes) et soutenue comme en balance par la force du sang que la chaleur du coeur pousse vers elle[237] ». En conséquence, « il faut fort peu de chose pour la déterminer à s'incliner et se pencher plus ou moins, tantôt d'un côté tantôt d'un autre, et faire qu'en se penchant, elle dispose les esprits qui sortent d'elle, à prendre leur cours vers certains endroits du cerveau, plutôt que vers les autres[238] ». Les différents mouvements qui l'agitent, en tant qu'elle se penche vers certains des petits filets qui composent le cerveau plutôt que vers d'autres, déterminent ainsi le cours des esprits qui, se répandant en retour dans les organes du corps, les déterminent à se mouvoir. Dans la mesure où la glande pinéale est liée à l'âme chez l'homme, non seulement les différentes impressions qu'elle reçoit des esprits donnent lieu à une perception mais l'esprit peut également lui imprimer volontairement un mouvement qui, modifiant ainsi le cours des esprits jusque dans les muscles, expliquera les mouvements corporels volontaires. Le comportement animal peut quant à lui être entièrement expliqué par ces processus nerveux et ne semble donc requérir aucune pensée. Ainsi le mouvement de la glande en laquelle consiste, par exemple, la passion de la peur qui fait elle-même suite à l'effet d'une impression sensible sur la glande puis dans le cœur ou encore le foie, induit-il les mouvements nécessaires à la fuite sans que l'intervention d'une pensée soit pour cela nécessaire, y compris chez l'homme :

> « Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du coeur suffit pour donner le mouvement à la glande, par lequel la peur est mise dans l'âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande, par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes sans que l'âme y contribue[239]. »

[237] Descartes, *Traité de l'Homme,* AT XI, p. 179.
[238] *Ibid.*
[239] Descartes, *Passions de l'âme*, art. 38, AT XI, p. 358.

Si donc les cris de joie et de tristesse, de même que la prolation du mot « bonjour » par la pie doivent être distingués des paroles, c'est qu'ils ne reposent que sur le processus mécanique par lequel une impression dans la glande pinéale produit un mouvement dans le corps par le biais des esprits animaux. Quoique ce mécanisme corporel s'accompagne d'une pensée chez l'homme, celle-ci n'y prend pas part. Ce mécanisme relève d'abord, pour Descartes, d'une disposition naturelle. Dieu a en effet disposé les petits filets qui composent le cerveau en les formant de telle sorte que les esprits soient conduits de la glande aux nerfs permettant les actions nécessaires à la conservation du corps[240]. Qu'il s'agisse directement d'actions du corps ou de modifications dans les organes causant les passions qui suscitent elles-mêmes les actions corporelles les plus appropriées[241], l'instinct doit ainsi se comprendre, chez Descartes, comme un dispositif naturel de stimuli-réponse trouvant son explication dans la conformation du cerveau. Or, si certaines impressions sont naturellement liées à certaines passions et à certaines actions du corps, il est possible non seulement d'acquérir de nouvelles dispositions mais également de modifier celles qui sont naturelles.

Ces dispositions acquises sont un effet de la mémoire qui consiste dans les traces que les esprits animaux, sortant de la glande pinéale, laissent sur leur passage dans les petits filets qui composent le cerveau. Les esprits animaux qui viennent des organes des sens impriment en effet sur la glande pinéale des *idées.* Le terme d'*idée* ne doit bien entendu pas s'entendre ici au sens de pensée, mais en son sens étymologique de forme ou de figure. Les idées sont ainsi les diverses figures imprimées par les esprits animaux sur la glande pinéale, figures « que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet[242] ». Elles ne renvoient donc pas seulement aux figures extérieures des corps mais également à toutes celles qui seront propres à donner occasion à l'âme de sentir toutes leurs diverses qualités sensibles ainsi que les passions[243]. Non seulement la glande pinéale en reçoit l'impression mais, étant le siège du sens commun, elle réunit également les figures venues des différents sens. Les idées renvoient ainsi par

[240] « Mais afin que je vous dise en quoi consiste la naturelle, sachez que Dieu a tellement disposé ces petits filets en les formant, que les passages qu'il a laissés parmi eux, peuvent conduire les esprits, qui sont mus par quelque action particulière, vers tous les nerfs où ils doivent aller, pour causer les mêmes mouvements en cette machine, auxquels une pareille action nous pourrait inciter, suivant les instincts de notre nature. » (Descartes, *Traité de l'Homme,* AT XI, p. 192.)

[241] « (…) il y a presque toujours deux sortes de mouvements qui procèdent de chaque action : savoir les extérieurs, qui servent à produire les choses désirables, ou à éviter les nuisibles ; et les intérieurs, qu'on nomme communément les *passions*, qui servent à disposer le cœur et le foie, et tous les autres organes desquels le tempérament du sang et ensuite celui des esprits peut dépendre, en telle sorte que les esprits qui naissent pour lors, se trouvent propres à causer les mouvements extérieurs qui doivent suivre. » (*Ibid.*, p. 193-194.)

[242] *Ibid.*, p. 177.

[243] *Ibid.*, AT XI, p. 176.

extension à « toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H[244] ». Les esprits animaux, sortant de la glande pinéale par les pores qui se trouvent entre les petits filets qui composent la partie du cerveau en laquelle réside la mémoire, « ont la force d'élargir quelque peu ces intervalles, et de plier et disposer diversement les petits filets qu'ils rencontrent en leurs chemins, selon les diverses façons dont ils se meuvent, et les diverses ouvertures par où ils passent : en sorte qu'ils y tracent aussi des figures, qui se rapportent à celles des objets[245] ». Ces figures s'y imprimeront ainsi plus ou moins rapidement et plus ou moins durablement en fonction de la force et de la répétition du passage des esprits animaux : « Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur moyen les idées qui ont été autrefois sur cette glande, s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise[246]. » La mémoire consiste autrement dit en un processus strictement cérébral par lequel les esprits animaux, passant par les pores dans ces petits filets, reçoivent à nouveau les idées ou figures que leur passage y a autrefois laissées et les réimpriment ainsi sur la glande pinéale, quoique l'objet ne soit pas lui-même présent aux sens. Or, ce qui nous intéresse particulièrement ici est que cette explication du fonctionnement de la mémoire par l'existence de traces cérébrales implique et s'accompagne d'une théorie de la liaison entre ces traces.

Descartes compare en effet les traces imprimées par le passage des esprits animaux dans les fibres cérébrales aux petits trous que laisseraient plusieurs aiguilles enfoncées simultanément dans une toile. Non seulement les trous subsistant sur la toile seraient ensuite susceptibles de se réouvrir en l'absence des aiguilles qui les ont d'abord produits mais la réouverture de l'un de ces trous conduirait également à celle de ceux qui lui sont proches :

> « Et même il faut remarquer que, si on rouvrait seulement quelques uns, comme *a* et *b*, cela seul pourrait être cause que les autres, comme *c* et *d*, se rouvriraient aussi en même temps ; principalement s'ils avaient été ouverts plusieurs fois ensemble, et n'eussent pas coutume de l'être les uns sans les autres. Ce qui montre comment la souvenance d'une chose peut être excitée par celle d'une autre, qui a été autrefois imprimée et en même temps qu'elle en la mémoire. Comme, si je vois deux yeux avec un nez, je m'imagine aussitôt un front et une bouche, et toutes les autres parties d'un visage, parce que je n'ai pas accoutumé de les voir l'une sans l'autre ; et voyant du feu, je me ressouviens de sa chaleur, parce que je l'ai sentie autrefois en le voyant[247]. »

[244] Descartes, *Traité de l'Homme,* AT XI, p. 177.
[245] *Ibid.*, p. 177-178.
[246] *Ibid.*, p. 178.
[247] *Ibid.*, p. 179.

Une liaison existe donc entre les traces cérébrales du fait d'une part de la facilité avec laquelle les pores des petits filets s'ouvrent dès lors ensemble à l'occasion de certains mouvements et d'autre part du fait des idées ou figures imprimées simultanément dans les petits filets qui composent la partie du cerveau en laquelle réside la mémoire. Ainsi le cours des esprits qui conduit à en réimprimer une sur la glande ne peut-il que conduire à la réouverture d'autres pores autrefois ouverts simultanément qui, passant alors par certaines fibres, emporte en quelque sorte avec lui la figure qui lui est liée et en produit ainsi également l'impression sur la glande. Il faut noter à cet égard que, dans la mesure où ces idées viennent d'abord de la glande pinéale qui, comme nous l'avons vu, a notamment pour fonction de réunir les impressions venues des différents sens et joue ainsi le rôle de sens commun, les traces laissées par le cours des esprits animaux emportent avec elles les mêmes liaisons. Ainsi la perception de certaines parties d'un visage doit-elle entraîner avec elle les figures qui lui sont liées dans le cerveau et nous conduire à imaginer un front et une bouche. Si la perception du visage d'une personne a été liée à un certain parfum par le passé, elle en réactivera également le souvenir si elle est à nouveau perçue. De même la perception du feu doit-elle entraîner celle de la passion à laquelle elle a été liée par le passé. Elle peut ainsi non seulement s'accompagner de la douleur qui lui est naturellement liée mais elle peut également entraîner une autre passion à laquelle elle aurait été liée par l'habitude, quand bien même cette passion irait d'ailleurs à l'encontre de la disposition naturelle du cerveau.

Cette théorie des traces laissées par le parcours des esprits animaux et de leur liaison permet ainsi premièrement d'expliquer que les animaux semblent capables de mémoire, sans qu'ils aient pour cela aucune pensée. Le souvenir, comme on l'a vu, peut avoir lieu de manière strictement passive dès lors qu'une figure se retrace sur la glande pinéale en l'absence des objets, ce qui a lieu principalement à l'occasion d'une perception présente, du fait de la liaison, dans les traces cérébrales, entre la figure de cette dernière et une impression passée[248]. Non seulement cette mémoire passive s'accompagne chez l'homme de pensées dans l'âme mais il a quant à lui une capacité volontaire de ressouvenir : « Ainsi, lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant

[248] Notons que le ressouvenir peut également avoir lieu par hasard, sans que l'âme ni les sens y jouent un rôle. Il a alors lieu du fait des différents mouvements qui font pencher la glande pinéale vers certains filets où se trouvent des traces : « Car si la figure de quelque objet particulier est imprimée beaucoup plus distinctement qu'aucune autre, à l'endroit du cerveau vers lequel est justement penchée la glande, les esprits qui tendent vers là ne peuvent manquer d'en recevoir aussi l'impression. Et c'est ainsi que les choses passées reviennent quelquefois en la pensée, comme par hasard, et sans que la mémoire en soit fort excitée par aucun objet qui touche les sens. » (Descartes, *Traité de l'Homme*, AT XI, p. 184.)

successivement de divers côtés, jusqu'à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées[249]. »

Cette explication cérébrale du fonctionnement de la mémoire suffit dans cette perspective à rendre compte de la capacité qu'ont les animaux à acquérir de l'expérience et donc à apprendre. En effet, avoir de l'expérience n'implique à ce niveau l'intervention d'aucune pensée mais renvoie seulement à la manière dont des traces cérébrales sont susceptibles de se sédimenter, formant alors un système toujours plus complexe rendant l'animal capable de s'adapter à son environnement. Cette théorie des traces explique ainsi deuxièmement, comme le montre Descartes dans le *Traité des passions de l'âme*, l'habitude et donc la possibilité de modifier les liaisons innées qui président d'abord aux rapports entre une perception et une passion ou entre une passion et un mouvement corporel :

> « Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés, et joints à d'autres fort différents ; et même, que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. (…) Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car, encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande, qui excitent en nous les passions, ne laissent pas d'être en elles, et d'y servir à entretenir et fortifier non pas comme en nous les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle et, lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent[250]. »

La plasticité du comportement animal répond ainsi strictement à la plasticité de son cerveau. Le dressage consiste en effet à associer, par le biais des traces laissées au gré de l'expérience dans les fibres de son cerveau, des perceptions, des passions et des comportements contre ses tendances naturelles elles-mêmes. Aussi l'association entre le fait de se coucher à la vue d'une perdrix et l'espoir d'une récompense ou la crainte d'une punition suffit-elle à conditionner les habitudes du chien couchant. Il en va à cet égard de même de la pie à laquelle sa maîtresse a appris à dire bonjour. Là où l'usage du signe relève dans le langage humain, comme le montre Descartes dans le même article du *Traité des passions de l'âme*, de la constitution d'une nouvelle liaison entre une pensée et un mouvement de la

[249] Descartes, *Passions de l'âme,* art. 42, AT XI, p. 360.
[250] *Ibid.*, art. 50, p. 368-369.

glande pinéale auquel elle n'est pas liée naturellement[251], il ne relève chez l'animal que de l'association entre une passion et un comportement par le biais des traces cérébrales.

Cette théorie des traces cérébrales vise, chez Descartes, à faire le partage dans le comportement humain entre ce qui relève du seul fonctionnement de la machine du corps et ce qui implique l'activité de l'âme. Ainsi permet-elle tout aussi bien de montrer qu'il est possible de rendre compte du comportement animal sans faire intervenir l'action d'une âme, c'est-à-dire d'une quelconque pensée, de telle sorte que rien ne permet de supposer qu'ils en aient une. La théorie condillacienne de la perception semble à cet égard bien éloignée du propos cartésien : non seulement il ne s'agit pas pour lui de refuser une âme aux bêtes mais surtout l'explication de la perception doit s'envisager, chez l'animal comme chez l'homme, du point de vue de la seule pensée, indépendamment de ce qui en donne l'occasion dans le corps. Il s'agit pour lui de montrer que la perception humaine est soumise à un apprentissage qui se fait d'abord passivement et de rendre ainsi compte de la manière dont les hommes apprennent malgré eux avant d'être capables de réflexion et donc de pensées volontaires. Or, il nous semble précisément que l'abbé a pu à cet égard trouver dans la théorie des traces cartésienne les moyens de rendre compte d'une capacité d'apprentissage perceptif qui n'implique l'intervention d'aucune capacité réflexive ou rationnelle préalable et qui consiste *in fine* en une théorie des liaisons.

Comme nous l'avons vu, Condillac, tout en mettant entre parenthèses la question des causes corporelles de la perception, pouvait reprendre à sa charge certains acquis de l'explication psychophysique de la perception cartésienne du point de vue de ce qui apparaît strictement à l'esprit[252]. Il nous semble précisément que la théorie des liaisons entre perceptions en fournit à nouveau un cas frappant. Les liaisons entre traces cérébrales qui expliquent à la fois la mémoire, l'apprentissage perceptif et l'habitude chez Descartes, trouvent leur pendant, du seul point de vue de leurs effets dans l'esprit, dans des liaisons

[251] « Ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande lesquels selon l'institution de la nature ne représentent à l'âme que leur son, lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lorsqu'elles sont écrites, et qui néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification, plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes. » (Descartes, *Passions de l'âme,* art. 50, AT XI, p. 369.)

[252] Nous rejoignons ainsi la perspective développée par G. Paganini qui note cette importance du physiologique dans l'*Essai* en remarquant que « le détail physiologique reste (…) dans l'*Essai* le plus souvent sur le fond de la toile, mais lorsqu'il occupe le centre de la scène, il a la fonction de régir des points majeurs de la doctrine : là la théorie causale de la sensation, ici la théorie associationniste de l'intelligence » (« Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », in *Dix-huitième Siècle*, n°24, Le matérialisme des Lumières, 1992, p. 168).

entre perceptions. L'explication empiriste de la perception par la seule considération du *way of ideas* peut dès lors trouver dans cette théorie des liaisons les moyens de rendre compte du fonctionnement de la perception. Ainsi en va-t-il des liaisons passives entre perceptions qui, chez Condillac, président à la constitution des signes accidentels et naturels et qui expliquent par là la possibilité de la réminiscence et d'un usage passif de l'imagination.

Le principe de la liaison des idées permet ainsi de rendre compte des comportements animaux qui étaient expliqués, chez Descartes, par le fonctionnement du cerveau :

> « De là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où, la veille elles ont trouvé de la nourriture ; mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu et du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussitôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre ; mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorées à leurs yeux, les cris dont, à ce spectacle, elles ont été frappées, ont réveillé dans leur âme les sentiments de douleur dont ils sont les signes naturels, et elles ont fui. Lorsque ces animaux reparaissent, ils retracent en elles les mêmes sentiments, parce que ces sentiments ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite[253]. »

La capacité qu'ont les animaux à adapter leur comportement au gré de l'expérience ne tient ainsi pas à une véritable mémoire au sens condillacien du terme, qui impliquerait qu'ils puissent disposer de signes pouvant dès lors tenir lieu des perceptions auxquelles ils sont liés. Ils n'ont qu'un usage passif de l'imagination qui, comme chez Descartes, ne tient qu'à la liaison entre deux impressions conduisant à réveiller l'une à la présence de l'autre. La proximité avec la thèse cartésienne est ici d'autant plus frappante qu'elle est explicitement reconduite par l'abbé à une liaison cérébrale : « Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, *dans leur cerveau*, l'image en est étroitement liée à une objet présent[254]. » Si la considération des causes physiques de la perception et, ici, des liaisons entre perceptions, tombe hors du champ de l'investigation empiriste, Condillac signale de manière récurrente que ces dernières doivent y trouver leur raison dernière. Dès l'analyse de la réminiscence, qui constitue, comme nous l'avons vu, la première opération de l'esprit résultant d'une liaison entre perceptions, l'abbé indique qu'elle doit trouver son explication dans la nature du corps et de l'âme :

---

[253] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 4, §40, OPC I, p. 20a.
[254] *Ibid.,* nous soulignons.

> « Dans les chapitres suivants, les effets de cette liaison se développeront de plus en plus ; mais si l'on me demande comment elle peut elle-même être formée par l'attention, je réponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'âme et du corps. C'est pourquoi je regarde cette liaison comme une première expérience qui doit suffire pour expliquer toutes les autres[255]. »

Comme le met ainsi en évidence A. Charrak, « le texte de l'*Essai* renvoie aux mécanismes de l'union pour expliquer le fonctionnement de cette opération [la réminiscence], qui engage de fait une théorie des traces[256] ». De même, lorsqu'il s'agit d'envisager dans le chapitre 3 la manière par laquelle la liaison des idées forme les premières opérations de l'âme et, plus précisément, d'expliquer l'inégale capacité des hommes à lier leurs idées, Condillac en trouve la raison dans la conformation des organes et la nature de l'âme :

> « Tous les hommes ne peuvent pas lier leurs idées avec une égale force, ni dans une égale quantité : voilà pourquoi l'imagination et la mémoire ne les servent pas tous également. Cette impuissance vient de la différente conformation des organes, ou peut-être encore de la nature de l'âme ; ainsi les raisons qu'on en pourrait donner sont toutes physiques, et n'appartiennent pas à cet ouvrage[257]. »

À la fois ces liaisons entre idées peuvent trouver leur explication dernière dans la considération de la conformation des organes, explication que produit de manière paradigmatique la théorie cartésienne de la perception, et à la fois l'entreprise condillacienne suppose de ne les envisager que d'un point de vue perceptif On trouve ainsi dans le cas de la liaison des idées un nouvel exemple de la méthode newtonienne appliquée à l'étude de l'esprit humain : quoiqu'elle puisse trouver sa cause dans le corps et dans son union avec l'âme, elle ne doit être envisagée qu'au niveau des causes secondes, c'est-à-dire des phénomènes.

Il faut néanmoins noter qu'une telle reprise ne peut s'effectuer sans modifications théoriques majeures et, par conséquent, sans un déplacement des problèmes à résoudre pour expliquer les facultés spécifiquement humaines. Premièrement, Condillac généralise le principe explicatif des liaisons acquises au gré de l'expérience à l'ensemble du comportement animal. Il suffit en effet à expliquer d'un côté les comportements qui semblent rationnels et réfléchis mais qui sont en réalité l'effet d'une imagination dont ils ne disposent pas, et, d'un autre côté, ceux qui semblent innés mais sont en réalité acquis. Dans le premier

[255] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* I, s. 2, chap. 1, §15, OPC I, p. 14a.
[256] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 54.
[257] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §33, OPC I, p. 18b.

cas, l'abbé réactive l'argument qui était celui de Descartes dans le *Discours de la méthode*[258] : si le comportement animal, y compris lorsqu'il donne l'apparence de la rationalité, peut être expliqué par des opérations qui se font en réalité malgré eux, alors rien ne permet de supposer qu'ils aient un usage volontaire de leurs facultés[259]. À l'inverse, certaines actions humaines ne peuvent y être réduites et doivent conduire à supposer en eux le développement d'autres opérations. Le comportement animal est donc strictement instinctif. Dans le second cas, il faut considérer la notion d'instinct à nouveaux frais. Comme nous l'avons vu, chez Descartes, la cause des comportements instinctifs des animaux doit se trouver dans la conformation du cerveau, c'est-à-dire dans la disposition naturelle des fibres cérébrales qui ont été disposées par Dieu de telle sorte que certaines impressions sensibles ou passions induisent mécaniquement les comportements les plus adéquats à la survie. Or, la supposition de liaisons cérébrales innées apparaît également inutile dès lors que leurs effets peuvent être expliqués par les seules liaisons acquises entre perceptions. Ainsi l'instinct doit-il être conçu comme « une imagination qui, à l'occasion d'un objet, réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées, et, par ce moyen, dirige, sans le secours de la réflexion, toutes sortes d'animaux[260] ». Ces dernières suffisent ainsi à rendre compte non seulement des comportements qui ont l'apparence de la rationalité mais également de ceux qui ont l'apparence de la naturalité.

Deuxièmement et en conséquence, cette reprise suppose de concevoir à nouveaux frais la distinction entre l'homme et l'animal. Quoiqu'on ne puisse l'y réduire totalement, il faut noter que l'attribution d'une pensée aux bêtes trouve un intérêt théorique particulier en terrain empiriste : elle permet de dessiner en creux la spécificité du fonctionnement de l'esprit humain considéré du seul point de vue de la perception. Là où la théorie cartésienne de la perception ne situait ce qu'ils ont en commun que du côté du corps, la pensée étant le propre de l'homme, l'explication empiriste condillacienne déplace les termes de la distinction au sein des différentes opérations de l'esprit. Comme nous l'avons vu, la considération des liaisons passives entre perceptions effectuées par l'esprit permet de rendre compte des comportements communs aux animaux et aux hommes qui, chez Descartes, étaient expliqués de manière corporelle. Or, elle conduit par là même à poser autrement le

[258] Descartes, *Discours de la méthode,* Partie V, AT VI, p. 56.
[259] « Nous connaissons donc par notre expérience, que l'imagination lorsque même nous ne sommes pas maîtres d'en régler l'exercice, suffit pour expliquer des actions qui paraissent raisonnées, quoiqu'elles ne le soient pas : c'est pourquoi on a lieu de croire qu'il n'y a point d'autre opération dans les bêtes. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 4, §42, p. 20b.)
[260] *Ibid.*, § 43, p. 21a.

problème de la spécificité de la pensée humaine. Si les animaux comme les hommes ont une pensée, si leurs comportements et leurs facultés s'expliquent d'abord par les mêmes principes, comment expliquer ce qui fait passer l'homme de la passivité à l'activité ? La rationalité et la liberté humaines trouvaient leur raison, chez Descartes, dans la possession d'une âme dont l'action sur la glande pinéale expliquait donc les mouvements volontaires et la capacité à maîtriser son attention. Elles constituaient ainsi un domaine spirituel proprement humain hétérogène au domaine strictement corporel de la sensibilité animale. Il faut désormais expliquer le surgissement de la réflexion et de la volonté à partir des opérations de pensée passives qui les précèdent. Autrement dit, là où les facultés humaines trouvaient leur raison, chez Descartes, dans un principe spirituel qui leur appartenait en propre, il faut, chez Condillac, montrer comment à partir des liaisons passives appartenant également à l'animal, l'homme seul en vient à lier par lui-même ses idées.

Or, la reprise condillacienne de la théorie des traces cérébrales d'inspiration cartésienne ne s'arrête pas là et trouve notamment son lieu dans certains aspects de la théorie des signes arbitraires qui permet de penser ce passage de la passivité animale à l'activité humaine. Il faut en chercher les sources non plus chez Descartes lui-même mais dans la formulation qui en est proposée par les auteurs cartésiens qui en ont hérité après lui et, au premier chef, chez La Forge.

Réminiscence et maîtrise de l'attention : une reprise de la théorie laforgienne de la perception

Il nous faut tout d'abord noter l'importance de la lecture de l'éditeur du *Traité de l'homme* de Descartes pour l'abbé. En effet, la lecture de La Forge, non seulement à travers les remarques qui accompagnent la première édition du texte cartésien et qui en fournissent un commentaire, mais également à travers la reprise et le prolongement qu'il en propose dans son *Traité de l'esprit de l'homme*[261], a pu médiatiser sa réception de la théorie cartésienne elle-même. Bien plus, comme l'a montré A. Charrak, la formulation condillacienne de l'occasionnalisme, en tant qu'elle suppose de conserver son efficace à l'âme, semble trouver sa source chez La Forge[262]. Il n'est à cet égard pas étonnant d'en trouver également la marque dans la théorie de la liaison des idées elle-même. Cet héritage est selon nous double : il concerne le processus de la remémoration d'une part, et l'importance de l'usage des signes dans la maîtrise de l'attention d'autre part.

De la réminiscence

Il faut tout d'abord rappeler que l'explication du fonctionnement de la remémoration humaine suppose, chez l'abbé, de distinguer trois opérations : la réminiscence qui permet de reconnaître une perception passée, l'imagination qui consiste dans la réactualisation d'une perception passée du fait de sa liaison avec une perception présente, et enfin la mémoire par laquelle le signe d'une perception passée est rendu présent à l'esprit en lieu et place de cette dernière qui ne se présente dès lors pas elle-même. Comme nous l'avons vu, la théorie condillicienne des liaisons entre perceptions semble reposer sur une reprise, envisagée du seul point de vue perceptif, de la théorie des traces cérébrales cartésienne. Or, il nous semble

[261] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, s. d., reprint Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 1984. Toutes les références au *Traité de l'esprit de l'homme* de La Forge qui suivront seront citées dans cette édition, que nous abrègerons comme suit : *Traité de l'esprit de l'homme*, Wolfgang. L'orthographe sera systématiquement modernisée.

[262] A. Charrak a en effet montré que l'occasionnalisme condillacien, souvent rapproché de celui de Malebranche, doit en réalité trouver sa source chez La Forge en ce qu'il suppose de considérer l'âme comme cause de ses idées, thèse défendue par La Forge et critiquée par Malebranche (« Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014, p. 14).

que l'abbé tire également les leçons du prolongement qu'en a proposé La Forge dans son *Traité de l'esprit de l'homme* et, en particulier, dans la conception que ce dernier propose de la réminiscence.

En effet, dans le chapitre 19 du *Traité de l'esprit de l'homme*, La Forge distingue trois opérations permettant de rendre compte du ressouvenir : la mémoire corporelle, la réminiscence et la mémoire spirituelle[263]. L'explication de la mémoire corporelle repose sur une stricte reprise, quasiment mot pour mot, de celle de Descartes dans le *Traité de l'homme.* Elle consiste ainsi dans la facilité avec laquelle les pores du cerveau se rouvrent après le passage des esprits animaux et dans la reproduction conséquente d'une espèce corporelle[264] sur la glande du fait des vestiges laissés dans les fibres cérébrales[265]. Elle constitue, comme chez Descartes, la cause « de tous ces effets surprenants qu'on remarque dans les Bêtes, et qui obligent la plupart du monde à leur attribuer quelque pensée, et même d'une grande partie des actions que nous faisons sans dessein[266] ». C'est de même à travers le modèle de la toile tendue sur laquelle on imprimerait simultanément différents trous à l'aide d'aiguilles qu'il met en évidence la manière dont différentes traces se trouvent liées dans le cerveau par le cours des esprits[267], liaisons constituant les causes corporelles non seulement du ressouvenir, mais également de l'habitude[268].

Or, La Forge distingue cette mémoire strictement cérébrale de la réminiscence :

> « Lorsque quelque espèce retourne sur la glande, c'est toujours un effet de la Mémoire, quand ce retour ne dépend pas entièrement de l'objet ; mais ce n'en est pas toujours un de la Réminiscence ; car pour se ressouvenir, il ne suffit pas d'apercevoir simplement l'espèce qui retourne, si l'on ne connaît de plus ce retour, et que ce n'est pas la première fois qu'on a eu cette pensée. Ainsi la Réminiscence, ou le pouvoir que nous avons de nous ressouvenir, consiste dans la faculté que nous avons de rappeler les premières espèces sur la glande, et de nous apercevoir que ce n'est pas la première fois qu'elles nous ont donné la pensée qui est pour lors présente à notre Esprit[269]. »

[263] Sur la manière dont la distinction laforgienne entre trois types de mémoire résulte de différentes discussions entretenues par Descartes, en particulier avec Huygens et Arnauld, sur le statut de la mémoire et la question de savoir si l'âme pense toujours, voir : E. Scribano, « La Forge on Memory : From the *Treatise on Man* to the *Treatise on the Human Mind* », in *Descartes'* Treatise on Man *and his reception,* dir. D. Antoine-Mahut et S. Gaukroger, Springer Cham, 2016, p.139-154.
[264] La Forge, par souci d'éviter toute ambiguïté, abandonne le terme d'*idée* appliqué aux impressions des objets sur les sens au profit du terme d'*espèce corporelle* (*Traité de l'esprit de l'homme*, chap. 10, Wolfgang, p. 99). Sur cette clarification du mot *idée* et sur son importance dans la critique d'une matérialisation de l'âme, voir : D. Antoine-Mahut, « "Lutter contre son ombre" matérialiste. La Forge lecteur de Gassendi lecteur de Descartes », in *Matière et pensée. Hommage à Olivier Bloch*, éd. G. Artigas-Menant, P.-F. Moreau et S. Seguin, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 8 *sq*.
[265] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 332.
[266] *Ibid.*, p. 333.
[267] *Ibid.*, p. 334 *sq.*
[268] *Ibid.*, p. 338 *sq.*
[269] *Ibid.*, p. 340.

Lorsqu'il s'agit d'envisager la faculté de la remémoration chez l'homme, en tant que ce dernier est un esprit lié à un corps, la seule explication cérébrale ne peut suffire. Avant même de considérer une faculté de remémoration purement spirituelle, l'explication de la réminiscence requiert la prise en compte non seulement d'un mécanisme cérébral, mais également d'une activité proprement spirituelle. En effet, il apparaît que se ressouvenir ne consiste pas seulement à percevoir à nouveau mais implique également de reconnaître la perception comme ayant déjà été perçue. Or, si la mémoire corporelle ne renvoie qu'aux mécanismes par lesquels des espèces corporelles en viennent à se retracer sur la glande en l'absence des objets qui les ont d'abord produites et à produire ainsi dans l'esprit de l'homme les pensées qui leur sont naturellement liées, elle ne permet alors de rendre compte que de la survenue de ces perceptions dans l'esprit, mais pas de la dimension de reconnaissance essentielle au phénomène du ressouvenir. Si la théorie des traces permet ainsi d'expliquer qu'un parfum puisse me faire percevoir à nouveau le visage d'un proche auquel il est lié, elle ne permet en rien d'expliquer que je perçoive cette pensée comme ayant déjà eu lieu. De même, l'acte de réminiscence permet de rendre compte des cas de pure et simple reconnaissance. Il n'est en effet pas nécessaire qu'une perception soit un effet de la mémoire pour que nous reconnaissions l'avoir déjà eue : nous pouvons également saisir qu'une perception que nous avons actuellement a déjà eu lieu comme « lorsque nous nous ressouvenons d'avoir vu un Homme en le voyant une seconde fois[270] ». Aussi faut-il distinguer l'acte de simple remémoration de celui du ressouvenir, et la mémoire corporelle de la réminiscence.

Autrement dit, dans la réminiscence, comme « faculté par laquelle nous apercevons que nous avons autrefois eu la même Pensée[271] », l'aperception d'un objet absent doit être distinguée de celle du renouvellement d'une perception qu'elle soit actuelle ou un effet de la mémoire, celles-ci constituant dès lors deux actes distincts de l'esprit. Si, dans la perspective de La Forge, l'aperception de l'idée elle-même peut relever aussi bien de l'entendement, lorsqu'il s'agit de rappeler une chose purement intellectuelle, que de l'imagination, lorsque l'esprit se souvient d'une chose matérielle, celle de son renouvellement ne peut venir que de l'entendement et doit relever, plus précisément, d'une sorte de réflexion :

[270] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 343.
[271] *Ibid.,* chap. 8, p. 85. La réminiscence constitue ainsi, dans le chapitre 8, la quatrième manière d'apercevoir de l'esprit.

> « Et quand nous l'appliquons à des choses matérielles et imaginables, elle n'est différente de la faculté d'imaginer, qu'en ce qu'elle joint à l'opération de l'Imagination, par laquelle nous apercevons l'objet dont nous nous ressouvenons, un acte de l'Entendement, qui nous fait apercevoir que nous l'avions déjà auparavant imaginé ; car pour se ressouvenir de quoi que ce soit, il faut observer qu'on l'a déjà aperçu ; ce qui serait impossible, si la première fois qu'un objet s'est présenté à nos Sens, nous n'avions remarqué qu'il était nouveau, et que nous ne l'avions pas connu ni aperçu auparavant. Or il me semble que cela surpasse les forces de l'Imagination, qui peut bien à la vérité apercevoir une chose nouvelle, mais non pas l'observer comme telle ; d'autant que l'Idée et la notion de la nouveauté ne contient rien en soi de matériel ou d'étendu ; et partant ne peut pas avoir lieu entre les choses imaginables, non plus que les notions de l'ordre, du nombre, de la durée, et généralement de tous les attributs qui conviennent à tous les Êtres. C'est pourquoi lorsqu'une personne observe qu'il a déjà eu, ou qu'il n'a jamais eu une pensée qu'il a dans l'Esprit, et qu'il remarque quelque ordre entre ses Idées, on peut dire qu'il use en cela de réflexion, et d'une conception toute pure, sans le mélange d'aucune Imagination[272]. »

Il est intéressant de voir ici que le fonctionnement de la réminiscence suppose en réalité un double acte de l'esprit : il faut non seulement que la perception qui se renouvelle soit perçue comme telle au moment où elle réapparaît, mais également qu'elle ait d'abord été perçue comme nouvelle lorsqu'elle s'est présentée pour la première fois. Premièrement, l'idée de la nouveauté, comme celle ensuite de renouvellement, ne peut à cet égard venir de l'imagination. En effet, l'imagination ne consiste qu'à rappeler l'idée d'une chose corporelle déterminée du fait de la réimpression, volontaire ou non, d'une espèce corporelle sur la glande, qui est perçue par l'esprit comme n'appartenant pas à un objet actuellement présent aux sens. Dans cette mesure « nous ne saurions rien imaginer qui ne soit Corporel, particulier, et déterminé, et dont nous ne puissions nous représenter la grandeur, et la figure[273] ». Au contraire, les idées de nouveauté et de renouvellement ne nous représentent rien de corporel ni de déterminé, mais sont au contraire des idées générales pouvant s'appliquer à tous les êtres. Elles ne doivent constituer ainsi que des actes de l'entendement.

Deuxièmement et surtout, la saisie du renouvellement de la perception relève d'une sorte de comparaison qui ne peut être effectuée que par l'entendement. Notons que l'objet de l'imagination n'est lui-même perçu comme une image, et non comme une sensation actuelle des sens, qu'en tant que l'esprit ne l'attribue pas à un objet actuellement présent aux sens, du fait notamment de son manque de netteté et de vivacité par rapport aux perceptions des sens. Cette distinction est donc produite par l'entendement, et non par l'imagination, dans la mesure où elle repose précisément sur une réflexion par laquelle l'esprit fait retour sur ses

[272] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 341-342.
[273] *Ibid.,* chap. 18, p. 298.

pensées pour les comparer. Ainsi l'erreur des sens, par laquelle on prend une image pour une sensation actuelle, est-elle due à l'impossibilité pour l'esprit d'effectuer correctement cette comparaison. La force inhabituelle de l'espèce qui se retrace, l'absence de perception actuelle avec laquelle la comparer, ou encore l'absence de maîtrise par l'esprit des mouvements de la glande et donc de son attention et de ses opérations, peuvent rendre la comparaison impossible[274]. Il en va de même de l'identification du renouvellement d'une perception qui repose sur une sorte de comparaison effectuée par l'esprit seul, c'est-à-dire par l'entendement. Les conditions de cet acte de l'esprit sont rendues particulièrement manifestes lorsque La Forge s'intéresse aux raisons pour lesquelles il peut y avoir, dans certains cas, mémoire sans réminiscence :

> « Cela montre évidemment que toutes sortes de vestiges ne sont pas propres pour exciter un acte de Réminiscence, et que la Réminiscence n'accompagne pas toujours la reproduction des espèces ; il me semble qu'il n'y a que les vestiges qui proviennent d'une espèce assez forte et assez distincte pour obliger l'Âme à y être attentive, et à remarquer que c'est la première fois qu'elle se présente, qui puissent lui donner occasion de produire un acte de Réminiscence, lorsqu'il viendra à retracer cette espèce ; et même, quelque forte et distincte que soit cette espèce, les vestiges qu'elle laisse ne sont pas capables de cet effet, si lorsqu'elle s'est présentée la première fois, ou lorsqu'elle retourne la seconde, l'Âme n'est pas en état d'agir par l'entendement pur, soit à cause que son attention est occupée par quelque autre cause plus forte, ou parce qu'elle n'est pas maîtresse du mouvement de la glande (…) ainsi qu'il arrive ordinairement dans le sommeil, et qu'il est toujours arrivé pendant que nous avons été dans le ventre de notre Mère[275]. »

Il apparaît dans ce texte que la possibilité de la comparaison repose au fond sur la manière dont l'attention de l'esprit se trouve sollicitée. La Forge distingue en effet l'attention de la connaissance qu'il identifie à la simple aperception :

> « Ce n'est pas non plus dans l'attention que réside l'essence de la connaissance ; je confesse bien qu'elle sert infiniment à la rendre plus évidente et plus distincte : mais nous ne pouvons pas dire qu'elle y soit nécessaire, puisque l'expérience journalière nous fait observer en nous-mêmes que nous observons quantité de choses auxquelles nous ne sommes point attentifs. De plus, soit qu'on regarde cette attention comme une action de l'âme par laquelle elle s'attache à considérer un objet, puisque cet attachement présuppose qu'il est déjà présent intérieurement à l'Esprit, et qu'il ne peut pas être sans être aperçu, parce que c'est en cela que consiste la nature de la chose qui pense, ce ne saurait être dans cet attachement que réside notre connaissance[276]. »

[274] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 18, Wolfgang, p. 323 *sq.*
[275] *Ibid.,* chap. 19, p. 347-348.
[276] *Ibid.*, chap. 9, p. 92.

Il y a au contraire connaissance dès lors que l'esprit aperçoit quelque chose, quand bien même il ne la considère pas à part : selon La Forge, « nous ne saurions mieux définir nos connaissances qu'en disant que connaître est simplement apercevoir, ce qui est intérieurement représenté à notre Esprit[277] ». Ainsi, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, l'esprit est sans cesse sollicité par les perceptions qui sont liées aux espèces dépeintes sur la glande au gré des mouvements de cette dernière. Ce vers quoi se dirige son attention est donc déterminé, d'une part, par le cours des esprits venant des sens et qui meut la glande et, d'autre part, par la volonté de l'esprit qui peut à son tour, comme chez Descartes, diriger ses mouvements (il y a dès lors maîtrise de l'attention[278]).

Dans cette perspective, premièrement, pour que l'esprit saisisse que la perception est un renouvellement, et qu'il y ait donc réminiscence, il faut, en amont, qu'elle ait suffisamment happé son attention pour être identifiée par l'esprit comme nouvelle la première fois qu'elle a été perçue. L'âme n'est ainsi pas attentive selon La Forge lorsque « les esprits animaux vont presque avec une égale facilité partout ; c'est pourquoi l'Âme n'a rien qui lui puisse faire prendre garde qu'un objet est nouveau[279]. » Les perceptions dans l'âme étant strictement corrélées aux espèces corporelles tracées sur la glande, leur force et leur distinction dépendent strictement de celles de ces dernières. Si toutes affectent la glande de la même manière, les perceptions dans l'esprit seront réciproquement d'une égale vivacité et distinction. Or, si la perception produite dans l'âme est en elle-même trop faible et, surtout, si elle se trouve mêlée à une quantité importante de perceptions d'une égale vivacité, alors l'attention de l'esprit ne se portera pas sur l'une d'elle plus particulièrement de telle sorte qu'il ne pourra pas la considérer comme nouvelle. Autrement dit, pour que la réflexion par laquelle l'esprit saisit une perception comme nouvelle ait lieu, il faut qu'il puisse la considérer en quelque façon à part des autres perceptions susceptibles de l'affecter simultanément.

Deuxièmement, la réminiscence ne peut avoir lieu si l'esprit n'a pas la maîtrise des mouvements de la glande, c'est-à-dire de son attention, en tant que celle-ci est requise pour que la réflexion permettant d'identifier la nouveauté ou le renouvellement de la perception soit effectuée. Cette réflexion est certes purement spirituelle et ne relève donc que de l'entendement. Néanmoins, la mise en œuvre effective d'actes purement intellectuels dépend

[277] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, chap. 9, Wolfgang, p. 96.
[278] « Enfin, la dernière chose que vous devez remarquer est que l'Âme n'est maîtresse de son attention et de ses pensées, que lorsque le mouvement de la glande est soumis à sa volonté, ce qui n'arrive pas toujours (…). » (*Ibid.*, chap. 16, p. 267.)
[279] *Ibid.*, chap. 19, p. 349.

de la maîtrise par l'esprit du mouvement de la glande. En effet, dans la mesure où les différents mouvements de cette dernière ne cessent de produire en l'esprit des perceptions, il faut que ce dernier puisse en suspendre l'activité et en déterminer le cours pour qu'il puisse se tourner vers des idées purement spirituelles. Or, cette maîtrise n'a pas toujours lieu. Elle est ainsi purement et simplement suspendue lorsque nous dormons de telle sorte qu'aucune réflexion ne peut avoir lieu : « Bien que les Idées de la veille retournent souvent dans nos songes, ce serait pourtant parler fort improprement, que de dire que nous nous en ressouvenons ; car si nous étions capables de cette réflexion nous ne dormirions pas[280]. » Même lorsque nous veillons, la réflexion peut être amoindrie, voire rendue impossible, lorsque les sollicitations extérieures se font trop fortes et trop nombreuses. Les agitations de la glande sont alors telles que l'esprit en perd la maîtrise. Cela permet ainsi à La Forge d'expliquer que nous ayons des difficultés à réfléchir lorsque nous sommes par exemple en prise à de fortes douleurs ou encore que nous nous trouvons dans un environnement très bruyant.

Deux remarques sont à faire sur cette théorie laforgienne de la réminiscence. Premièrement, il est intéressant de voir ici que la distinction entre la simple remémoration et le véritable ressouvenir, impliquant non pas seulement le retour d'une perception mais également la saisie qu'elle n'est qu'un retour, est requise par la considération de l'assise matérielle du processus de remémoration. La facilité avec laquelle l'espèce se retrace sur la glande, qu'il s'agisse d'une perception actuelle se renouvelant ou bien d'un effet de la mémoire, donne certes « occasion à l'Âme de réfléchir sur ses pensées[281] ». Néanmoins, l'acte de réminiscence et l'aperception de la nouveauté et du renouvellement sur laquelle elle repose ne peuvent en eux-mêmes relever d'un mécanisme corporel. Si la mémoire repose en effet sur des traces et des liaisons entre traces qui trouvent leur siège dans le cerveau, et si les espèces corporelles qui se retracent en conséquence sur la glande ne sont jamais liées dans l'âme qu'à une perception déterminée, alors on ne voit en effet pas comment un tel processus pourrait expliquer l'aperception de leur retour lui-même qui ne trouve, quant à elle, aucun pendant matériel dans les espèces corporelles. Autrement dit, la conception toute matérielle de la mémoire ne permet pas d'expliquer qu'on reconnaisse la perception qui se retrace. Il faut donc supposer que cette reconnaissance relève d'une faculté non seulement

[280] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 347.
[281] *Ibid*., p. 343.

distincte mais également purement intellectuelle. Elle consiste dans une réflexion de l'esprit sur ses perceptions.

Deuxièmement, la prise en vue des cas dans lesquels il y a remémoration sans réminiscence permet à La Forge de mettre en exergue l'importance du rôle de l'attention. En effet, l'identification entre la connaissance et l'aperception exclut de considérer qu'il y ait quelque chose comme des perceptions inconscientes. Si nous ne nous souvenons pas d'avoir déjà eu certaines perceptions, cela ne peut en conséquence signifier qu'elles seraient demeurées inconscientes[282]. La Forge envisage évidemment des causes physiques pour expliquer ce phénomène d'oubli, considérant notamment, en particulier à travers l'exemple cartésien des souvenirs des perceptions du bébé dans le ventre de sa mère, que certaines traces cérébrales aient pu s'imprimer trop faiblement dans les fibres du cerveau ou tout simplement s'effacer[283]. Il est cependant intéressant qu'il envisage également une explication relevant de la seule considération de l'attention. Si nous ne reconnaissons pas certaines perceptions que nous avons pourtant déjà eues, c'est qu'au moment de leur première survenue ou de leur renouvellement, elles n'ont pu être considérées à part par l'attention et n'ont donc pu être identifiées comme nouvelles ou renouvelées, soit qu'elles aient été trop mêlées à d'autres perceptions, soit que l'esprit ne maîtrise alors pas les mouvements de la glande. Et en effet la réflexion, et donc la comparaison, qui sont requises par la réminiscence suppose que l'esprit soit maître de son attention et non pas simplement soumis au flux des impressions qui lui viennent des sens. Le souvenir requiert donc, en amont comme en aval, que nous puissions porter notre attention sur la perception dont il est question et y réfléchir[284].

Or, il nous semble à cet égard que la théorie condillacienne de la réminiscence dans l'*Essai* hérite du texte de La Forge dont elle fournit, une fois encore, une ré-interprétation empiriste dont les reprises comme les déplacements nous semblent centraux.

---

[282] « Qui est celui qui pourrait rapporter, s'il était pris au pied levé, je ne dis pas de toutes les pensées qu'il a eues depuis trente ans, mais même celles qui lui sont venues depuis une heure ? Et néanmoins nous ne doutons pas que nous n'ayons eu plusieurs pensées pendant ce temps-là, quoi que nous n'en ayons pas gardé le souvenir. » (La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 346.)

[283] *Ibid.*, p. 348 *sq.*

[284] Nous rejoignons ainsi l'analyse de L. Simonetta qui montre, contrairement à la lecture proposée par U. Thiel (*The Early modern subject : self-consciousness and Personnal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, 2011, p. 52), qu'il n'y a pas de « réflexivité immanente à la pensée » pour La Forge, ce dernier distinguant la conscience de la réflexion (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle,* I, chap. 1, 2), a), Paris, Honoré Champion, 2018, p. 47).

Tout d'abord, la réminiscence permet d'expliquer, chez Condillac comme chez La Forge avant lui, que nous soyons capables de percevoir une perception comme ayant déjà eu lieu : il ne suffit pas, pour l'un et pour l'autre, qu'une perception soit perçue pour la deuxième fois pour qu'elle soit saisie par l'esprit comme telle. Cette théorie de la réminiscence constitue ainsi l'une des conséquences de la thèse selon laquelle il n'y a pas de perception sans conscience, qui est partagée par les deux auteurs[285]. Elle participe en effet à rendre raison du fait que, là où l'esprit ne semble pas reconnaître certaines perceptions, d'autres semblent au contraire faire écho à des perceptions passées. Si Condillac rejette évidemment l'explication de ce phénomène par des causes matérielles et, plus précisément cérébrales[286], en tant qu'elle tombe hors du champ de son entreprise, il semble néanmoins retrouver certains aspects de la conception laforgienne du rôle de l'attention.

Comme nous l'avons vu, la considération du rôle de l'attention comporte en quelque sorte deux volets chez La Forge : pour que l'esprit perçoive la nouveauté ou le renouvellement d'une perception il faut, premièrement, qu'il y prête son attention au sens où il la considère plus particulièrement et, deuxièmement, qu'il ait une maîtrise suffisante de celle-ci pour que puisse s'effectuer l'acte intellectuel de perception de sa nouveauté et, ensuite, de son renouvellement. D'un côté Condillac hérite du premier volet du rôle de l'attention : pour reconnaître une perception, il faut lui avoir prêté attention auparavant. D'un autre côté, aucune réflexion, et donc aucune maîtrise de l'attention, ne sont requises, dans sa perspective, pour permettre la réminiscence, c'est-à-dire pour reconnaître une perception passée qui se retrace.

En effet, concernant le premier volet du rôle de l'attention, Condillac semble une fois encore tirer les conclusions de la théorie laforgienne du seul point de vue de ce qui apparaît à l'esprit, abstraction faite de l'explication cérébrale qui la sous-tend chez l'éditeur du *Traité de l'homme.* Comme nous l'avons vu, si toutes les espèces corporelles qui se dépeignent sur la glande doivent donner lieu, dans la perspective laforgienne, à une perception dans l'esprit, « il n'y a que les vestiges qui proviennent d'une espèce assez forte et assez distincte pour obliger l'Âme à y être attentive[287] ». Les différences de force et de distinction des espèces doivent se traduire, du point de vue de la seule perception de l'esprit par des différences de

[285] « Il n'y en a donc point [de perception] dont l'âme ne prenne connaissance. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme, on peut lui conserver celui de perception. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 1, §13, OPC I, p. 13b.)
[286] *Ibid.*, §7 et 8, p. 12a-b.
[287] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 347.

vivacité entre les idées perçues. L'attention ne qualifie ainsi d'abord que la plus grande force d'une perception parmi toutes celles qui affectent l'esprit. Réciproquement, lorsque les espèces sont reçues avec une égale force, elles donnent lieu dans l'esprit à des perceptions également vives de telle sorte que l'esprit ne se porte particulièrement sur aucune et ne peut donc en percevoir ni la nouveauté ni le renouvellement. Aussi l'attention, considérée chez Condillac du seul point de vue de l'esprit, consiste-t-elle de même dans une conscience plus vive de certaines perceptions :

> « Quoi qu'il en soit, cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention*. Ainsi être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens (…)[288]. »

C'est ainsi l'attention qui sanctionne la possibilité du souvenir. Si nous prenons connaissance de toutes les perceptions qui adviennent dans notre esprit, c'est l'attention que nous avons porté à certaines qui explique que nous nous souvenions de les avoir perçues, là où les autres retombent dans l'oubli et sont, pour nous, comme si nous ne les avions jamais eues. En conséquence, une situation dans laquelle toutes les perceptions nous frappent avec une égale force, et qui ne donne donc pas lieu à l'exercice de l'attention, constitue une sorte de léthargie ne nous laissant aucun souvenir :

> « Si, agissant sur les sens avec des forces presque égales, ils [les objets qui m'environnent] produisent en moi des perceptions toutes à peu près dans un pareil degré de vivacité ; et si mon âme se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une perception que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi. Il me semblera que mon âme a été pendant tout ce temps dans une espèce d'assoupissement où elle n'était occupée d'aucune pensée[289]. »

Néanmoins, là où l'explication du processus de ressouvenir supposait, chez La Forge, non seulement la considération des traces cérébrales, mais également l'intervention d'une réflexion de l'esprit, elle repose, chez Condillac, sur l'attention seule et une attention dont nous ne sommes pas maître. En effet, comme nous l'avons vu, dans la perspective laforgienne, il ne suffit pas qu'une perception donne lieu à une conscience plus vive que les autres pour qu'elle soit perçue comme nouvelle. Si une attention de l'esprit sur la perception est requise, ce n'est qu'en tant qu'elle donne occasion à l'âme de réfléchir sur cette dernière

[288] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 1, §5, OPC I, p. 11a-12b.
[289] *Ibid.*, §12, p. 13b.

et de l'apercevoir ainsi comme nouvelle puis renouvelée. Ainsi les opérations requises pour permettre la réminiscence supposent-elles également une maîtrise par l'esprit de son attention. Comme nous l'avons vu, la supposition d'une telle réflexion était notamment requise par l'explication matérielle de la mémoire : la manière dont une espèce se retrace sur la glande permet d'expliquer qu'on la perçoive à nouveau mais pas qu'on la reconnaisse. Il faut se rendre attentif au fait que la perspective psychophysique qui est celle de La Forge à la suite de Descartes, va dans cette perspective de paire avec une séparation stricte entre d'un côté le matériau de la sensation, qui relève des lois de l'union de l'âme et du corps et qui trouve sa raison dernière dans le mécanisme cérébral, et les opérations conscientes qui s'y appliquent de l'autre, qui n'appartiennent quant à elles qu'à l'âme[290]. Comme nous l'avons vu, et comme l'explicite Descartes lui-même dans le *Discours de la méthode*[291]*,* la fiction du *Traité de l'homme* doit rendre compte des opérations qui peuvent être expliquées par le seul mécanisme corporel et permettre ainsi précisément de faire le partage entre ce qui relève de ce seul mécanisme et ce qui suppose l'activité d'une âme. De ce point de vue, ce qu'il y a de sensible dans l'âme doit trouver sa cause dans le corps, y compris les perceptions relevant de l'imagination et de la mémoire. Réciproquement, rien ne peut s'y trouver qui ne puisse trouver sa raison dans le mécanisme cérébral et tout ce dont l'âme a conscience qui ne peut y trouver sa raison doit être considéré comme constituant une opération de l'âme indépendante de la sensation. C'est là précisément le fond de l'argument de La Forge : dès lors que la reconnaissance d'une perception comme nouvelle ne peut s'expliquer par le mécanisme cérébral, il faut considérer qu'elle relève d'une opération indépendante de la sensation elle-même et qui s'applique donc à ce matériau sensible par réflexion.

Or, en tant que l'analyse condillacienne considère les liaisons entre perceptions non plus comme des liaisons matérielles entre traces cérébrales, mais comme des liaisons entre perceptions produites par l'attention, elle permet de rendre compte du fonctionnement de la réminiscence sans qu'aucune réflexion ne soit requise. Comme nous l'avons suggéré, il ne s'agit pas tant pour l'abbé de nier que la liaison entre perceptions permise par l'attention, rendant la réminiscence possible, doive *in fine* trouver son fondement dans la nature de l'âme

[290] Nous reprenons ici la perspective d'A. Charrak qui montre, dans *Empirisme et métaphysique*, que « la solidarité entre le matériau et les opérations constitue un principe efficace pour lire le texte de 1746 et pour en saisir la profonde cohérence (jusque dans l'analyse relativement concrète des diverses formes d'expression) ; pour éclairer les choix précises engagés par la théorie de la connaissance exposée dans l'*Essai* ; pour comprendre les ressorts des critiques de Descartes, de Leibniz ou de Malebranche. » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Introduction, Paris, Vrin, 2003, p. 10.)

[291] Descartes, *Discours de la méthode,* Partie V, AT VI, p. 55-56.

et du corps. Il affirme au contraire qu'elle doit y trouver sa raison : « La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. Dans les chapitres suivants, les effets de cette liaison se développeront de plus en plus ; mais si l'on me demande comment elle peut elle-même être formée par l'attention, je réponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'âme et du corps[292]. » L'explication de la formation elle-même des liaisons par l'attention tombe ainsi, dans sa dimension corporelle, hors du champ de l'investigation empiriste[293]. Cependant, on peut bel et bien constater que de telles liaisons sont perçues et analyser non seulement la manière dont elles apparaissent, à savoir par l'attention, mais aussi leurs effets dans la conscience. Condillac opère ici un changement de focalisation de l'analyse conduisant à des déplacements théoriques fondamentaux : dès lors que l'on ne se rend attentif qu'à ce qui apparaît à l'esprit, il apparaît que, quelle que soit la cause physique de la sensation, les manifestations variées et successives de cette dernière dans la conscience ont des effets sur les différentes modalités de la conscience elle-même. Quoique ces sensations aient une cause corporelle, l'analyse des effets de la conscience ou de la perception en laquelle elles consistent dans l'âme suffit à rendre compte des opérations qui étaient attribuées, par Descartes et La Forge, à des facultés indépendantes de la sensation. Dans cette perspective, la supposition d'une réflexion indépendante de la sensation devient inutile puisque la reconnaissance de la répétition d'une perception qu'elle visait à expliquer peut être expliquée par la seule analyse des différents effets de la conscience sensible. Ainsi l'analyse condillacienne, en tant qu'elle se porte sur ce qui apparaît simplement à l'esprit pour analyser les effets successifs de la perception sensible, conduit-elle, comme l'a montré A. Charrak, à « une thèse radicale sur la solidarité entre le matériau de nos connaissances et les opérations qui s'y appliquent[294] ». Abstraction faite du processus physique qu'on peut certes supposer sous-tendre l'opération de la réminiscence, celle-ci n'apparaît, du seul point de vue de l'esprit, que comme un effet de l'attention entendue comme une conscience plus vive de certaines perceptions :

> « Le progrès des opérations dont je viens de donner l'analyse et d'expliquer la génération, est sensible. D'abord il n'y a dans l'âme qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets : de là naissent dans leur ordre les trois autres opérations. Cette impression, considérée comme avertissant

[292] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 1, p. §15, OPC I, p. 14a.
[293] C'est néanmoins à juste titre qu'A. Frigo met l'analyse de la réminiscence proposée dans l'*Essai* en lien avec l'explication hypothétique du fonctionnement psychophysique de la mémoire dans la *Logique.* Voir : « Le même *nous*. Identité et réminiscence chez Condillac, in *Les Études Philosophiques*, 142 (3), 2022 p. 140.
[294] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 10.

> l'âme de sa présence, est ce que j'appelle conscience. Si la connaissance qu'on en prend est telle qu'elle paraisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin, quand elle se fait connaître comme ayant déjà affecté l'âme, c'est réminiscence. La conscience dit en quelque sorte à l'âme, *voilà une perception* : l'attention, *voilà une perception qui est la seule que vous ayez* : la réminiscence, *voilà une perception que vous avez déjà eue*[295]. »

Du point de vue du seul *way of ideas*, l'attention, comme opération, n'est rien d'autre qu'une sensation qui se présente à l'esprit avec une vivacité plus grande que les autres, c'est-à-dire un certain type de matériau sensible. Or, il apparaît que ces sensations, en tant qu'elles sont vives, se lient avec le sentiment de notre être et, par l'effet de cette liaison subsistent dans l'esprit. En conséquence, du point de vue de l'opération, « le premier effet de l'attention, l'expérience nous l'apprend ; c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées[296] ». Et, si l'attention fait subsister ces perceptions dans l'esprit, c'est en tant qu'elle les lie avec le sentiment de notre être :

> « Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De là il arrive que non seulement la conscience nous donne connaissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous*.[297] »

Envisagée du seul point de vue de ce qui apparaît à l'esprit, cette liaison entre les impressions qui sollicitent notre attention et le sentiment de notre être doit être considérée comme inhérente à l'attention elle-même[298], quoi qu'on puisse la considérer comme un effet en tant que l'analyse se porte sur ce que rend ensuite possible cette opération. En effet, comme le montre L. Guerpillon dans sa thèse de doctorat, si « les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport à notre tempérament, nos passions et notre état[299] », alors « le degré de conscience n'est pas autre chose que l'intensité de la liaison entre moi et la perception que je rapporte à moi, car c'est la perception de ce lien qui dirige notre attention (…). Tout ce à quoi je porte attention, c'est-à-dire tout ce dont je prends

[295] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 1, §16, OPC I, p. 14b. Nous soulignons.
[296] *Ibid.,* chap. 2, §17, p. 14b
[297] *Ibid.,* chap. 1, §15, p. 14a.
[298] A. Charrak met cela en évidence lorsqu'il établit une équivalence entre ces deux plans : « "Lorsque les objets attirent notre attention", c'est-à-dire lorsque nous apercevons la connexion de l'impression qui nous les signale avec notre être. » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 54.)
[299] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 1, §14, OPC I, p. 13b.

fortement conscience, je m'y rapporte comme à quelque chose qui *me concerne*, qui *m'intéresse*[300] ». Ainsi la chaîne de nos idées se nouera-t-elle, pour Condillac, autour de nos besoins qui, tenant tous les uns aux autres, constituent « une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances[301] ». Or, cette connexion intime entre les impressions vives qui sollicitent notre attention et le sentiment de notre être explique que, dans la suite des perceptions variées qui se succèdent, nous saisissions du même, de la répétition. Puisque la possibilité de se rapporter à une perception passée tient à la liaison qui existe entre nos différentes perceptions qui forment dès lors une chaîne, retenir une perception, ce n'est rien d'autre que la lier par quelque endroit à la chaîne de nos idées.

Dans cette perspective, aucune réflexion, et donc aucune maîtrise de l'attention, ne sont requises ni en amont ni en aval de l'opération de la réminiscence. Il suffit en effet qu'elle soit retenue, c'est-à-dire liée par quelque endroit à d'autres perceptions pour que, quand elle se présente à nouveau, l'esprit s'y rapporte. On peut supposer ici que leur ressemblance suffit pour que la seconde perception fonctionne en quelque sorte comme un signe, c'est-à-dire pour qu'à sa présence l'esprit se rapporte en quelque façon à la première perception passée et perçoive ainsi une réitération. De même qu'en amont il suffit que la perception, lorsqu'elle apparaît pour la première fois, soit suffisamment vive pour solliciter l'attention et se lier au reste de nos perceptions, de même il suffit, en aval, que sa réitération soit elle-même suffisamment vive pour se lier au reste de nos perceptions et, ainsi, aux perceptions passées qui lui sont identiques. Il est autrement dit possible de rendre compte de la réminiscence, en tant qu'elle consiste à reconnaître une perception comme se répétant, comme un simple effet de la liaison qui se constitue passivement « entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être[302] ».

Ainsi Condillac retrouve-t-il d'un côté certains aspects fondamentaux de la notion laforgienne de la réminiscence dans le contexte d'une théorie de la perception identifiant perception et conscience. Rendre compte de la manière dont l'esprit est spécifiquement capable de reconnaître des perceptions qui se répètent participe ainsi à expliquer le fait que, quoiqu'il ait conscience de tout ce qu'il perçoit, certaines perceptions retombent immédiatement dans l'oubli, là où il en reconnaît d'autres lorsqu'elles reviennent. Aussi la

[300] L. Guerpillon, *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* partie II, chap. 1, III, p. 204*,* Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019.
[301] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 3, §29, OPC I, p. 17b.
[302] *Ibid.*, chap. 1, §15, OPC I, p. 14a.

réminiscence s'articule-t-elle, chez l'un et chez l'autre, à la possibilité de l'attention. Néanmoins, d'un autre côté, Condillac en produit une lecture empiriste qui en déplace radicalement les enjeux. Il apparaît en effet que la mise entre parenthèse de la question des causes corporelles de la perception au profit du *way of ideas*, permet de rendre compte de la réminiscence comme un simple effet de la liaison entre perceptions produites passivement par l'attention, sans qu'aucune réflexion ne s'applique de surcroît au matériau de la sensation. Il apparaît dès lors que, pour Condillac, si une attention à la perception est requise pour qu'ait lieu la réminiscence, aucune maîtrise de l'attention n'est nécessaire.

Usage des signes et maîtrise de l'attention

Comme nous l'avons déjà suggéré, une telle perspective suppose de poser le problème de la spécificité du fonctionnement de l'esprit humain : comment expliquer le surgissement des capacités actives de la réflexion et de la volonté à partir des opérations passives qui les précèdent ? La Forge rejetait ainsi précisément la thèse selon laquelle l'enchaînement entre les idées puisse expliquer la production de telle ou telle idée dans l'esprit[303] au motif qu'on ne pourrait alors rendre compte de la capacité, que l'on peut observer, d'appliquer notre esprit volontairement à des perceptions :

> « Je réponds en troisième lieu, que nos premières pensées ne nous obligent pas nécessairement à former les Idées des secondes, et nous sentons bien que c'est librement que nous y appliquons notre Esprit ; ce qui ne serait pas, s'il n'avait en lui qu'une faculté passive d'apercevoir, et qu'il n'eut pas aussi une puissance active de produire les Idées, pour le moins celles des choses auxquelles il s'applique volontairement, et qui ne sont point au-dessus de ses forces. Nous ne devons donc point douter qu'il ne se trouve dans l'Esprit une puissance active qui produit et forme les idées dont il s'aperçoit volontairement, et nous devons être certains que cette puissance est la Volonté (…) [304]. »

Il semble autrement dit impossible qu'une puissance active d'application de l'esprit puisse surgir d'une faculté passive de perception. C'est précisément ce qui justifie, chez

[303] « Mais, dira quelqu'un, il est impossible que ce soit la Volonté qui forme les Idées des choses auxquelles nous voulons penser ; (…) et il semble qu'il serait bien plus raisonnable de soutenir que ce sont les premières Idées qui sont les causes des secondes qui les suivent, que non pas notre Volonté, parce que nous voyons qu'elles s'entre-suivent les unes les autres, comme si elles étaient enchaînées, et qu'elles se poussent, pour ainsi dire, comme les flots de la Mer. » (La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 10, Wolfgang, p. 136.)
[304] *Ibid.*, p. 137.

La Forge, la distinction entre l'entendement et la volonté : « Ces deux facultés, quoiqu'elles semblent différentes, quand on les oppose l'une à l'autre, ne sont pourtant rien qu'un même Esprit considéré diversement, selon qu'il pâtit ou qu'il agit, c'est-à-dire, qu'il aperçoit ou qu'il veut[305]. » Il faut expliquer à l'inverse, en terrain empiriste, comment la réflexion, comme capacité active à diriger nos pensées, peut surgir à partir de la passivité qui caractérise la simple aperception. Un tel surgissement suppose ainsi de rendre compte d'une conquête par l'esprit de la maîtrise de son attention. Or, il nous semble que l'abbé hérite de la manière dont La Forge rend compte de la possibilité elle-même d'une maîtrise de l'attention.

En effet, si La Forge considère certaines facultés, et notamment la réflexion, comme des facultés strictement spirituelles, relevant de l'âme seule, indépendamment de son union avec le corps et donc de la sensation, il n'en demeure pas moins attentif aux conditions dans lesquelles de telles facultés peuvent effectivement s'exercer en tant que l'âme est unie au corps. Si c'est bien l'âme seule qui réfléchit, il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où elle est unie à un corps dont elle reçoit des sollicitations sensibles permanentes, la possibilité de la réflexion est arrimée à une maîtrise par l'âme de son attention. Il ne suffit autrement dit pas, dans le contexte de l'union de l'âme et du corps, que l'esprit ait une capacité de penser indépendante des sens par laquelle il perçoit des idées purement spirituelles. Il faut également expliquer selon quelles modalités la volonté peut diriger les mouvements de la glande pinéale pour que le flux des perceptions qui en vient soit suffisamment maîtrisé, voire suspendu, afin que l'esprit soit ainsi capable de mettre en œuvre les opérations propres à l'entendement.

Il faut à cet égard se rendre attentif à la manière dont La Forge, lorsqu'il caractérise l'opération purement spirituelle de l'entendement, adopte un double point. Il s'attache en effet à considérer d'un côté la façon d'agir qui lui est propre et, d'un autre côté, la manière dont elle peut effectivement être mise en œuvre du fait de l'union avec le corps. Or, il apparaît qu'une telle mise œuvre suppose un certain usage des signes que nous lions volontairement à nos idées. Ainsi en va-t-il lorsque La Forge envisage la distinction entre l'entendement et l'imagination dans le chapitre 18 qui est consacré à l'imagination. D'un côté en effet, il s'agit de nous faire connaître « la façon d'agir de l'entendement, et […] la grande différence qu'il y a entre sa façon d'agir et celle de l'imagination [306] ». Ces deux facultés se distinguent en effet aussi bien par leur objet que par la manière dont elles s'y

[305] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, chap. 11, Wolfgangp. 170.
[306] *Ibid.,* chap. 18, Wolfgang, p. 297.

appliquent. L'objet de l'imagination est une perception de nature sensible lui figurant un objet matériel. Lorsque nous imaginons un triangle, « nous ne concevons pas simplement que c'est une figure à trois côtés, mais encore nous nous en figurons les trois angles, les trois côtés, et l'espace qu'ils renferment[307] ». Ainsi, lorsque nous imaginons, l'esprit « se tourne vers le corps, comme pour y contempler la peinture et l'image de son objet[308] », en ce sens que ces perceptions de l'imagination sont occasionnées par des états du corps et, plus précisément, par la circulation des esprits animaux dans le cerveau et par les divers mouvements de la glande. À l'inverse, l'objet de l'entendement est une notion purement spirituelle qui n'implique rien de sensible de telle sorte que l'acte de concevoir lui-même n'implique pas que l'esprit s'intéresse pour ainsi dire à ce qui lui vient du corps, mais seulement à ce qu'il trouve en lui-même[309]. La Forge reprend à cet égard l'exemple cartésien du chiliogone : quoique nous ne soyons pas capables d'imaginer un chiliogone de manière distincte, nous pouvons concevoir une telle figure aussi clairement et distinctement qu'un triangle, de telle sorte qu'il faut conclure que l'idée que nous en avons ne dépend de rien de sensible mais est une pure conception de l'entendement. Or, d'un autre côté, dans la mesure où l'esprit est uni à un corps, il faut envisager la nature du lien qui existe entre les espèces corporelles qui se tracent sur glande et les idées qui sont excitées à leur occasion dans l'esprit lorsque l'entendement et l'imagination se trouvent mises en œuvre. Il s'agit ainsi de montrer que « la différence qui se trouve dans la manière dont les perceptions de l'une et de l'autre de ces facultés sont excitées en l'Esprit n'est pas si considérable[310] » :

> « Car elle consiste seulement en ce que l'union qui est entre les Idées des choses purement sensibles et imaginables et les espèces que ces choses tracent sur la glande, ne dépend point de notre volonté, mais vient immédiatement de la nature. Et au contraire, la liaison qui se rencontre entre les espèces qui sont excitées sur la glande, et les pensées ou les Idées des choses qui sont du ressort de l'entendement, est un effet de notre volonté, qui les a attachées à certaines paroles, ou autres signes Corporels, ou du moins a consenti à la volonté de ceux qui les y avaient auparavant attachées, et ne vient point du tout de la nature. Mais hors cela, toutes les mêmes causes qui peuvent nous obliger à penser à des Corps, peuvent aussi réveiller en nous la pensée des choses intelligibles ; car tout ainsi que nous avons l'Idée d'un cheval présente à notre Esprit, au même moment que l'espèce à laquelle cette Idée est jointe est excitée dans l'imagination, quelle que soit la cause qui l'y excite, soit que ce

[307] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, chap. 18, Wolfgang, p. 296.
[308] *Ibid.*, p. 295.
[309] « Mais dans les actes de l'entendement, l'Esprit se retire en quelque façon en lui-même, ou s'il s'applique à quelque chose, c'est seulement à considérer la notion de son objet, laquelle il a en lui […] quand nous apercevons quelque opération de notre Esprit, nous concevons simplement que notre Volonté se détermine, ou que notre Âme est une chose qui a la puissance d'apercevoir et de vouloir ; et notre Esprit ne se figure rien en cela, mais il se tourne simplement vers la notion qu'il a en lui, et non pas vers l'objet même ou vers sa peinture. » (*Ibid.*, p. 296.)
[310] *Ibid.*, p. 297.

> soient les sens, ou la mémoire, ou les esprit animaux, ou bien la force de l'Âme ; de même depuis que notre volonté a uni l'Idée d'une chose Spirituelle à une espèce Corporelle, par exemple, celle d'un Être tout parfait à l'espèce Corporelle de ce mot-là Dieu, son espèce en excite nécessairement l'Idée ; Et toutes les causes qui peuvent reproduire cette espèce ont aussi le pouvoir de réveiller l'Idée que nous y avons jointe, quand on s'y est une fois habitué. Or c'est justement dans ces mêmes choses que se trouve la faculté que nous avons d'imaginer, c'est-à-dire, qu'elles ont aussi pouvoir de nous faire concevoir les images des objets et d'en reproduire les espèces[311]. »

À un premier niveau, ce texte semble situer La Forge dans la continuité directe de la théorie cartésienne. L'union qui existe entre une idée et l'espèce corporelle qui l'a suscitée dans l'esprit peut être soit naturelle soit volontaire. L'aperception de l'idée sensible du triangle, ou encore de la couleur rouge lorsque nous les imaginons suppose en effet que les espèces corporelles auxquelles ces idées sont liées naturellement se retracent sur la glande. Cette union entre une idée sensible et une certaine espèce corporelle est dite naturelle en ce qu'elle relève des lois de l'union de l'âme et du corps telles qu'elles ont été instituées par Dieu de sorte qu'à chaque forme particulière du cours des esprits animaux corresponde une seule pensée en l'âme, celle qui est la plus propice à la conservation de soi[312]. À l'inverse, les idées purement spirituelles conçues par l'entendement, telle que l'idée de Dieu, sont suscitées dans l'esprit par certaines espèces corporelles auxquelles elles sont liées volontairement : il s'agit des signes du langage. La liaison entre un signe corporel et une idée purement spirituelle relève en effet, comme chez Descartes, de « l'union des pensées que l'habitude ou la volonté de l'Âme a jointes dans quelques Hommes à certains mouvements particuliers[313] ». Le mot Dieu est en lui-même une perception sensible occasionnée par un certain mouvement des esprits animaux dans le cerveau, perception et donc mouvement que nous avons lié volontairement et par habitude à l'idée toute spirituelle de l'être tout parfait, de telle sorte que « son espèce en excite nécessairement l'Idée[314] ». Quoique l'idée de Dieu, en tant qu'elle est purement spirituelle, ne soit liée naturellement à aucune espèce corporelle dans le cerveau, la liaison que l'homme institue volontairement

[311] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 18, Wolfgang, p. 297.
[312] Cette correspondance terme à terme entre un certain mouvement des esprits animaux et une pensée déterminée, qui constitue une reprise de la notion d'institution de la nature cartésienne, est exprimée par La Forge dans les deux premiers articles de l'union de l'âme et du corps : ils énoncent respectivement que « chaque mouvement des Esprits Animaux, ou pour mieux dire, chaque forme particulière de leur cours, lorsqu'ils viendront à sortir de la glande d'une autre façon qu'ils n'ont accoutumé de faire, sera accompagnée d'une certaine Idée qui fera avoir une certaine pensée à l'Esprit », et que « chacune de ces formes ne sera unie naturellement qu'à une seule Idée ou à une seule pensée, qui l'accompagnera toujours » (*Ibid.,* chap. 15, p. 223).
[313] *Op. cit.*
[314] *Op. cit*.

entre celle-ci et le mot Dieu rend possible le réveil de cette idée à l'occasion d'une espèce corporelle. Ainsi les idées spirituelles peuvent-elles être réveillées dans l'esprit selon les mêmes modalités que les idées de l'imagination. En première lecture, ce texte pourrait donc signifier la simple possibilité qu'une notion de l'entendement, quoique spirituelle, puisse être suscitée dans l'esprit par une espèce corporelle se traçant pour la glande.

Or, il nous semble nécessaire d'aller plus loin dans l'interprétation du questionnement de La Forge sur « la manière dont les perceptions de l'une et de l'autre de ces facultés sont excitées en l'Esprit ». Il ne s'agit selon nous pas seulement de considérer la possibilité d'une liaison entre espèce corporelle et idée spirituelle permettant d'expliquer que les signes du langage puissent susciter en nous un exercice de l'entendement. Il s'agit plus profondément encore d'envisager les conditions effectives de l'exercice de l'entendement dans le contexte de l'union et le rôle qu'y joue le langage. Ainsi La Forge, lorsqu'il reprend la distinction entre l'imagination et l'entendement, dans le chapitre 20 dédié à ce dernier, explicite-t-il de manière frappante le rôle à conférer au langage :

> « Or la véritable et essentielle différence qui est entre l'Imagination et l'Entendement consiste, comme nous avons déjà dit, en ce que l'Esprit pour imaginer se tourne vers le Corps, pour considérer les changements qui y arrivent, ou qu'il y apporte ; et que pour entendre, ou concevoir, il s'arrête simplement à contempler les Notions qu'il trouve en lui-même ; c'est pourquoi pour entendre il n'a pas besoin d'organes, et l'Entendement est une faculté indépendante du Corps, aussi bien que la Volonté ; et comme nous n'avons pas besoin d'aucun de nos membres pour vouloir simplement, quoi que nous nous en servions pour exécuter nos volontés, nous n'en employons aussi aucun pour entendre et concevoir les choses qui ne sont point du ressort de l'Imagination ; *si ce n'est peut-être en suspendant ses fonctions, et en détournant la glande de tous les lieux d'où il lui pourrait venir quelque espèce Corporelle* ; ou du moins en ne permettant pas qu'il s'y en trace *aucune autre que celle des noms auxquels nous avons attaché la pensée des choses Spirituelles auxquelles nous nous occupons*[315]. »

L'analogie entre l'entendement et la volonté atteste à nouveau de la nécessité d'envisager les opérations spirituelles d'un double point de vue. En tant que facultés propres à l'esprit d'un côté, elles n'impliquent en elles-mêmes rien de corporel ; en tant que cet esprit est uni à un corps d'un autre côté, il faut envisager les modalités de leur exécution en lien avec le fonctionnement des organes du corps. Ainsi, si l'aperception d'une notion intellectuelle n'implique pas en elle-même que se retrace une espèce corporelle sur l'organe de la sensibilité, néanmoins, en tant que l'esprit est uni à un corps dont il reçoit sans cesse des sensations et des images, et dans la mesure où sa capacité d'aperception est limitée, il ne

[315] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 20, Wolfgang, p. 347. Nous soulignons.

peut pas toujours se tourner vers les idées de l'entendement. Si l'opération de l'entendement ne consiste donc en rien de corporel, son exercice effectif suppose que l'âme maîtrise les mouvements de la glande, c'est-à-dire son attention. En effet, « l'Âme n'est maîtresse de son attention et de ses pensées, que lorsque le mouvement de la glande est soumis à sa Volonté, ce qui n'arrive pas toujours[316] ». Ainsi les fonctions de l'entendement sont-elles purement et simplement suspendues lorsque la volonté n'en a pas la maîtrise, que ce soit dans le sommeil ou au cours d'une maladie[317].

Or, selon quelles modalités la volonté exerce-t-elle son action sur la glande ? D'une part, la volonté ne peut ni diminuer ni augmenter le mouvement des esprits animaux[318], mais peut seulement lui donner une direction. D'autre part, si les mouvements corporels volontaires dépendent directement de l'Âme, ce n'est pas le cas des mouvements des esprits animaux requis pour produire en l'âme des idées ou des passions :

> « Mais il y en a d'autres qui n'en dépendent pas directement, telles que sont ces formes du Cours des Esprits, auxquels nos idées sont attachées, et celles qui peuvent causer en nous les passions : car l'expérience fait voir, que ce n'est pas directement en voulant que les Esprits sortent d'une telle manière, que notre volonté a le pouvoir de les faire sortir, mais indirectement, en appliquant l'Esprit à penser aux idées auxquelles telles formes du cours des Esprits sont attachées. Et même cette volonté ne suffit pas pour faire venir ces pensées dans l'Esprit, s'il n'en est resté quelques vestiges dans la mémoire, vers lesquels l'Âme tournant la glande, puisse obliger les esprits animaux à prendre la forme du cours qui est requise pour avoir une telle pensée[319]. »

S'agissant des passions, l'âme ne peut, dans cette perspective, s'attacher à ressentir par exemple du plaisir qu'en se représentant un objet plaisant dont l'espèce corporelle est liée à celle de la passion du plaisir, qu'elle permettra de susciter ainsi[320]. La volonté permet de même l'exercice de l'entendement « en suspendant [les] fonctions [de l'imagination], et en détournant la glande de tous les lieux d'où il lui pourrait venir quelque espèce Corporelle ; ou du moins en ne permettant pas qu'il s'y en trace aucune autre que celle des noms auxquels

---

[316] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 16, Wolfgang, p. 263.
[317] Ainsi les opérations et les idées de l'entendement ne peuvent être en elles-mêmes corrompues lorsque le corps n'est pas bien disposé car ils « cessent tout à fait, sitôt que le Corps est un peu considérablement malade » (*Ibid.,* chap. 20, p. 348).
[318] Cela est non seulement inconcevable dans la mesure où Dieu conserve « la même quantité de mouvement qu'il a mis dans la Nature, sans l'augmenter ni diminuer », mais également contraire à l'expérience, puisque sans cela nous pourrions veiller, dormir et nous délivrer de certaines maladies volontairement, ce qui n'est pas le cas (*Ibid.*, chap. 16, p. 261).
[319] *Ibid.*, p. 262.
[320] « C'est pourquoi nous voyons que ce n'est pas en voulant avoir telles ou telles passions, mais en excitant ce premier mouvement, et en nous représentant quelque chose d'agréable, ou de désagréable, que nous avons le pouvoir d'exciter le second, dans lequel consiste la passion que nous voulons avoir. » (*Ibid.*, chap. 21, p. 365.)

nous avons attaché la pensée des choses Spirituelles auxquelles nous nous occupons[321] ». Dans la mesure où la volonté ne peut donner une direction au cours des esprits que par le biais d'une idée vers laquelle elle tourne l'esprit, et dans la mesure où les idées purement spirituelles de l'entendement ne sont naturellement liées à aucune espèce corporelle, il faut en conclure que c'est en pensant aux signes qui sont liés volontairement à ces idées, qu'elle pourra susciter dans la glande le mouvement des esprits correspondant, et ce à l'exclusion d'autres mouvements qui pourraient y advenir. C'est donc en vertu de la liaison volontaire, instituée entre les espèces corporelles des mots ou de tout autre signe du langage et les idées de l'entendement, que la volonté peut en quelque sorte diriger les mouvements de glande de telle sorte que l'exercice de l'entendement puisse s'effectuer. La Forge est ainsi particulièrement attentif au fait que, pour réfléchir, pour s'attarder à contempler les notions de l'entendement, l'esprit doit produire un effort : pour réfléchir, encore faut-il réussir à faire taire la sensibilité qui nous sollicite sans cesse par des sensations et des images. Aussi faut-il prendre au sérieux l'affirmation de La Forge selon laquelle « la différence qui se trouve dans la manière dont les perceptions de l'une et de l'autre de ces facultés sont excitées en l'Esprit n'est pas si considérable[322] ». La volonté ne peut en effet suspendre l'imagination qu'en usant de l'imagination elle-même, en dirigeant l'esprit vers ces idées sensibles que sont les signes corporels[323].

De même, si La Forge affirme l'existence d'une mémoire spirituelle, celle-ci trouvera sa fonction principale après la mort[324]. La facilité que nous sentons en cette vie à nous remémorer certaines notions que nous avons déjà conçues et à y méditer peut en effet être suffisamment expliquée par la liaison de ces dernières avec des signes et par l'habitude acquise, grâce à ces signes, de soumettre les mouvements de la glande à notre volonté :

> « Car cela peut venir de la facilité qui reste dans le cerveau et dans la glande, à recevoir les mêmes espèces, ou à obéir à la volonté, lorsqu'on en a une fois contracté l'habitude : car bien que les Idées et les notions des choses Spirituelles ne soient pas jointes naturellement à aucune espèce Corporelle, toutefois la peine que nous sentons à suspendre notre imagination, et la volonté que nous avons de

[321] *Ibid.*, chap. 20, p. 347.
[322] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 18, Wolfgang, p. 297.
[323] On peut noter à cet égard que l'explication détaillée de la manière par laquelle l'âme maîtrise son attention trouve sa place dans le chapitre 18 consacré à l'imagination (*Ibid.*, p. 307 *sq.*).
[324] « Et ainsi cette sorte de Mémoire n'est peut-être pas d'un fort grand usage durant cette vie ; mais cela ne nous doit pas empêcher de reconnaître qu'elle est une des suites et des dépendances de notre nature. Et il serait à mon avis ridicule, de penser que quand l'Esprit sera séparé du Corps, et qu'il ne pourra plus se servir de la Mémoire Corporelle, il ne lui restât aucun moyen par lequel il pût se ressouvenir des pensées qu'il aura eues pendant cette vie, ou de celles qu'il aura dans l'autre. » (*Ibid.,* chap. 19, p. 344). Il faut noter néanmoins qu'un certain usage de la mémoire spirituelle doit être supposée en cette vie pour La Forge afin d'expliquer la possibilité du raisonnement, impliquant de saisir la liaison entre plusieurs conceptions (*Ibid.*, p. 345).

> communiquer nos pensées, nous oblige de les y joindre ; et lorsque nous nous y sommes accoutumés, il en reste nécessairement quelques vestiges, qui font que nous avons une plus grande facilité qu'auparavant à suspendre notre imagination, et à nous occuper dans la Méditation des choses spirituelles[325]. »

Ici encore, il apparaît que, si la conception des choses spirituelles relève d'une opération strictement intellectuelle et donc spirituelle de l'esprit, elle implique néanmoins le recours à des signes qui en permettent le ressouvenir et en facilitent l'exercice. Ainsi La Forge assigne-t-il explicitement deux fonctions au langage, à savoir non seulement celle de communiquer nos pensées mais également celle de nous permettre de suspendre le cours de notre imagination, c'est-à-dire de maîtriser notre attention. Elle revêt dans cette mesure une importance centrale dans l'activité intellectuelle qu'elle n'avait pas chez Descartes.

Si la perspective empiriste condillacienne conduit, comme nous l'avons vu, à un déplacement du problème posé par la capacité de l'homme à réfléchir, elle nous semble néanmoins conserver certains éléments fondamentaux de la théorie laforgienne de l'attention. D'un côté, la liaison des idées avec des signes apparaît, chez l'un et chez l'autre, comme l'opérateur central permettant une maîtrise de l'attention face à la sollicitation sensible. D'un autre côté, l'usage des signes ne vise plus à rendre compte, chez Condillac, de la possibilité d'une activité spirituelle se faisant *en dépit* des affections sensibles, mais à penser le surgissement d'une telle activité *à partir* des affections sensibles pourtant reçues passivement. La réflexion et, par elle, la capacité à concevoir des idées générales et abstraites, apparaissent de ce point de vue comme supposant une maîtrise des signes, de manière non plus secondaire mais intrinsèque.

Pour La Forge, maîtriser son attention consiste, comme nous l'avons vu, en un certain usage de l'imagination, c'est-à-dire à diriger le mouvement de la glande vers les parties du cerveau où se trouvent les traces cérébrales auxquelles se trouvent liées certaines perceptions dans l'âme. Là où les autres liaisons entre traces sont déterminées par le cours de l'expérience, et là où la liaison entre une trace cérébrale et une perception est déterminée par la nature, la maîtrise de l'attention permettant la réflexion suppose quant à elle de produire volontairement des liaisons non seulement entre des traces cérébrales, mais également entre des traces cérébrales et des idées. Dans la mesure où la source de toutes les sollicitations sensibles, qu'elles soient actuelles ou produites par l'imagination, se trouve dans l'organe sensoriel, la maîtrise de l'attention ne peut elle-même se jouer qu'au niveau

[325] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 19, Wolfgang, p. 343-344.

de cet organe lui-même et doit donc reposer sur l'établissement d'un lien entre l'activité proprement spirituelle de l'âme et certaines espèces corporelles. Les mots constituent ce lien : ils sont sensibles mais liés volontairement par l'esprit à des idées. Ainsi cette conception de l'usage des signes s'inscrit-elle certes dans un contexte théorique bien différent de celui de Condillac : non seulement les signes se trouvent liés à des idées purement spirituelles et donc préexistantes, mais cette liaison vise de plus à expliquer la seule effectivité d'une capacité de réflexion s'adossant à une puissance active de pensée *sui generis*. Cependant, ce dont l'abbé tire les leçons, c'est de l'examen laforgien des modalités de la maîtrise de la sensibilité.

Nous avons en effet vu que les liaisons passives qui étaient conçues, chez Descartes, au niveau des traces cérébrales, sont pensées au niveau des seules perceptions dans la perspective de l'*Essai*. La question de la maîtrise de l'attention ne doit ainsi plus être comprise, chez Condillac, comme celle de l'organe sensoriel par l'esprit qui lui est lié, comme c'était le cas dans la théorie laforgienne. Elle doit au contraire être pensée du point de vue de la seule pensée, en tant qu'elle peut s'abstraire en quelque sorte des perceptions qui l'attirent dans le présent. L'attention étant sollicitée non seulement par les perceptions présentes, mais également par leur liaison avec des perceptions passées, sa maîtrise ne pourra être rendue possible que par un certain type de liaisons entre perceptions. Seuls les signes d'institution sont en effet susceptibles de tirer l'esprit de la passivité qui le caractérisait jusqu'alors.

Rappelons à cet égard la définition condillacienne des signes d'institution : ils sont « ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées[326] ». Il ne faut à cet égard évidemment pas comprendre le choix qui préside à la formation des signes d'institution comme relevant d'un choix volontaire et réfléchi, ce qui constituerait proprement un cercle supposant la volonté et la réflexion dont il s'agit précisément d'expliquer la genèse. La liaison n'est d'abord choisie qu'en ce sens qu'elle est la première qui soit produite par l'âme elle-même. Les liaisons qui précèdent la formation du langage sont en effet en quelque sorte imposées à l'esprit, soit par les circonstances, c'est-à-dire par l'ordre dans lequel se donnent les perceptions et leurs rapports aux besoins, soit par la constitution naturelle de l'homme le déterminant à pousser certains cris à l'occasion de certains sentiments. À l'inverse, les signes d'institution, acquis par l'habitude du

[326] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 4, § 35, OPC I, p. 19a.

commerce entre les hommes, par l'usage répété des signes naturels[327], permettent, comme nous l'avons vu, d'accomplir la mise à distance des sollicitations sensibles présentes. En effet, la liaison qui permet ainsi à l'esprit de porter son attention sur une perception qui n'est pas présente ne lui est elle-même pas imposée de l'extérieur. Si elle n'est d'abord qu'une capacité à user à son gré d'un signe (auparavant naturel) avec l'intention de signifier quelque chose, elle devient rapidement une capacité à créer de nouvelles liaisons et à user de signes choisis, grâce au développement progressif de la mémoire. Bien plus, en disposant de ses idées à son gré, indépendamment de ce qui lui est imposé par l'expérience présente, l'esprit se rend progressivement capable non seulement de les organiser, mais également de saisir réflexivement l'écart entre le signe et ce qu'il signifie, ainsi que son propre pouvoir. L'usage des signes d'institution devient ainsi en quelque sorte le premier acte de l'esprit, ouvrant la possibilité de pensées volontaires et des connaissances rationnelles[328].

Au niveau des seules perceptions apparaissant à l'esprit, le seul moyen de penser une activité de l'âme est donc de rendre compte d'une capacité à s'extraire des sensations présentes qui sollicitent son attention sur elles et sur les perceptions qui leur sont liées. De même que l'usage des mots liés à des idées permettait à La Forge d'expliquer que l'âme puisse contrôler les mouvements de la glande pinéale et, par elle, le flux des sensations et images qui en viennent, de même, pour Condillac, dès lors que l'esprit peut se rappeler des signes à son gré, il peut détourner son attention de ce qui le sollicite présentement dans l'expérience. Il suffit à cet égard que l'esprit produise par lui-même une liaison entre deux perceptions (celle du cri ou du geste à celle de la passion qui les agite, lui et ses congénères), ou simplement qu'il prenne conscience de cette liaison, pour qu'il commence à exercer sa mémoire et orienter son attention. Là où l'usage des signes permet à La Forge d'expliquer la maîtrise de l'attention nécessaire à la mise en œuvre effective d'une capacité de réflexion, à partir d'une volonté et d'idées spirituelles préexistantes, dans la perspective de l'*Essai*, l'esprit n'ayant jamais à faire qu'à des sensations, ce sont paradoxalement les signes

[327] « Cependant les mêmes circonstances ne purent se répéter souvent, qu'ils ne s'accoutumassent enfin à attacher aux cris des passions et aux différentes actions du corps, des perceptions qui y étaient exprimées d'une manière si sensible. Plus ils se familiarisèrent avec ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. Leur mémoire commença à avoir quelque exercice ; ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct. » (Condillac, *Essai* II, s. 1, chap. 1, § 3, OPC I, p. 61a)

[328] C'est ce que met en évidence A. Charrak dans *Empirisme et métaphysique*. « Dans l'*Essai,* Condillac établit la nécessité des signes d'institution pour passer des pensées accidentelles (perception, souvenir), occasionnées par la rencontre des objets extérieurs, à la pensée volontaire ou, pour mieux dire, maîtrisée qui, avec la mémoire, l'imagination puis le raisonnement et les représentations générales, constitue le siège des connaissances rationnelles » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 3, Paris, Vrin, 2003, p. 75).

d’institution qui permettent de rendre compte non seulement d’une activité de l’âme issue de la seule sensation, mais également du développement des idées générales et abstraites considérées ainsi à tort par La Forge comme innées.

Malebranche et l'émergence du langage au sein du commerce entre les hommes

Enfin, il nous faut noter que, si Condillac trouve donc dans la théorie laforgienne les moyens de rendre compte de la capacité de l'esprit à maîtriser son attention, son analyse des conditions d'émergence du langage trouve, quant à elle, une source dans la première partie du Livre II de la *Recherche de la vérité* de Malebranche, consacrée à l'imagination[329]. L'oratorien y distingue en effet « trois causes de la liaison des idées et des traces[330] », relevant donc toutes d'un certain fonctionnement de l'imagination. « La première, et que les autres supposent, est la nature, ou la volonté constante et immuable du Créateur[331] » : il s'agit de la liaison naturelle qui existe entre une trace cérébrale et l'idée dont elle est l'occasion. Ainsi en va-t-il des traces que produisent un arbre dans notre cerveau et de l'idée de l'arbre, mais aussi des traces provoquées par le cri d'un homme qui souffre et l'idée de la douleur. La seconde est « l'identité du temps[332] » : la simultanéité avec laquelle une trace et une idée apparaissent les lie de telle sorte que l'une ne peut plus apparaître sans que l'autre se réveille. La troisième, « c'est la volonté des hommes[333] », celle-ci étant « nécessaire afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage[334] ». Cette dernière cause, la seule qui soit volontaire, renvoie ainsi à la manière dont les hommes se dotent en commun d'un langage en liant volontairement la trace cérébrale provoquée par un mot à une idée. La reprise condillacienne opère ici à deux niveaux.

Premièrement, ces trois causes qui, chez Malebranche, expliquent les diverses liaisons entre traces cérébrales et idées, permettent, chez Condillac, de rendre compte des différents types de liaisons entre perceptions, une fois envisagées du point de vue de leurs seuls effets observables dans l'esprit. Elles permettent de penser aussi bien les liaisons passives présidant à la production des signes accidentels et naturels par le biais de la notion d'identité du temps, que les liaisons actives ou volontaires qui sont à l'œuvre dans le choix

[329] Cette reprise de la théorie malebranchienne de l'imagination a déjà été mise en évidence par plusieurs commentateurs. Nous n'y reviendrons donc que succinctement. Pour une analyse détaillée de cette reprise de la description malebranchienne par Condillac, voir notamment : A. Charrak, « Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014 ; M. Chottin, « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014 ; Ch. Quarfood, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières,* II, chap. 5, trad. Y. Johansson, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 159-160.
[330] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 264 *sq.*
[331] *Ibid.*, p. 264.
[332] *Ibid.*, p. 265.
[333] *Ibid.*, p. 265.
[334] *Ibid.*, p. 265.

des signes arbitraires. Ainsi la description malebranchienne permet-elle de penser l'« enracinement des signes dans le fonctionnement rudimentaire, imaginatif de l'esprit qui (…) permettra dans l'*Essai* de comprendre la réflexion comme un moment de l'histoire des opérations de l'âme[335] ».

Deuxièmement, Malebranche est particulièrement attentif à ce qui permet le développement du langage dans le commerce entre les hommes : « Car, si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles, non seulement cette liaison des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort déréglée et fort imparfaite[336]. » Malebranche cible ici les deux conditions, remplies par le commerce entre les hommes, qui feront le fonds de l'analyse condillacienne de l'émergence du langage : l'affectivité et la répétition. D'une part en effet, l'oratorien met en évidence dans ce texte que le développement du langage est ce qui vient pérenniser ou stabiliser des liaisons entre idées qui, sans cela, ne seraient jamais produites et sollicitées que par les circonstances[337]. Pour les besoins de la communication, les hommes doivent en effet s'assujettir à des « liaisons exactes et régulières[338] », la répétition permettant d'expliquer la constitution de liaisons pérennes :

> « Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver longtemps, puisqu'une première rencontre, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de fortes liaisons, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces[339]. »

Tout d'abord, la répétition et la stabilisation des liaisons entre idées et signes sensibles permettent ainsi d'expliquer la formation de liaisons volontaires, et donc indépendantes des circonstances[340]. Bien plus, cette répétition doit être commune, partagée

---

[335] Nous reprenons les mots et l'analyse d'A. Charrak (« Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014).
[336] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 265.
[337] Nous reprenons ici les analyses d'A. Charrak lorsqu'il affirme au sujet de ce texte que « l'auteur de la *Recherche de la vérité* établit, selon une perspective que reprendra explicitement Condillac, que les signes ont précisément en charge de stabiliser ces nouvelles liaisons et de les rendre ainsi disponibles et manipulables » (« Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014).
[338] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 265.
[339] *Ibid*., p. 266.
[340] Nous suivons ici l'analyse de M. Chottin : « Si, selon lui [Malebranche], les idées se peuvent lier indépendamment d'un tel pouvoir de choix, les conventions par lesquelles les hommes associent tel signe à tel idée garantissent la pérennité de ces liaisons. En effet, le langage permet à l'âme de réveiller ses idées autant de fois que bon lui semble, et d'imprimer ainsi leurs traces profondément dans le cerveau – condition d'une liaison d'idées qui ne soit pas accidentelle. Aussi le langage permet-il à l'homme de se libérer du joug des circonstances, en produisant artificiellement cette « identité du temps » par laquelle une idée s'associe avec

au sein d'un commerce suffisamment constant pour que les hommes partagent les mêmes liaisons, c'est-à-dire les mêmes signes, et puissent donc s'entendre.

D'autre part et surtout, il est intéressant de voir qu'une part importante du développement consacré par Malebranche au langage vise en réalité à rendre compte de la nécessité d'une inclination naturelle[341] à la communication pour expliquer la production des liaisons entre les signes du langage et les idées. La volonté nécessaire à leur formation doit ainsi se comprendre dans les termes d'une inclination : « Cette volonté est nécessaire afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage. Car, si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes, non seulement cette liaison des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort déréglée et fort imparfaite[342]. » La suite immédiate du chapitre vise ainsi essentiellement à montrer en quoi, sans une telle inclination naturelle, ces liaisons seraient inutiles, déréglées et imparfaites. Malebranche utilise dans cette perspective deux arguments : pour se stabiliser, les liaisons doivent être imprimées premièrement de manière forte et deuxièmement, comme nous l'avons vu, de manière répétée. Or, cette force et cette répétition ne peuvent avoir lieu que si les liaisons sont effectuées sous l'impulsion d'une passion. Malebranche l'exprime de manière particulièrement claire dans le premier argument : seule une passion peut conduire au vif mouvement des esprits qui est requis pour inscrire durablement les traces dans le cerveau :

> « Premièrement, parce que les idées ne se lient fortement avec les traces que lorsque, les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables. De sorte que les esprits n'étant agités que par les passions, si les hommes n'en avaient aucune pour communiquer leurs sentiments et pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces serait bien faible, puisqu'ils ne s'assujettissent à ces liaisons exactes et régulières que pour se communiquer leurs pensées[343]. »

---

une trace qui ne lui est pas naturellement jointe. Sans les mots, les idées se peuvent lier entre elles, mais d'une manière à ce point relative aux circonstances que seul le hasard fera que s'associent derechef les traces, et par là même les idées, qui auront été une première fois liées. » (« La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », Astérion [En ligne], 12 | 2014.)

[341] Il s'agit de la troisième inclination naturelle dont Malebranche rend compte dans le livre IV de la *Recherche* consacré aux inclinations naturelles, à savoir « celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons » (*Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 13, t. 2, *op. cit.*, p. 98) : « La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages, est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, et, afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister. » (*Ibid*., p. 101.)

[342] *Op. cit.*

[343] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 265.

De la même manière, dans le deuxième argument, il apparaît que la répétition nécessaire non seulement à la stabilisation, mais également au partage d'une même langue, suppose que les hommes *veuillent* s'entendre : « Il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces[344] ». Cette volonté est, là encore, interprétée par Malebranche non pas comme un choix volontaire mais comme une inclination imprimée en nous par Dieu :

> « Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison, qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très forte à nous unir par l'esprit, autant que nous le sommes par le corps.[345] »

Comme le suggère le texte du premier argument, cette inclination à s'unir par l'esprit, et donc à convenir doit s'interpréter de manière passionnelle. Le développement du langage relevant précisément pour Malebranche du fonctionnement de l'imagination, la manière par laquelle les liaisons entre signes et idées, c'est-à-dire *in fine* entre traces cérébrales et idées, s'instituent doit s'expliquer par des ressorts sensibles et passionnels. De telles passions imprimées en nous par Dieu rentrent ainsi au compte des liaisons naturelles entres traces et idées[346] :

> « Il y a par exemple une liaison naturelle, et qui ne dépend point de notre volonté, (…) entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui souffre et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous[347]. »

Dieu aurait en ce sens imprimé en nous des passions permettant une sorte de sympathie naturelle, puisqu'elles sont liées naturellement aux manifestations extérieures des affections d'autrui[348]. Les hommes ont par elles des passions « pour communiquer leurs

---

[344] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 266.
[345] *Ibid*.
[346] M. Chottin effectue déjà ce rapprochement entre l'inclination divine au commerce avec autrui et les passions qui illustrent les liaisons naturelles (« La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », Astérion [En ligne], 12 | 2014).
[347] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 264.
[348] Malebranche rend précisément compte en ces termes du mécanisme passionnel qui sous-tend l'inclination naturelle par laquelle nous sommes attachés à ceux avec qui nous vivons non seulement dans le chapitre 13 du

sentiments et pour entrer dans ceux des autres[349] ». C'est parce que les hommes sont mutuellement affectés par les émotions qui les traversent qu'ils sont inclinés à lier en commun des signes sensibles à leurs idées. C'est ainsi bien l'affectivité et la recherche de son expression qui permettent d'expliquer l'émergence du langage.

Or, cette analyse malebranchienne de la source passionnelle du langage nous semble instruire la théorie condillacienne à deux égards. D'une part, la perspective générale qui est celle de Condillac dans l'*Essai* trouve ici l'un des éléments anthropologiques centraux de sa genèse du langage : il n'est possible de rendre compte de ce développement qu'en se rendant attentif aux ressorts affectifs qui poussent les hommes à chercher des modes d'expression de leur affectivité elle-même. D'autre part, plus particulièrement, les signes naturels qui précèdent et rendent possible l'apparition du langage volontaire et, en premier lieu, du langage d'action sont conçus par Condillac à partir de liaisons se trouvant à mi-chemin entre celles qui relèvent, chez Malebranche, de l'institution divine d'un côté et de l'identité du temps de l'autre. En effet, contrairement à l'oratorien, l'abbé ne conçoit pas les passions provoquées en nous par les cris d'autrui comme relevant d'une institution naturelle. Comme nous l'avons vu, si les divers cris et gestes des hommes sont des suites naturelles de leurs états intérieurs, ils ne deviennent signes pour nous et pour autrui que par l'observation de leur liaison. Autrement dit, si l'homme crie naturellement lorsqu'il souffre, il ne souffre à la vue des cris d'autrui qu'en ayant lié par l'expérience ce cri au sentiment de la douleur. Les signes naturels relèvent ainsi pour une part de liaisons naturelles en ce que nous poussons naturellement un certain cri lorsque nous ressentons de la douleur et, pour une autre part, de liaisons produites par l'identité du temps, puisque le cri d'autrui ne provoque en nous une souffrance qu'en vertu d'une liaison produite par l'expérience entre le cri et le sentiment. Condillac trouve ainsi dans l'analyse des liaisons entre les idées et les traces chez Malebranche certains éléments fondamentaux de sa propre théorie de la liaison des idées et de sa genèse du langage.

livre IV, mais aussi dans le chapitre 3 du livre V consacré au fonctionnement des passions (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 13, t. 2, *op. cit.*, p. 101-102 ; L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127).

[349] *Op. cit.*

CONCLUSION : OCCASIONNALISME ET THÉORIE DE LA SENSIBILITÉ

Cette triple reprise nous semble symptomatique de la manière dont Condillac lit et retravaille les cartésiens, et en particulier les occasionnalistes. En effet, d'un côté les thèses métaphysiques de ces derniers sont pour certaines neutralisées par une perspective empiriste ne raisonnant que sur les effets, et sont, pour d'autres, au cœur de la critique condillacienne de l'ancienne métaphysique, en tant qu'elles consistent à raisonner sur ce qui dépasse les capacités de notre esprit. D'un autre côté, comme nous l'avons déjà évoqué, il apparaît que la perspective cartésienne, puis l'occasionnalisme constituent paradoxalement un terrain propice pour l'empirisme en ce qu'ils impliquent une distinction stricte entre deux régimes de la pensée humaine : l'un sensible, relevant des lois de l'union de l'âme et du corps, et l'autre purement intellectuel, indépendant des sollicitations corporelles[350]. Une telle dichotomie conduit ces auteurs à développer de riches théories de la sensibilité dans lesquelles l'analyse du fonctionnement de l'imagination permet de rendre compte des opérations purement sensibles de l'esprit. L'empiriste peut puiser dans de telles descriptions certaines analyses essentielles à la considération d'un esprit sensible de part en part.

Ce cas d'héritage théorique est particulièrement intéressant en ce que Condillac explicite lui-même la manière dont il lit et tire profit de ces théories de l'union, ce qui en dit par ailleurs l'importance. Plusieurs textes visent ainsi à leur assigner un statut et un usage. Il y consacre non seulement un développement dans le *Traité des systèmes*[351], mais également tout un chapitre dans la *Logique*[352]. Le chapitre 9 de la *Logique*, quoi qu'il marque l'importance de la question pour l'abbé, nous intéresse moins ici en ce qu'il porte davantage sur la manière dont on peut formuler des hypothèses sur cette question sans outrepasser nos capacités[353]. Au contraire, le passage du *Traité des systèmes* vise très précisément à rendre

[350] Comme le montre D. Antoine-Mahut, « les réceptions de Malebranche au dix-huitième siècle se laissent aisément décrire dans les termes leibniziens d'un "*système* des causes occasionnelles" qui, en tant que tel, se prête, plus que toute autre philosophie, aux démembrements et aux recompositions multiples » (*Le malebranchismes des Lumières*. *Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles,* Préface, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 7).
[351] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 12, OPC I, p. 201a-202a.
[352] Condillac, *Logique,* I, chap. 9, OPC II, p. 387a-392b.
[353] Si l'hypothèse que Condillac formule sur les causes physiques de la sensibilité et de la mémoire repose en partie sur une critique des théories psychophysiques d'inspiration cartésienne, elle s'en inspire également largement et témoigne selon nous de l'importance que ces dernières ont pu revêtir dans la constitution de sa théorie. Nous ne suivons ainsi pas A.-M. Rieu lorsqu'il affirme que « la physiologie qu'il [Condillac] esquisse

compte du statut et de l'usage qu'on peut faire des théories des traces cérébrales des cartésiens :

> « Il y a des hypothèses qui sont sans fondement : elles portent sur la comparaison de deux choses qui, dans le vrai, ne se ressemblent pas, et par cette raison, on ne les saurait concevoir que d'une manière fort confuse. Mais, parce qu'elles donnent l'idée d'une sorte de mécanisme, elles expliquent une chose à-peu-près comme le vrai mécanicien l'expliquerait lui-même, si on le connaissait. Ces suppositions peuvent être employées lorsqu'elles ont l'avantage de rendre sensible une vérité pratique, et de nous apprendre à en faire notre profit : mais il faudrait les donner pour ce qu'elles sont ; et c'est ce qu'on ne fait pas[354]. »

D'un côté, ces théories sont non seulement de simples hypothèses, mais elles sont également sans fondement et, ce, de manière intrinsèque. D'une part, elles ne sont pas suffisamment attestées par l'observation de ce qui se passe dans le cerveau et, d'autre part, dans la mesure où elles visent à rendre compte de certains phénomènes spirituels (la mémoire, l'habitude, etc.), par une explication physique (la théorie des traces cérébrales), elles reposent sur une comparaison entre deux choses de nature différente : elles ne peuvent donc qu'être obscures. D'un autre côté, dans la mesure où elles « donnent l'idée d'une sorte de mécanisme », c'est-à-dire qu'elles rendent compte de ce qui pourrait se passer dans le cerveau, sans recourir à des principes extérieurs à la seule physique, elles ont une certaine validité et peuvent avoir à tout le moins une vérité pratique. Ainsi l'hypothèse des traces cérébrales permet-elle de penser la manière dont on peut acquérir l'habitude de penser à partir de ce qui est supposé en être l'occasion dans le corps :

---

dans la *Logique* n'est que l'hypostase dans le cerveau de la théorie des idées : "un premier mot, occasionné dans le cerveau par l'action d'un objet sur nos sens, détermine une suite de mouvements qui retracent une suite d'idées". Cette hypostase est rendue possible par l'intervention du concept de Nature » (« Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac », *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 32). A-M. Rieu saisit avec justesse le rapport qui existe entre la théorie des idées et la physiologie chez l'abbé mais il se trompe selon nous en faisant de celle-ci une hypostase de celle-là. Au contraire, il nous semble que la théorie condillacienne des idées s'élabore à partir des théories psychophysiques du XVIIe siècle et la version qu'il en propose ici marque l'intrication de ces deux niveaux. Néanmoins, il est tout à fait juste d'affirmer que le concept de nature développé par l'abbé dans la *Logique* – cela constituera l'objet central de notre deuxième partie – permettra précisément de penser l'articulation des idées à leurs causes occasionnelles dans le corps, là où l'abbé s'en tient au *way of ideas* dans l'*Essai.* Nous suivons ainsi davantage l'interprétation que G. Paganini propose de ce chapitre et plus généralement de la place de la physiologie chez Condillac. Outre qu'il met en évidence le rôle joué par le statut simplement hypothétique que Condillac confère aux théories physiologiques dans la réfutation du matérialisme, il montre en effet que la place conférée au physiologique traduit, en particulier dans la deuxième partie de l'œuvre de l'abbé, une conception des rapports âme/corps « qui combine le phénoménisme lockien avec l'occasionnalisme malebranchien, mais seulement pour les dépasser tous les deux dans le sens d'une conscience plus vive de l'unité psychologique du sujet composé » (« Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », in *Dix-huitième Siècle*, n°24, Le matérialisme des Lumières, 1992, p. 174).

[354] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 12, OPC I, p. 201a.

> « On prend d'abord pour principe des faits que personne ne peut contester : 1° que le mouvement est la cause de tous les changements qui arrivent au corps humain ; 2° que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce davantage.
>
> On suppose ensuite que toutes les fibres du corps humains sont autant de petits canaux où circule une liqueur très subtile (les esprits animaux), qui se répand dans la partie du cerveau où est le siège du sentiment, et qui y fait différentes traces ; que ces traces sont liées avec nos idées, qu'elles les réveillent ; et on conclut que, plus elles se réveillent facilement, moins nous trouverons d'obstacles à penser.
>
> On remarque, en troisième lieu, que les fibres du cerveau sont vraisemblablement très molles et très délicates dans les enfants, qu'avec l'âge elles se durcissent, se fortifient et prennent une certaine consistance, qu'enfin la vieillesse, d'un côté, les rend si inflexibles, qu'elles n'obéissent plus à l'action des esprits, et de l'autre, dessèche le corps au point qu'il n'y a plus assez d'esprit pour vaincre la résistance des fibres.
>
> Ces suppositions étant admises, il n'est pas difficile d'imaginer comment on peut acquérir l'habitude de penser[355]. »

L'abbé prend alors l'exemple du système malebranchien qui propose selon lui la formulation la plus aboutie de cette hypothèse. Celle-ci fournit non seulement à Malebranche une explication de la capacité de l'esprit à exercer sa pensée, mais également « de beaucoup d'autres phénomènes[356] », et notamment « des différents caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes[357] ». Ces théories ne sont en ce sens pertinentes qu'en fonction de l'usage que l'on prétend en faire :

> « Voilà des explications ingénieuses ; mais, si l'on s'imaginait avoir par-là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperait fort. De pareilles hypothèses ne donnent pas la vraie raison des choses ; elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, et leur usage doit être borné à rendre sensibles des vérités dont l'expérience ne permet pas de douter[358]. »

Si l'on prétend découvrir par-là le fonctionnement du cerveau, c'est-à-dire la véritable cause physique de l'habitude, de la mémoire, ou encore de la différence entre les esprits, on ne peut que tomber dans l'erreur. Néanmoins, dans la mesure où elles sont susceptibles de rendre compte de ce qui peut s'observer dans l'expérience que nous avons de nos propres pensées, elles ont bien une fonction théorique. C'est précisément l'usage qu'en fait Condillac dans le chapitre consacré à l'imagination, à la contemplation et à la mémoire, pour expliquer les perceptions désordonnées des fous et des autres hommes dans les songes, explication à laquelle il donne explicitement le même statut :

---

[355] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 12, OPC I, p. 201b.
[356] *Ibid.*, p. 202a.
[357] *Ibid.*
[358] *Ibid.*

> « Je suppose ici et ailleurs que les perceptions de l'âme ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau, non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paraît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelque autre qui n'en est pas bien différente. Ainsi, qu'on juge que les perceptions sont occasionnées par l'ébranlement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause, tout cela est égal pour le dessein que j'ai en vue[359]. »

On comprend dès lors le statut et la fonction attribués par Condillac à ces explications. Prendre en vue la cause physique de ce qui advient dans notre pensée ne peut résulter qu'en la formulation de pures hypothèses qui sont invérifiables. Dans la mesure où ces dernières concernent le versant précisément physique de la perception, elles sont néanmoins acceptables dès lors qu'elles montrent une sorte de mécanisme de telle sorte que « si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelque autre qui n'en est pas bien différente[360] ». Elles n'ont surtout un intérêt théorique qu'en tant qu'elles nous font voir ce qui se passe au sein de nos pensées elles-mêmes et que nous pouvons observer. On voit ainsi de quelle manière l'abbé se réfère aux théories des traces cérébrales, à savoir non pas en tant qu'elles diraient selon lui la vérité sur la cause des phénomènes, mais dans la stricte mesure où elles permettent de concevoir quelque chose du fonctionnement de la pensée elle-même. Ainsi en tire-t-il précisément les conséquences pour penser certains aspects fondamentaux de sa théorie de la liaison des idées entre elles et avec les signes.

Chez Descartes, refuser une âme aux bêtes et faire la distinction, dans le comportement et la pensée de l'homme, entre ce qui relève de l'union d'un côté, et ce qui relève d'une activité strictement spirituelle de l'autre, implique ainsi le développement d'une théorie du sensible trouvant son explication dernière dans le fonctionnement du corps, permettant d'expliquer la mémoire, l'habitude et donc l'apprentissage que l'on peut observer chez l'animal comme chez l'homme. La théorie purement mécaniste des traces cérébrales qui sous-tend la conception de l'imagination fournit dès lors des analyses fondamentales qui, considérées du seul point de vue des effets perçus dans l'esprit, permettent à Condillac de rendre compte de la constitution de liaisons passives entre perceptions au gré de l'expérience.

De même, si La Forge conçoit une volonté *sui generis* permettant d'expliquer la possibilité de la réflexion et donc d'une activité purement intellectuelle de l'homme, il apparaît cependant que, dans un contexte où le corps ne cesse d'occasionner des sensations

[359] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 2, §24, n. 1, OPC I, p. 16b.
[360] *Op. cit.*

dans l'esprit et de mobiliser ainsi son attention, il faut penser la manière dont la volonté peut effectivement opérer par une maîtrise de l'attention s'ancrant dans la sensibilité elle-même. Il faut en effet, pour ce faire, expliquer que l'on puisse maîtriser les mouvements de la glande pinéale. Les liaisons volontaires entre les mots et les idées, reposant sur un certain usage de l'imagination, permettent de ce point de vue de penser non seulement une telle maîtrise, mais également la manière dont on peut se remémorer nos idées spirituelles. Ainsi La Forge trouve-t-il paradoxalement dans la sensibilité elle-même les moyens de rendre compte de la possibilité effective de la réflexion. Or, cette explication sensible de la possibilité de s'extraire des sensations présentes qui sollicitent l'esprit, trouvant son fondement dans la considération du fonctionnement l'imagination, permet à Condillac de rendre compte de l'émergence de la réflexion, c'est-à-dire d'une capacité active à diriger de soi-même son attention, à partir d'une imagination constituant des liaisons d'abord passivement, puis volontairement dans le langage. L'usage des signes d'institution permet dès lors de rendre compte de la réflexion, sans supposer aucune faculté volontaire préalable.

Enfin, la séparation stricte entre la dimension sensible de l'homme, reposant sur des modifications de l'âme trouvant leur cause occasionnelle dans les mouvements du corps, et sa dimension intellectuelle, relevant de la vision des idées représentatives en Dieu, conduit Malebranche à penser le langage à partir du seul fonctionnement de l'imagination et des différentes liaisons entre traces et idées. Les descriptions malebranchiennes fournissent ainsi à Condillac un matériau fondamental pour penser les modalités du développement du langage. D'une part le langage, en tant qu'il s'institue par le commerce entre les hommes, apparaît comme ce qui vient stabiliser et régler les liaisons entre traces et idées indépendamment du hasard des circonstances. D'autre part, il faut dès lors penser les conditions de son émergence et prendre notamment en compte les motifs affectifs qui conduisent à son développement.

Chapitre 3 - Idées, vérité et méthode : l'œuvre de la réflexion

L'acquisition du langage, en tant qu'elle rend possible la maîtrise de l'attention et par elle l'exercice de la réflexion, constitue une rupture dans le développement de l'esprit. Elle est, comme nous l'avons vu, le lieu de l'arrachement de l'esprit à la passivité et à la dépendance au présent qui le caractérisaient jusque-là. Les opérations qui qualifient traditionnellement le fonctionnement de la rationalité humaine apparaissent dès lors ou bien comme différentes manières d'user de la réflexion[361], ou bien comme en découlant. Cette rupture a tout aussi bien lieu du point de vue de la matière sur laquelle ces dernières opèrent. Elles modifient en effet nos pensées en s'y appliquant. C'est ainsi à la réflexion qu'il revient de former en nous de véritables idées :

> « J'ai encore une remarque à faire sur les mots d'*idée* et de *notion* : c'est que le premier signifiant une perception considérée comme image, et le second une idée que l'esprit a lui-même formée, les idées et les notions ne peuvent appartenir qu'aux êtres qui sont capables de réflexion. Quant aux autres, tels que les bêtes, ils n'ont que des sensations et des perceptions : ce qui n'est pour eux qu'une perception, devient idée à notre égard, par la réflexion que nous faisons que cette perception représente quelque chose[362]. »

Autrement dit, il ne suffit autrement dit pas de sentir quelque chose pour avoir à proprement parler des idées, il faut également pouvoir réfléchir. On comprend bien en effet

[361] « C'est proprement la réflexion qui distingue, compare, compose, décompose et analyse ; puisque ce ne sont là que différentes manières de conduire son attention. De là se forment, par une suite naturelle, le jugement, le raisonnement, la conception ; et résulte l'entendement. Mais j'ai cru devoir considérer les différentes manières dont la réflexion s'exerce, comme autant d'opérations distinctes, parce qu'il y a du plus ou du moins dans les effets qui en naissent. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 8, §74, OPC I, p. 28a-b.)

[362] *Ibid.*, I, s. 3, §16, p. 40b. On retrouve cette caractérisation de l'idée comme perception considérée comme une image par la réflexion à deux autres reprises dans le deuxième chapitre de la section 4 de l'*Essai*, lorsqu'il s'agit d'envisager les opérations dont dispose l'esprit d'un jeune homme sourd de Chartres et celui d'un enfant élevé parmi les ours (*Ibid.*, s. 4, chap. 2, §18 et §25, p. 45b et 47b).

que, si toute perception, les sensations y compris[363], nous représente quelque chose, dans le sens où elle présente littéralement un contenu à l'esprit, la réflexion soit néanmoins nécessaire, ne serait-ce que pour prendre conscience que quelque chose nous est représenté et pour considérer ainsi la perception comme une image. Si les bêtes sentent et réagissent à leurs sensations aussi bien que nous, seul l'homme forme de véritables connaissances sur ce qui l'entoure. Rendre compte de la manière dont nous formons une connaissance des objets extérieurs impliquera ainsi d'abord un examen du statut des idées et de la manière dont elles sont constituées par la réflexion grâce au langage. Cependant, il faudra également envisager la manière dont ces idées peuvent être mises en rapport dans des jugements et des raisonnements nous permettant de progresser dans la connaissance de la nature. Enfin, et conformément à la perspective condillacienne, il sera nécessaire d'appréhender la manière dont cette analyse du fonctionnement de l'esprit humain débouche sur une méthode, à savoir l'analyse.

[363] « J'appelle (…) *perception*, l'impression qui se produit en nous à la présence des objets : *sensation*, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens. » (Condillac, *Essai*, I, s. 3, OPC I, p. 40a.)

I. LE STATUT DE L'IDÉE ET LE PRINCIPE DE LA LIAISON DES IDÉES ET DES SIGNES

De prime abord, la définition de l'idée comme une « perception considérée comme image » semble énoncer simplement que, pour qu'une perception devienne une véritable idée, il serait nécessaire qu'elle fasse l'objet d'une reprise réflexive : par elle, l'esprit ne se contenterait pas de la percevoir, mais il ferait également retour sur elle pour la considérer pour ce qu'elle est, à savoir une représentation. Néanmoins, il nous semble que cette définition de l'idée dit plus. Affirmer qu'une perception devient idée « par la réflexion que nous faisons que cette perception représente quelque chose[364] », c'est dire, dans la perspective de Condillac, qu'il ne suffit pas de percevoir pour avoir une idée déterminée de quoi que ce soit, non seulement des substances mais également des sensations les plus simples telles que la blancheur. C'est précisément ce qui sous-tend la réponse positive de l'abbé au problème de Molyneux dans l'*Essai*, le cas de l'aveugle-né qui recouvre la vue fournissant un cas de passage de la simple perception à l'idée :

> « Mais il ne faut pas croire qu'au moment qu'il ouvre les yeux, il jouisse déjà du spectacle que produit dans toute la nature ce mélange admirable de lumière et de couleur. C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve ; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance[365]. »

Ce n'est donc pas seulement que la réflexion rendrait possible une sorte de perception de la perception en la considérant pour ce qu'elle est effectivement, à savoir une pensée ayant une certaine réalité objective, c'est-à-dire ayant un certain contenu de représentation. C'est également que cette réflexion sous-tend une analyse du sensible qui, seule, nous permet de nous forger des idées déterminées de ce que nous percevons. Ainsi est-ce au modèle récurrent de l'observation d'un tableau composé que Condillac se réfère lorsqu'il explicite la manière dont l'aveugle-né pourra se former des idées à partir des nouvelles sensations visuelles qui s'offrent à lui :

> « Lorsque nous fixons nous-mêmes les yeux sur un tableau fort composé, et que nous le voyons tout entier, nous ne nous en formons encore aucune idée déterminée. Pour le voir comme il faut, nous sommes obligés d'en considérer toutes

[364] *Op. cit.*
[365] Condillac, *Essai*, I, s. 6, §14, OPC I, p. 57b.

> les parties les unes après les autres. Quel tableau, que l'univers, à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour la première fois[366] ! »

En d'autres termes, nous ne pouvons saisir que nos perceptions nous représentent quelque chose que parce qu'un quelque chose a été saisi comme tel par l'esprit au terme d'une analyse. Ainsi d'un côté est-ce bien l'esprit qui constitue activement l'objet de ses idées, et d'un autre côté cette constitution doit se faire à même la perception, par un dévoilement de ce qui s'y donne. Si les bêtes n'ont pas d'idées c'est, dans cette perspective, parce qu'elles ne disposent pas de la réflexion qui, seule, leur permettrait de découper au sein du réel perçu les objets et leurs rapports qui s'y trouvent pourtant dépeints : ils les sentent mais ne s'en font pas une représentation déterminée. Condillac rejette toute distinction réelle entre la sensation et l'idée, la seconde étant une stricte dérivation de la première et en même temps, selon lui, l'idée ne doit pas être considérée comme strictement équivalente à la sensation dont elle émerge. En effet, sa conception requiert une activité de l'esprit la constituant comme telle. Si nous aurons à revenir sur les modalités précises de l'analyse du sensible permettant la constitution des idées, nous voudrions tout d'abord nous arrêter sur le statut spécifique de l'idée dans l'*Essai.*

Il est de fait, cela est connu, que Condillac procède dans l'*Essai* à une réécriture des thèses lockéennes. Et en effet, ce sont bien, chez l'abbé comme dans l'*Essay* de Locke, les opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées[367] qui permettent d'expliquer la manière dont l'esprit opère sur le matériau sensible pour produire toutes nos idées. Les différentes idées ainsi produites par l'esprit peuvent se distinguer, chez les deux auteurs, en idées simples et idées complexes[368] : les premières forment les derniers éléments inanalysables, considérés dès lors comme constituant le fonds élémentaire de ce qui se donne dans la perception, et les secondes sont des composés d'idées simples rassemblées par l'esprit. Or, la spécificité de la perspective condillacienne tient en particulier au rôle accordé aux signes. En effet, si Locke leur accorde bien une fonction dans la conception des idées, et en particulier dans celle des nombres et des idées archétypes,

[366] Condillac, *Essai*, I, s. 6, §14, OPC I, p. 57b.
[367] Ainsi le chapitre consacré à ces opérations dans l'*Essai* (I, s. 2, chap. 6, OPC I, p. 22b *sq.*) doit-il être mis en parallèle avec celui de l'*Essay* de Locke qui porte sur les mêmes opérations (L. II, chap. 11).
[368] La section qui porte, dans l'*Essai*, sur la distinction entre idées simples et idées complexes (I, s. 3, OPC I, *op. cit.,* p. 37a *sq.*) s'ouvre ainsi sur une citation de Locke et reprend une partie importante des analyses du deuxième livre de l'*Essay*.

Condillac en généralise l'importance, leur attribuant un rôle absolument essentiel dans la constitution de toutes les idées.

Cette importance accordée aux signes tient selon nous à l'attention particulière portée par Condillac au problème de la distinction entre idée et image sensible qui se pose dans toute sa virulence en terrain empiriste. Dans le but de montrer comment toutes nos idées sont issues de la seule expérience sensible, l'abbé s'appuie sur un concept d'idée, au sens large de contenu de pensée, qui va de pair avec la radicalité du réductionnisme qu'il entreprend : comme nous l'avons montré précédemment, il reprend la conception arnaldienne de l'idée qui implique une identité stricte entre la perception et l'idée qui ne sont qu'un même événement mental considéré sous deux points de vue. Or, le problème de l'idée doit dès lors se poser dans des termes différents de ceux, cartésiens, d'Arnauld. Pour ce dernier en effet, quoiqu'une sensation puisse être considérée comme une idée au sens de contenu mental, il est évident que toute idée ne saurait être une sensation. Ainsi énonce-t-il explicitement dans la *Logique*, à travers l'exemple cartésien du chiliogone, que l'idée ne saurait se réduire à une image sensible[369], de sorte que concevoir et sentir doivent être considérées comme des opérations tout à fait distinctes. Selon une perspective analogue à celle de Descartes dans les *Méditations métaphysiques*[370], une réflexion sur le contenu des idées suffit dès lors à en dégager différents types irréductibles les uns aux autres et, notamment, à distinguer nettement les images sensibles des idées générales purement intellectuelles : « On ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnaisse que nous concevons un très grand nombre de choses sans aucune de ces images, et qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intellection[371]. » La perspective réductionniste condillacienne doit à cet égard rendre compte de l'absence de réelle distinction entre l'idée et l'image, tout en insistant sur la spécificité du mode d'apparaître des idées constituées par l'esprit à partir de la sensation. Or, il nous semble que c'est précisément ce que permet de résoudre le rôle accordé par Condillac au signe, le conduisant à produire une théorie de l'idée tout à fait originale.

[369] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* I, chap. 1, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, p. 40.
[370] Descartes, *Méditations métaphysiques,* Sixième méditation, AT IX, p. 57-58.
[371] Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser,* I, chap. 1, *op. cit.*, p. 40.

De Locke à Condillac : l'absolue nécessité des signes

La question du statut à accorder aux signes constitue le cœur de la réécriture condillacienne de Locke, ce qu'il affirme dès l'introduction de l'*Essai*, dans un texte bien connu :

> « Il [Locke] a vu (…) que les mots et la manière dont nous nous en servons, peuvent fournir des lumières sur le principe de nos idées : mais parce qu'il s'en est aperçu trop tard, il n'a traité que dans son troisième livre une matière, qui devait être l'objet du second. S'il eût pu prendre sur lui de recommencer son ouvrage, on a lieu de conjecturer qu'il eût beaucoup mieux développé les ressorts de l'entendement humain. Pour ne l'avoir pas fait, il a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie. Il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations, longtemps avant d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'âme n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès[372]. »

La méprise de Locke concernant le statut des signes, qu'il n'a envisagé qu'après son analyse des idées, est à cet égard double et elle implique, sous ces deux points de vue, qu'il n'a pas pensé le problème du passage de la sensation à l'idée. Premièrement, comme l'énonce ce texte et comme nous l'avons vu, il n'a pas envisagé la nécessité de rendre compte de l'acquisition par l'âme d'une véritable activité, c'est-à-dire de la réflexion. Du côté de l'acquisition des opérations de l'esprit, il n'a donc pas pu saisir l'absolue nécessité des signes pour avoir des idées, leur usage expliquant seul, pour Condillac, l'acquisition de la réflexion. Deuxièmement, du côté des idées elles-mêmes, il n'a pas vu que le signe était essentiel à leur constitution, ce qui l'a notamment conduit, comme nous le verrons, à supposer l'existence de propositions mentales. Ainsi la quatrième section de la première partie de l'*Essai* vise-t-elle à mettre en évidence la nécessité des signes non plus seulement pour le déploiement des opérations de l'âme, mais également pour l'élaboration des idées : « J'ai déjà fait voir quel est l'usage et la nécessité des signes pour l'exercice des opérations de l'âme. Je vais démontrer la même chose en les considérant par rapport aux différentes espèces d'idées (…)[373]. »

[372] Condillac, *Essai*, Introduction, OPC I, p. 5a-b.
[373] *Ibid.*, I, s. 4, chap. 1, p. 41a.

Locke n'a donc pas vu la nécessité des signes dans toute son étendue, que ce soit pour avoir des idées simples ou des idées complexes. Premièrement, les idées simples, rappelons-le, sont les idées des perceptions les plus simples, indécomposables, que l'on peut discerner dans notre perception et que l'on considère isolément des autres perceptions parmi lesquelles elles sont senties. L'idée de la blancheur est ainsi une idée abstraite acquise par la considération des perceptions qui composent la neige, le papier ou encore le lys. L'erreur de Locke concernant les idées simples tient à sa supposition d'une activité *sui generis* de l'esprit. En effet, tout d'abord, s'il est vrai que des perceptions d'une telle simplicité puissent être réveillées par l'esprit, leur liaison avec des signes n'en est pas moins nécessaire puisque, comme nous l'avons vu, « ce n'est (…) que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré[374] ». Le passage de la perception à l'idée tient à cet égard tout entier à la liaison de l'idée au signe : la perception de la blancheur devient idée de la blancheur lorsque, se trouvant liée à un signe, elle se rend disponible à la réflexion. Non seulement nous ne pouvons nous rappeler volontairement une idée simple que parce que nous disposons du signe auquel elle est liée, mais nous ne réveillons bien souvent que l'idée de son signe, sans que l'idée simple puisse être elle-même réveillée[375]. Le cas des idées simples fournissait ainsi le paradigme du fonctionnement spécifique de la mémoire :

> « Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, et une idée abstraite de perception (…). Qu'on songe, par exemple, à une fleur dont l'odeur est peu familière ; on s'en rappellera le nom, on se souviendra des circonstances où on l'a vue, on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat ; mais on ne réveillera pas la perception même. Or j'appelle *mémoire*, l'opération qui produit cet effet[376]. »

Deuxièmement, concernant les idées complexes, si Locke a entrevu les raisons pour lesquelles les signes sont nécessaires pour nous faire des idées des nombres, il n'a pas mesuré l'importance de cette découverte et n'a surtout pas vu que la même analyse devait valoir pour toutes nos idées :

> « Quoique la nécessité des signes pour les idées des nombres ne lui ait pas échappé, il n'en parle pas cependant comme un homme bien assuré de ce qu'il avance. Sans les signes, dit-il, avec lesquels nous distinguons chaque collection d'unités, *à peine* pouvons-nous faire usage des nombres, surtout dans les combinaisons fort composées.

[374] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §6, OPC I, p. 42a.
[375] *Ibid.*, s. 2, chap. 2, §23, p. 16a.
[376] *Ibid.*, §18, p. 15a.

> Il s'est aperçu que les noms étaient nécessaires pour les idées archétypes, mais il n'en a pas saisi la vraie raison. " L'esprit, dit-il, ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt[377] ". Ce raisonnement devait, comme il l'a fait, l'empêcher de voir la nécessité des signes pour les notions des substances : car ces notions ayant un fondement dans la nature, c'était une conséquence que la réunion de leurs idées simples se conservât dans l'esprit, sans le secours des mots[378]. »

Dans le chapitre consacré à cette question[379], Condillac reprend donc l'analyse lockéenne de la nécessité des signes pour penser le statut des idées des nombres[380], afin de la généraliser ensuite à l'ensemble des idées. Pour avoir des idées de nombres, il ne suffit en effet pas d'avoir l'idée de l'unité et de l'ajouter successivement à elle-même dans des collections toujours plus grandes. Une telle opération consisterait alors à s'imaginer un objet, puis deux, puis trois, etc. Or, on ne pourrait de la sorte se former l'idée que de petits nombres, puisque l'opération de figuration en laquelle consiste cette idée ne peut s'effectuer que sur de petites collections. Pour nous représenter ne serait-ce que le nombre six, nous devons ainsi regrouper les unités en deux groupes de trois. Rapidement notre capacité de figuration trouvera ses limites et nous ne pourrons plus nous représenter les différentes unités comme des objets distincts : notre idée n'emportera plus de représentation déterminée des différentes unités qui la composent. L'esprit devra alors « considérer plusieurs unités comme une seule, et les réunir pour cet effet en un seul objet[381] », ce qu'il ne peut faire sans l'usage des mots, puisqu'il ne pourra alors pas se représenter toutes les unités qui composent chaque nombre. C'est donc en distinguant et en fixant ces collections par des chiffres, c'est-à-dire des noms ordonnés entre eux que nous nous en faisons des idées.

Les signes ainsi que l'ordre mis entre eux sont nécessaires à deux égards. D'une part, le signe joue le rôle de lien en cela qu'il permet à l'esprit de réunir plusieurs unités dans une seule collection :

> « Il ne faut pas se faire illusion, en s'imaginant que les idées des nombres, séparées de leurs signes, soient quelque chose de clair et de déterminé. Il ne peut rien y avoir qui réunisse dans l'esprit plusieurs unités, que le nom même auquel on les a attachées[382]. »

---

[377] Locke, *Essay*, L. III, chap. 5, §10, *op. cit.,* p. 654.
[378] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 2, §27, OPC I, p. 48a.
[379] *Ibid.*, chap. 1, p. 40b *sq.*
[380] Locke, *Essay,* L. II, chap. 16, §5-7, *op. cit.,* p. 354 *sq.*
[381] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §1, OPC I, p. 41a.
[382] *Ibid.*, §4, p. 41b.

D'autre part et surtout, dans la mesure où l'esprit est incapable de se figurer un grand nombre d'objets en même temps, il n'y a que le nom qui distingue réellement un nombre d'un autre dans l'esprit :

> « Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous n'en imaginions pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous serait impossible de faire aucun progrès dans la connaissance des nombres. Nous ne discernons différentes collections que parce que nous avons des chiffres qui sont eux-mêmes fort distincts. Ôtons ces chiffres, ôtons tous les signes en usage, et nous nous apercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées[383]. »

Les idées de 999 et de 1000 ne peuvent pas se distinguer dans notre esprit par des idées déterminées des unités qui les composent, puisque nous ne nous figurons pas différemment ces deux collections. Ce qui les distingue est un nom qui a une place dans la suite réglée des chiffres. Si nous pouvons nous forger une idée des nombres un peu élevés, « c'est que les premiers signes étant donnés, nous avons des règles pour en inventer d'autres[384] » : chaque nouvelle collection produite par l'ajout d'une unité s'est vu attribuer un nom de manière réglée par rapport à la suite des nombres, les noms des dizaines, des centaines, etc. étant produits par analogie avec les chiffres de 1 à 10. L'absence de méthode dans l'invention des signes explique de ce point de vue, selon l'abbé, l'incapacité de certains peuples à se faire des idées de nombre au-delà d'un certain point. Ainsi en va-t-il du peuple dont parle De La Condamine[385] « qui n'a d'autre signe pour exprimer le nombre trois que celui-ci, *poellarrarorincourac*[386] », nom si peu commode qu'il rend impossible la détermination réglée de la suite des chiffres nécessaire à la conception des nombres. De même, le cas relaté par Locke[387] des Américains n'ayant de noms et donc d'idées de nombre n'allant que jusqu'à 20 doit-il s'expliquer par leur ignorance de cette méthode de nomination. Donner l'idée du nombre 1000 à quelqu'un ne peut de ce point de vue consister à lui montrer toutes les unités qui la compose, mais « à lui présenter successivement tous les noms qu'on a inventés pour signifier les progressions qui la précèdent[388] ». Par conséquent, l'idée du nombre 1000 n'est paradoxalement pas la représentation de 1000 unités, puisque celles-ci

---

[383] Condillac, *Essai,* I, s. 4, chap. 1, §1, OPC I, p. 41a.
[384] *Ibid.*, §2, p. 41a.
[385] De La Condamine, *Relation abrégée d'un Voyage fait dans l'Intérieur de l'Amérique méridionale depuis la Côté de la Mer du Sud jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la Rivière des Amazones*, lue à l'Assemblée publique de l'Académie des Sciences, le 28 avril 1745, Paris, 1745.
[386] Condillac, *Essai,* I, s. 4, chap. 1, §2, n. 1, OPC I, p. 41b.
[387] Locke, *Essay*, L. II, chap. 16, §6, *op. cit.,* p. 355.
[388] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §4, OPC I, p. 41b.

ne sont pas représentables. Elle consiste en trois choses : « L'idée de l'unité, celle de l'opération par laquelle il a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même, enfin le souvenir d'avoir imaginé le signe *mille* après les signes *neuf cent quatre-vingt-dix-neuf*, *neuf cent quatre-vingt-dix-huit* etc.[389] » À cet égard, l'idée de 1000 ne se distingue dans l'esprit du nombre 999 que par son nom, et l'usage du signe n'est pas seulement nécessaire pour communiquer des calculs à autrui, mais également lorsque nous les effectuons pour nous-mêmes. Ce n'est donc pas, comme l'affirmait Locke, que « sans de tels noms ou signes *à peine* pouvons-nous faire usage des nombres en comptant, surtout lorsque la combinaison est composée d'une grande multitude d'unités[390] », mais que nous n'en aurions absolument pas l'usage, ni même l'idée.

Bien plus et surtout, selon Condillac et contrairement à Locke, cette nécessité des signes doit valoir pour toutes les idées :

> « Mais pourquoi, ce qui est vrai en arithmétique ne le serait-il pas dans les autres sciences ? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n'avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections ? Les mots ne doivent-ils pas être aux idées de toutes les sciences ce que sont les chiffres aux idées de l'arithmétique[391] ? »

Si Locke a en effet pris en vue la nécessité des signes pour les idées archétypes, « il n'en a pas saisi la vraie raison », ce qui devait « l'empêcher de voir la nécessité des signes pour les notions des substances[392] ». Rappelons l'analyse lockéenne du rôle du signe pour les idées archétypes que Condillac critique :

> « Car l'esprit ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt, et qui empêchât que ces parties se dispersassent. Ainsi, quoique ce soit l'esprit qui forme cette combinaison, c'est le nom, qui est, pour ainsi dire, le nœud qui les tient étroitement liées ensemble[393]. »

Locke ne voit en un sens qu'à moitié les raisons pour lesquelles les signes sont nécessaires pour les idées archétypes. Il saisit bien que la diversité des propriétés ou des idées simples qui composent par exemple l'idée de triomphe romain sont d'une telle variété qu'elles ne peuvent être réunies en une seule idée que par le mot *triumphus*. Il présume

[389] Condillac, *Essai,* I, s. 4, chap. 1, §4, OPC I, p. 42a.
[390] Locke, *Essay*, L. II, chap. 16, §5, *op. cit.,* p. 354. Nous soulignons.
[391] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §5, OPC I, p. 42a.
[392] *Op. cit.*
[393] Locke, *Essay,* L. III, chap. 5, §10, *op. cit.,* p. 654.

néanmoins que cette unification de l'idée par le signe est rendue nécessaire par le fait que l'idée de triomphe n'est pas formée à partir d'un modèle perçu dans la nature, mais par une composition volontaire de l'esprit. Or, cela revient à supposer à l'inverse que l'unité dans laquelle se présentent les idées de substances dans l'expérience suffirait à conférer la même unité à l'idée qui en est tirée. Si nous considérons en effet l'or comme une substance, c'est parce que, dans l'expérience, les qualités qui composent l'or se manifestent réunies en un même objet. Leur réunion dans la perception conduit bien l'esprit à les considérer comme un seul et même objet. Néanmoins, cela ne signifie pas, selon Condillac, que cela suffise à produire l'unité de l'idée elle-même :

> « Je trouve un corps, et je vois qu'il est étendu, figuré, divisible, solide, dur, capable de mouvement et de repos, jaune, fusible, ductible, malléable, fort pesant, fixe, qu'il a la capacité d'être dissous dans l'eau régale, etc. Il est certain que si je ne puis pas donner tout-à-la-fois à quelqu'un une idée de toutes ces qualités, je ne saurais me les rappeler à moi-même qu'en les faisant passer en revue dans mon esprit ; mais si, ne pouvant les embrasser toutes ensemble, je voulais ne penser qu'à une seule, par exemple, à sa couleur, une idée aussi incomplète me serait inutile, et me ferait souvent confondre ce corps avec ceux qui lui ressemblent par cet endroit. Pour sortir de cet embarras, j'invente le mot *or*, et je m'accoutume à lui attacher toutes les idées dont j'ai fait le dénombrement. Quand, par la suite, je penserai à la notion de l'or, je n'apercevrai donc que ce son, *or*, et le souvenir d'y avoir lié une certaine quantité d'idées simples, que je ne puis réveiller tout-à-la-fois, mais que j'ai vu co-exister dans un même sujet, et que je me rappellerai les unes après les autres, quand je le souhaiterai[394]. »

Si je voulais penser à l'idée de l'or, avec toutes ses qualités, sans mots, cela ne pourrait consister qu'à retracer toutes les idées qui la composent par l'imagination, en reproduisant leurs idées en personne, c'est-à-dire en m'en figurant les images. Or, étant donné le caractère limité de ma capacité de figuration, je ne pourrais pas me les représenter d'un seul tenant, mais seulement en les passant successivement en revue dans mon esprit. Dans une seule intuition, je peux tout au plus me figurer un objet matériel d'une couleur jaune brillante. Cette image de l'or peut certes accompagner l'idée de l'or lorsque j'y pense, mais elle ne peut pas être l'idée elle-même, sans quoi mon idée de l'or ne se distinguerait pas de celle du tombac et je les confondrais immanquablement. L'idée doit au contraire emporter des propriétés qui ne pourraient pas toutes rentrer dans une image. Le même problème qui se posait pour l'idée des nombres vaut alors également pour celle des substances : si l'idée ne peut consister en une figuration sensible de son objet étant donné la quantité des idées simples qui la composent, alors comment expliquer l'idée unifiée que j'en

[394] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §7, OPC I, p. 42b.

ai ? Le problème est d'autant plus patent en ce qui concerne les idées de substances car elles comprennent des idées elles-mêmes complexes qui ne sont simples qu'en tant que parties d'une idée plus complexe qu'elles[395]. Comment envisager en effet que la capacité à être dissout dans l'eau régale puisse entrer dans la figuration que je me ferais de l'or aux côtés d'autres propriétés toutes aussi complexes ? Cela revient à dire qu'aucun acte de l'imagination, prise dans l'acception restreinte que lui donne Condillac, ne peut expliquer cette unification. C'est, là encore, le nom qui peut seul expliquer que nous soyons capables de nous faire une véritable idée unifiée d'une pluralité d'idées, de telle sorte que le signe joue, pour les idées, un rôle analogue à celui des sujets dans les substances hors de nous : il en est en quelque sorte le substrat.

> « Qu'on oublie, pour un moment, tous ces signes, et qu'on essaye d'en rappeler les idées, on verra que les mots, ou d'autres signes équivalents, sont d'une si grande nécessité qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit la place que les sujets occupent au dehors. Comme les qualités des choses ne co-existeraient pas hors de nous dans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne co-existeraient pas dans notre esprit sans des signes où elles se réunissent également[396]. »

De même qu'on doit supposer dans les substances l'existence d'un sujet qui en supporte les différentes qualités perçues, de même le mot supporte-t-il et unifie-t-il les différentes idées pour former une idée complexe.

L'importance de la distinction entre imagination et mémoire apparaît ici dans toute sa force : avoir une idée de nombre, de substance, ou archétype ne peut consister à reproduire en elles-mêmes toutes les idées qui entrent dans leur composition, mais seulement à en rappeler le nom en lieu et place des idées auxquelles il est lié. L'erreur de Locke, lorsqu'il pense que les signes ne sont pas nécessaires pour les idées de substance, va ainsi de pair avec une autre erreur qui concerne la définition de la mémoire :

> « Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit à cette occasion, est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la mémoire ce qu'ils disent de l'imagination, et à l'imagination ce qu'ils disent de la mémoire. Locke fait lui-même consister celle-ci en ce que l'âme a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact, car il est constant qu'on peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de réveiller[397]. »

---

[395] « Outre les idées qui sont réellement simples, on regarde souvent comme telle une collection de plusieurs perceptions, lorsqu'on la rapporte à une collection plus grande dont elle fait partie. Il n'y a même point de notion, quelque composée qu'elle soit, qu'on ne puisse considérer comme simple, en lui attachant l'idée de l'unité. » (Condillac, *Essai,* I, s. 3, §3, OPC I, p. 37b.)

[396] *Ibid.* s. 4, chap. 1, §7, p. 42b.

[397] *Ibid.*, s. 2, chap. 2, §20, p. 15a.

La nécessité des signes pour les idées complexes témoigne en effet de l'échec de l'imagination conçue comme capacité à reproduire les idées en personne : je ne peux pas reproduire toutes les idées qui entrent dans la composition de l'idée de l'or d'un seul tenant et en produire ainsi l'unité. Sans l'usage du signe et donc de la mémoire, l'imagination ne peut que passer en revue les qualités de l'or successivement sans jamais les saisir tout à la fois. Elles ne se rappellent ainsi à moi comme une seule et même idée que parce que je rappelle le signe auquel elles sont toutes liées. Il est particulièrement intéressant de voir à cet égard la manière dont Locke s'exprime lorsqu'il examine la difficulté qu'il y a à traiter des propositions mentales dans lesquelles l'esprit lierait des idées sans user de mots. Cette difficulté vient du fait que la plupart des hommes raisonnent sur des mots plutôt que sur des idées, là où la possibilité des propositions mentales tient tout entière à la capacité que nous avons de nous former les idées mêmes sur lesquelles nous raisonnons. Or, il est frappant que Locke n'entrevoie cette possibilité que concernant des idées très simples, telles que celles du blanc, du noir, ou encore du triangle et du cercle[398]. À l'inverse, la difficulté à joindre ou à séparer nos idées sans en passer par l'usage des mots est liée, pour Locke lui-même, à la complexité des idées mobilisées, y compris pour ceux qui les ont scrupuleusement étudiées[399]. Tout en approchant ainsi la raison de la nécessité des signes, il ne la saisit pas tout à fait. Pour l'abbé, faute de distinguer l'imagination qui rappelle les idées en personne, de la mémoire qui n'en rappelle que le nom ou les circonstances, Locke ne saisit pas que ce qu'il considère comme une manière en quelque sorte secondaire de se rapporter aux idées, leur est en réalité nécessaire et même consubstantielle étant donné le rôle d'unification joué par le mot.

Cette distinction apparaît au contraire comme une conséquence du réductionnisme radical de Condillac. D'un côté avoir des idées n'est jamais qu'une manière de reproduire des perceptions, c'est-à-dire qu'une modalité de l'imagination et, d'un autre côté, la

[398] « Car si nous observons soigneusement la manière dont notre esprit se prend à penser et à raisonner, nous trouverons, à mon avis, que quand nous formons en nous-mêmes quelques propositions sur le *blanc* ou le *noir*, sur le *doux* ou *l'amer*, sur un *triangle* ou un *cercle*, nous pouvons former dans notre esprit les idées mêmes ; et qu'en effet nous le faisons souvent, sans réfléchir sur les noms de ces idées. » (Locke, *Essay*, L. IV, chap. 5, §6, *op. cit.,* p. 843.)

[399] « Mais quand nous voulons faire des réflexions ou former des propositions sur des idées complexes, comme sur celles d'*homme*, de *vitriol,* de *valeur,* de *gloire,* nous mettons ordinairement le nom à la place de l'idée (…). Dans les modes nous faisons la même chose, à cause du grand nombre d'idées simples dont ils sont composés. Car la plupart d'entre eux étant extrêmement complexes, le nom se présente bien plus aisément que l'idée même qui ne peut être rappelée, et pour ainsi dire exactement retracée à l'esprit qu'à force de temps et d'application, même à l'égard des personnes qui ont auparavant pris la peine d'éplucher toutes ces différentes idées (…). » (*Ibid.* p. 843-844.)

complexité des idées ne permet pas qu'elles soient reproduites d'un seul tenant par cette opération. La mémoire permet de pallier à ce paradoxe apparent : avoir des idées consiste bien en une opération de l'imagination qui reproduit une perception, mais celle-ci ne réveille que la perception du signe[400] auquel est liée l'idée complexe, en lieu et place des perceptions qui constituent le fonds des idées simples liées en commun à ce mot.

À cet égard, l'usage du signe conditionne réciproquement la possibilité de réfléchir sur nos idées : « (…) pour voir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de lien aux différentes collections d'idées simples, et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer[401]. » Si, quand je pense à l'idée de l'or, je pense en réalité à un nom, en tant que toutes les idées simples qui la composent lui sont liées, « je me [les] rappellerai les unes après les autres, quand je le souhaiterai[402] ». De même que la constitution de l'idée des nombres supposait non seulement l'usage du signe, mais également un ordre entre ces signes, de même nous réfléchirons d'autant plus aisément sur nos idées que les signes qui nous les rappellent seront mieux ordonnés[403]. Les idées plus simples qui composent les idées complexes sont en effet ou bien des idées complexes qui ne reçoivent leur unité que du signe auquel elles sont liées, ou bien des idées véritablement simples qui ne peuvent entrer dans la composition d'une idée complexe que parce qu'on leur a attribué un signe donnant prise à la réflexion. L'ordre instauré entre leurs différents signes doit ainsi faciliter la capacité à saisir la liaison qui existe entre nos idées et à les rappeler. Elles doivent néanmoins bien trouver *in fine* leur véritable contenu dans des perceptions tirées de l'expérience sensible. Les idées n'existent donc qu'en vertu de la liaison de ces perceptions à des signes et, par les signes, à leurs liaisons entre elles.

La constitution des idées consiste à cet égard en une double opération d'analyse et de nomination dont l'importance apparaît dans toute sa force dans le cas des idées complexes. Ces deux opérations sont certes nécessaires s'agissant des idées simples : il est par exemple bien requis, pour que l'esprit se fasse l'idée simple de la blancheur, qu'il porte d'une part son attention de manière exclusive sur la blancheur qui entre dans la composition

[400] Il faut en effet rappeler que la mémoire est une opération de l'imagination : « Sur quoi il faut remarquer que la même opération, que j'appelle mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes ou ces circonstances sont des perceptions. » (Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §25, OPC I, p. 26b.)
[401] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §9, OPC I, p. 43a.
[402] *Op. cit.*
[403] Ainsi Condillac accordera-t-il une grande importance non seulement à l'analogie entre les signes qui doit présider à l'invention d'un mot, mais également et surtout à la grammaire. L'étude de la formation des langues, considérées comme autant de méthodes d'analyse, sera ainsi corrélative de l'étude de la formation des idées.

de la perception de la neige, abstraction faite des autres perceptions qui l'accompagnent dans cet objet, et qu'il la lie d'autre part au nom *blancheur,* la rendant ainsi disponible à la réflexion. Néanmoins, dans le cas de l'idée complexe, le nom permet non seulement de la rendre disponible à la réflexion, mais également de la constituer en *une* idée. L'idée de l'or résulte ainsi de l'analyse de ce qui se donne dans la perception de ce métal : l'esprit en décompose les différents éléments, c'est-à-dire leur prête successivement une attention spécifique pour s'en faire des idées, considère les rapports qu'il peut y découvrir, et compose ainsi à partir des idées simples de fixité, de couleur jaune, de malléabilité, etc., l'idée complexe d'or. Or, cette réunion d'une multiplicité d'idées simples trop nombreuses pour être perçues dans une seule image, suppose par ailleurs un acte de nomination consistant à lier cette diversité d'idées à la seule perception en laquelle consiste le signe, qu'il s'agisse d'un son, d'un geste, ou d'une figure tracée. On comprend de ce point de vue qu'il ne suffise pas de percevoir de l'or pour s'en faire une idée. Il faut au contraire fixer non seulement chacune des idées simples entrant dans sa composition, mais également leur liaison dans une idée unifiée.

Condillac conçoit à cet égard l'idée de façon originale. Elle n'est certainement pas un contenu, une réalité objective distincte de l'acte de perception. Cependant, la conception de l'idée (au sens restreint du produit de la réflexion) ne se résout pas non plus dans la simple affirmation qu'elle serait le corrélat perçu d'un acte de perception. Elle suppose de prendre en vue l'acte de perception spécifique qui la met en œuvre et détermine corrélativement ce en quoi elle consiste. Si d'un côté Condillac, après Arnauld, considère que l'idée ne se distingue jamais véritablement de l'acte qui la pose et si, de l'autre côté, son réductionnisme le conduit à considérer qu'avoir une idée ce n'est jamais que se rappeler son nom, alors qu'est-ce qu'une idée ? Il apparaît ici qu'une idée n'est pas un certain contenu de représentation unifié par lui-même auquel on lierait un signe en quelque sorte après coup, comme c'est le cas chez Arnauld[404]. L'idée ne précède pas son signe[405]. Elle n'est au contraire rien d'autre qu'une pluralité d'idées simples qui ne sont reliées entre elles que par le nom qui les signifient et les unifie, et leur est donc essentiel. Autrement dit, l'idée de l'or

[404] Voir à cet égard l'analyse de M. Pécharman concernant la théorie de la signification chez Arnauld. (« La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld », dans *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 65-98.)

[405] Si l'idée ne précède pas son signe, il n'y a pas non plus d'autonomie du signe par rapport à l'idée. Voir sur ce sujet et sur la manière dont cette conception du rapport entre idée et signe participe de la critique condillacienne du syllogisme et de la syllogistique : J.-C. Pariente, « L'effacement du logique chez Condillac », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 57-83.

n'est que le mot *or* en tant qu'il est lié aux différentes idées plus simples qui la composent. De même, réfléchir sur l'idée de l'or, ce n'est pas reproduire une représentation unifiée, fusse-t-elle sensible, c'est en rappeler le signe et, avec lui, la possibilité de considérer successivement les propriétés qui lui sont liées[406]. Si le signe unifie l'idée, ce n'est ainsi qu'au sens où il signifie d'un seul tenant tous ses éléments en vertu de leur liaison commune à ce même signe.

[406] Il faut ainsi considérer avec H. Aarsleff la double fonction du signe : « The signs become both a memory bank and a retrieval system, serving equally the needs of private thinking and the ends of communication. » (*From Locke to Saussure,* London, Athlone, 1982, p. 29.)

Le concept d'idée symbolique : la critique de la distinction entre l'image et l'idée

Il faut se rendre attentif au fait que Condillac construit sa conception de l'idée dans une discussion non seulement avec Locke, mais également avec les cartésiens. Tout d'abord, de manière négative, si l'explication de la nécessité des signes implique une critique de la théorie lockéenne de l'idée, elle s'appuie également sur une attention précise portée aux arguments qui visent, chez les cartésiens, à réfuter l'empirisme et dont la *Logique* de Port-Royal fournit une formulation exemplaire. Le cœur de cette réfutation consiste dans une reprise par Arnauld et Nicole de la distinction entre imaginer et concevoir opérée par Descartes dans la *Sixième méditation*[407] à partir de l'exemple du chiliogone :

> « On ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnaisse que nous concevons un très grand nombre de choses sans aucune de ces images, et qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites ; mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit, et c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure à mille angles, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni pour ainsi dire les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit[408]. »

Dans la perspective d'Arnauld et Nicole, l'analyse cartésienne du chiliogone permet de réfuter l'empirisme en ce qu'il fournit l'exemple d'une idée qui ne peut pas consister en une image sensible. Il est de fait que, si j'ai aussi bien l'idée du triangle que d'une figure à mille côtés, de telle sorte que je peux concevoir les propriétés de l'une comme de l'autre, je ne peux cependant former une image déterminée que du triangle. L'image que je pourrais forger du chiliogone serait à l'inverse celle d'une figure vague ayant un très grand nombre de côtés et qui ne différerait en rien de celle d'une figure à 999 côtés, de telle sorte qu'on ne voit pas comment on pourrait en démontrer quoi que ce soit. Cette image vague peut donc bien accompagner l'idée que je me forme du chiliogone mais elle ne peut pas en être l'idée même qui doit quant à elle consister en une pure conception de l'entendement indépendante des sens[409].

---

[407] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, AT IX, p. 57-58.
[408] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* I, chap. 1, *op. cit.,* p. 40.
[409] « Il est vrai néanmoins que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure ; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterais si je

La distinction entre l'image et l'idée tient ainsi, chez Arnauld comme chez Descartes avant lui, à la prise en vue de l'impossibilité dans laquelle nous sommes de nous former des images déterminées d'un grand nombre des objets que nous sommes néanmoins capables de concevoir et dont nous pouvons déduire un grand nombre de choses. Or, le cœur de l'argument condillacien visant à défendre l'absolue nécessité des signes porte précisément sur la considération d'une telle impossibilité. La critique de Locke trouve ici sa raison profonde : le rôle du signe et la fonction spécifique accordée à la mémoire visent à mettre à mal la distinction cartésienne entre l'image et l'idée. L'auteur de l'*Essay* n'a précisément pas vu la vraie raison de la nécessité des signes, à savoir l'impossibilité pour l'esprit de se former des images de toutes ses idées. Condillac cherche ce faisant à produire une conception de l'idée qui, d'un côté, est purement sensible et qui, d'un autre côté, ne consiste pas dans une simple image de son objet qui ne pourrait effectivement être que vague. Nos idées ne consistent ni en de telles images, ni en de pures conceptions de l'esprit, mais dans le rappel des signes par la mémoire, en lieu et place des perceptions qui la composent *in fine*. La conception du chiliogone apparaît à cet égard comme exemplaire du fonctionnement de la mémoire chez Condillac :

> « Si je pense à une figure de mille côtés et à une de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnés. Il en est de même de toutes les notions complexes. Chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne s'en retrace que les noms[410]. »

L'abbé rend par là-même compte de l'illusion sur laquelle repose une conception purement intellectuelle de l'idée : les cartésiens croient raisonner sur des conceptions pures de l'entendement, tout à fait indépendantes des sens, quand ils ne raisonnent en réalité que sur des mots qui leur voilent en quelque sorte le fonds sensible de leurs idées. En tout état de cause, l'usage du signe et de la mémoire qui lui est corrélative permet à l'abbé de réduire l'idée à la sensation tout en contournant les arguments qui poussaient les cartésiens à distinguer l'image de l'idée. Or, ce contournement de l'objection cartésienne et la conception de l'idée qui l'accompagne nous semblent s'appuyer sur la théorie leibnizienne des idées en tant qu'elle s'élabore elle-même dans une discussion avec la *Logique* de Port-Royal.

---

pensais à une figure de dix mille angles, et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone. » (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* I, chap. 1, *op. cit.,* p. 40.)

[410] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 2, §21, OPC I, p. 15b-16a.

En effet, dans ses *Méditations sur la connaissance*, *la vérité et les idées*, à travers la distinction entre idées intuitives et idées symboliques[411], Leibniz se rend attentif au rôle particulier que jouent les mots dans la conception de nos idées. Quoique certaines de nos notions composées soient distinctes, c'est-à-dire dans le langage leibnizien que nous connaissions *a minima* les marques distinctives qui en font la définition[412], nous parvenons rarement à saisir ou à concevoir d'un seul tenant tous les éléments qui rentrent précisément dans la définition de la chose, ce qui constituerait une idée intuitive. Ce que nous nous remettons dès lors à l'esprit lorsque nous y pensons n'est pas l'idée elle-même, mais son nom. Ainsi en va-t-il, de manière paradigmatique, de l'idée du chiliogone :

> « Il arrive très souvent, néanmoins, surtout dans une longue analyse, que nous n'embrassons pas à la fois toute la nature de l'objet, mais que nous substituons aux choses des signes dont en vertu d'une certaine pensée actuelle nous avons coutume par abréviation d'omettre l'explication, sachant ou croyant que nous pouvons la donner ; ainsi que je pense un chiliogone ou un polygone de mille côtés, je ne considère pas toujours la nature du côté de l'égalité, et du nombre mille (ou du cube de dix) ; mais ces mots dont le sens se présente à mon esprit d'une manière obscure ou du moins imparfaite, me tiennent lieu des idées que j'en ai, parce que ma mémoire m'atteste que je connais la signification de ces mots, et que l'explication n'en est pas maintenant nécessaire à mon jugement. J'ai coutume d'appeler cette pensée *aveugle* ou encore symbolique ; et nous en faisons usage dans l'algèbre, dans l'arithmétique et presque partout. Et assurément quand une question est très complexe, nous ne pouvons pas embrasser à la fois par la pensée toutes les notions élémentaires qui la composent ; mais quand cela se peut faire, ou du moins en tant que cela peut se faire, j'appelle cette pensée *intuitive*. On ne peut avoir qu'une connaissance intuitive d'une notion distincte primitive, comme le plus souvent on n'a qu'une connaissance symbolique des notions composées[413]. »

Certes, nous ne pouvons pas nous faire une image distincte du chiliogone qui serait trop complexe. Néanmoins, Leibniz met en évidence le fait que, dans une certaine mesure, l'argument cartésien vaut également pour sa conception intellectuelle : les capacités de notre esprit étant limitées, il est non seulement incommode, mais parfois tout simplement impossible de concevoir véritablement dans une seule intuition tout ce qui entre dans une notion complexe. Dans ce cas, « nous substituons aux choses des signes[414] » de telle sorte

[411] Leibniz appelle ces idées indifféremment *symboliques* ou *aveugles* dans le *Meditationes,* ou encore *suppositives* dans les articles 24 et 25 du *Discours de métaphysique.*

[412] Rappelons que les concepts spécifiquement leibniziens de clarté et de distinction se distinguent de la manière dont les concevait Descartes. Chez Leibniz, ils reposent non seulement sur la théorie des petites perceptions (s'agissant des idées claires mais obscures des sens), mais également sur l'exigence de l'analyse des idées. Celle-ci permet *a minima* d'en déterminer les marques distinctives lorsqu'il s'agit de notions distinctes mais inadéquates, voire de les reconduire jusqu'à leurs éléments les plus simples pour en montrer la possibilité lorsqu'il s'agit de notions distinctes et adéquates.

[413] Leibniz, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, *op. cit.*, p. 515-516.

[414] *Op. cit.*

que penser à une notion complexe repose plus souvent sur un acte de la mémoire que sur une véritable conception de l'esprit. Lorsque je pense ainsi au *chiliogone* ou au *polygone*, je pense en réalité à ces deux mots qui « me tiennent lieu des idées que j'en ai, parce que ma mémoire m'atteste que je connais la signification de ces mots[415] ». Arnauld a eu raison de distinguer l'image de l'idée (Leibniz souscrivant bien entendu à cette distinction) et de définir l'idée comme étant « tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions[416] ». Selon Leibniz, il ne s'est cependant pas rendu attentif au rôle spécifique que jouent les mots dans la manière dont l'esprit peut effectivement penser aux idées. Arnauld accorde bien une certaine importance au langage : l'habitude de la communication a lié si étroitement nos idées à leurs signes que notre pensée se déploie en nous-mêmes par leur moyen[417]. Néanmoins, penser au chiliogone pour Arnauld, c'est toujours penser à son idée et, réciproquement, « nous ne nous pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles[418] ». L'utilité des signes n'est pas nouvelle : en abrégeant les idées dans une démonstration, ils permettent ne pas partager excessivement l'attention de l'esprit. Les chiffres et les lettres utilisés en arithmétique et en algèbre en fournissent classiquement le modèle[419]. Les chapitres consacrés à la synthèse dans la quatrième partie de la *Logique*, reprenant *De l'esprit géométrique* de Pascal, insistent bien sur la nécessité qu'il y a à déterminer le sens des termes et même à substituer continuellement la définition au défini au cours d'une démonstration[420]. Il ne s'agit cependant jamais d'envisager que les idées elles-mêmes, quelques complexes qu'elles soient, ne puissent être rendues présentes à l'esprit que par leur signe. Au contraire, en prenant en vue la nécessaire limitation de la capacité de l'esprit à concevoir, et pas seulement à imaginer, Leibniz confère au signe une fonction nouvelle : celle de tenir lieu de nos idées. Il est alors envisageable pour

---

[415] *Op. cit.*
[416] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* I, chap. 1, *op. cit.,* p. 41.
[417] « Que si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-même, il aurait suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes : mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes extérieurs : et que même cette accoutumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à nos esprits qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres ; il est nécessaire dans la Logique de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées. » (*Ibid.*, Introduction, p. 38.)
[418] *Ibid.*, I, chap. 1*,* p. 41.
[419] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XVI, éd. A. Bridoux, Bruges, Pléiade, 1952, p. 107-108.
[420] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* IV, chap. 3, *op. cit.,* p. 308.

Leibniz, contrairement à ce qu'affirmait Arnauld, que nous n'ayons précisément pas toujours l'idée de la chose que nous voulons signifier par nos paroles :

> « Il résulte clairement de là que même pour les choses que nous connaissons distinctement, nous n'en concevons les idées, qu'autant qu'elles font l'objet de la pensée intuitive. Aussi arrive-t-il souvent que nous nous figurons avoir dans l'esprit les idées des choses, en supposant à tort que nous nous sommes déjà expliqué les termes dont nous nous servons. Et il n'est point vrai, comme le disent quelques-uns, ou du moins il est très incertain que nous ne puissions parler de rien, en comprenant bien ce que nous disons, sans en avoir l'idée. Car souvent nous comprenons vaguement chacun de ces termes, ou nous nous souvenons de les avoir déjà compris ; mais comme nous nous contentons de cette pensée aveugle, et que nous ne poussons pas assez loin l'analyse des notions, il arrive que nous tombons à notre insu dans la contradiction que la notion composée peut impliquer[421]. »

Ainsi croyons-nous avoir une idée du mouvement le plus rapide alors même que nous ne pouvons en avoir l'idée, puisqu'un tel mouvement est impossible et que nous ne pouvons avoir l'idée de ce qui est impossible. De même, la preuve *a priori* de l'existence de Dieu suppose-t-elle au préalable d'avoir démontré la possibilité de l'idée d'un être infini. Les idées symboliques, quoique nécessaires étant donné la limitation de notre esprit, sont à cet égard une grande source d'erreurs. Les mots, en tant qu'ils tiennent lieu des véritables idées, ne rendent pas visibles les éléments qui entrent dans la composition de ces dernières et voilent donc leur possibilité ou leur impossibilité. En tant qu'elles reposent sur la mémoire et non sur une conception actuelle, les idées peuvent, à l'analyse, se révéler fausses. Ce faisant, Leibniz met en évidence la nécessité d'une analyse des idées qui en manifeste non seulement les marques distinctives (la définition nominale) mais également la possibilité (la définition réelle). En somme, seules les idées que l'on a décomposées en leurs éléments et dont on a ainsi montré qu'elles n'impliquaient par contradiction peuvent légitimement entrer dans une démonstration. Le concept d'idée symbolique ne doit donc pas conduire à disqualifier les idées au même titre que les images, mais à souligner les conditions dans lesquelles certaines idées sont effectivement conçues. S'il faut supposer que nous avons une idée du chiliogone indépendante de son image, c'est que nous pouvons en démontrer les propriétés, ce qui serait impossible à partir d'une image indéterminée. Or, dans le cas d'idées un peu complexes, cette démonstration doit reposer sur une analyse explicitant la composition et la possibilité de l'idée que nous signifions par nos paroles.

[421] Leibniz, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, *op. cit.,* p. 516.

Quoiqu'il distingue fermement l'image de l'idée, Leibniz nous semble fournir à l'auteur empiriste les moyens de contourner l'objection cartésienne qui permettait précisément de justifier une telle distinction. Le rôle accordé par Leibniz au signe permet en effet à l'abbé de penser une idée d'origine strictement sensible qui ne consiste cependant pas en une simple image sensible de son objet. Condillac applique au fond l'argument qui ne valait chez Leibniz que pour les idées distinctes, c'est-à-dire pour de pures conceptions de l'esprit, aux idées complexes tirées des sens. De même que, pour Leibniz, certaines idées distinctes, trop complexes pour être entièrement conçues par l'esprit en une intuition, peuvent néanmoins lui être présentes par le biais de leur signe, de même, pour l'abbé, l'impossibilité dans laquelle nous sommes de nous former une image déterminée de nos idées complexes ne doit pas empêcher que nous puissions nous les rendre présentes par le biais de leur signe. En un sens, du point de vue de Condillac, Leibniz a entrevu la vraie raison de la nécessité des signes qui avait échappé à Locke : les signes doivent tenir lieu d'idées que l'attention limitée de notre esprit ne peut embrasser d'un seul tenant. Néanmoins, il n'en a pas tiré les bonnes conclusions puisqu'il a appliqué cette fonction du signe à des idées qu'il a supposé à tort indépendantes des sens. Or, cette supposition elle-même devient inutile dès lors que l'impossibilité de nous faire des images déterminées d'objets un peu complexes n'apparaît plus comme un obstacle pour penser des idées de part en part sensibles, les signes répondant à cette difficulté.

Bien plus et surtout, cette reprise du rôle conféré au signe chez Leibniz nous semble solidaire de celle du concept d'analyse[422]. En effet, l'exigence d'analyse, quoiqu'elle ne s'y réduise pas, tient notamment à la nécessité de prévenir les erreurs occasionnées par l'usage des signes. Ces derniers tenant lieu des idées qu'ils signifient, quelle qu'en soit au demeurant l'origine, ils sont susceptibles d'en voiler le contenu, et on court dès lors le risque de ne raisonner que sur des mots, c'est-à-dire sur des idées que l'on n'a pas. L'analyse préalable des idées susceptibles d'intervenir dans un raisonnement apparaît à cet égard comme absolument essentielle.

[422] Il faut noter que cette fonction accordée au signe va également de pair, chez Leibniz, avec le développement d'une *characteristica universalis*. Il n'est ainsi pas étonnant que la pensée condillacienne aboutisse elle-même à la thèse selon laquelle la méthode est une langue bien faite que la deuxième partie de la *Logique* et la *Langue des calculs* développeront précisément à partir d'une réflexion sur l'algèbre inspirée notamment des travaux de Leibniz. Voir sur ce sujet : F. De Buzon, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de *l'Essai* à la *Langue des calculs* ». Les Études philosophiques, 2019/1 N° 128, 2019. p.161-179.

II. LA VÉRITÉ COMME RAPPORT ENTRE LES IDÉES

Avant d'envisager les attendus de la méthode condillacienne, il nous semble essentiel de prendre en vue la conception non seulement du jugement, mais surtout de la vérité du jugement sur lesquelles elle fait fond. Cette dernière dimension nous intéresse particulièrement pour deux raisons. D'une part elle met en évidence l'importance de la lecture de Malebranche dans l'élaboration des théories empiristes de la connaissance, ces dernières y trouvant un concept de vérité comme rapport. D'autre part, la signification particulière que prend cette notion de la vérité chez Condillac et les déplacements qu'elle implique notamment par rapport à l'*Essay* de Locke, rendent lisibles certains aspects fondamentaux de la théorie élaborée par l'abbé dans l'*Essai*.

Le statut du jugement et la critique des propositions mentales

De manière très classique, Condillac fait résider la vérité dans les seuls jugements. Avant d'envisager plus précisément ce qui en fait la vérité ou la fausseté, il nous semble nécessaire de prendre en vue la spécificité de la notion condillacienne du jugement qui, nous le verrons, n'est pas sans conséquence s'agissant de la méthode, c'est-à-dire des moyens qui sont propres, selon l'abbé, à la découverte de la vérité.

Dans l'*Essai*, la compréhension du concept de jugement implique d'envisager les déplacements effectués non seulement par rapport à la définition qu'en produit la *Logique* de Port-Royal, mais également et en particulier par rapport à Locke, en ce que l'abbé cherche à écarter la possibilité des propositions mentales. Lorsque Locke définit la vérité, dans le chapitre 5 du livre IV de l'*Essay*, comme « *la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles*[423] », il fait certes, lui aussi, porter la charge de la vérité et de la fausseté sur les seuls jugements. Ce que l'empiriste appelle *proposition* renvoie à ce que les Messieurs de Port-Royal appelaient aussi bien *jugement* que *proposition.* Dans la perspective de ces derniers, juger n'est rien d'autre que « l'action de notre esprit, par laquelle joignant diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est

[423] Locke, *Essay*, IV, chap. 5, §2, *op. cit.,* p. 840.

l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre[424] », en tant que l'esprit trouve par la comparaison que « les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas[425] ». Cependant, leur examen doit impliquer, dans leur perspective, la prise en vue de la manière dont les idées sont liées dans des propositions, par le biais des mots, puisque « l'esprit a de coutume d'y lier si étroitement que l'une [l'idée] ne se conçoit guère sans l'autre [le mot] ; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, et l'idée du son celle de la chose[426] ». Locke conserve la notion de proposition pour parler aussi bien de la liaison des idées que de celle des mots, et réserve la notion de jugement à la seule connaissance par probabilité[427]. Néanmoins, là où Arnauld et Nicole considéraient ainsi la liaison des signes en tant qu'ils sont ce par quoi l'esprit a l'habitude de lier ses idées[428], Locke considère séparément la jonction des idées et celle des mots, qui constituent ainsi deux sortes de signes[429], donnant lieu à deux sortes de propositions :

> « Premièrement, les *mentales*, où *les idées sont jointes ou séparées* dans notre entendement, sans l'intervention des mots, par l'esprit, qui apercevant leur convenance ou leur disconvenance en juge actuellement.
>
> Il y a, en second lieu, des propositions *verbales*, qui sont des *mots*, signes de nos idées, *joints ou séparés en des sentences affirmatives ou négatives.* Et de cette manière d'affirmer ou de nier, ces signes formés par des sons, sont, pour ainsi dire joints ensemble ou séparés l'un de l'autre[430]. »

Ainsi la vérité des propositions verbales, c'est-à-dire de la jonction et de la séparation des signes, dépend-elle d'abord de la convenance ou de la disconvenance des idées que les mots signifient, bien qu'elle puisse ensuite être *réelle* ou *frivole* en fonction de la convenance qu'ont les idées elles-mêmes avec les choses[431]. Comme telles, et bien que leur usage soit nécessaire, elles sont causes de bien des erreurs et des abus, de sorte qu'il serait à souhaiter

---

[424] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser, op. cit.,* p. 37.
[425] *Ibid.*, II, chap. 3., p. 113.
[426] *Ibid.,* II, chap. 1, p. 103.
[427] Le terme de *jugement* est en effet réservé, dans l'*Essay*, à la manière dont l'esprit joint ou sépare des idées en présumant entre elles une convenance ou une disconvenance qu'il n'a pas perçue avec certitude. Il s'agit donc de l'acte de l'esprit qui sous-tend l'opinion ou la probabilité, par distinction avec la véritable connaissance reposant sur une convenance ou une disconvenance entre idées aperçue avec certitude (Locke, *Essay*, IV, chap. 15, §4, *op. cit.,* p. 947).
[428] La deuxième partie de la *Logique* consacrée au jugement s'ouvre ainsi sur un examen des différentes parties qui composent les propositions par lesquelles on énonce précisément des jugements (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* II, chap. 1 *sq*., *op. cit.,* p. 103 *sq.*).
[429] Pour Locke, les idées peuvent en effet être considérées comme des signes : « puisque entre les choses que l'esprit contemple il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui soit présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque autre chose se présente à lui comme signe ou représentation de la chose qu'il considère, et ce sont les idées. » (Locke, *Essay*, IV chap. 21, §4, *op. cit.,* p. 1038.)
[430] *Ibid.*, chap. 5, §5*,* p. 842.
[431] *Ibid.*, §6, p. 843-844.

que nous ne raisonnions que sur des idées. C'est précisément ce qui requiert l'examen séparé des propositions mentales et des propositions verbales. Dans la *Logique*, un tel examen n'apparaît pas comme nécessaire, Arnauld et Nicole défendant, comme nous l'avons vu, l'impossibilité d'user de signes dont nous n'avons pas d'idées.

Si l'abbé situe également la vérité ou fausseté dans le jugement, et si le mauvais usage des mots constitue pour lui aussi l'une des grandes sources de nos erreurs, il prétend explicitement se démarquer de la conception que s'en fait Locke. La distinction entre deux types de propositions est en effet une conséquence de l'erreur lockéenne relative au statut des idées et à l'absolue nécessité des signes :

> « Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'âme. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots. Il prétend même que la meilleure voie pour arriver à des connaissances, serait de considérer les idées en elles-mêmes : mais il remarque qu'on le fait fort rarement, tant, dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous[432]. »

La théorie condillacienne de l'idée, dans laquelle le signe joue un rôle central, doit au contraire conduire à une conception du jugement qui se distingue aussi bien de celle de Locke que de celle que s'en font les auteurs de la *Logique* de Port-Royal :

> « Quand nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connaître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons, ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, ce qui s'appelle *affirmer* : ou bien elle nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots, *n'est pas*, ce qui s'appelle *nier*. Cette double opération est ce qu'on nomme *juger*[433]. »

Outre que la réflexion est ce qui rend possible la comparaison sur laquelle repose le jugement, puisque celle-ci « se fait en portant alternativement notre attention des unes aux autres, ou en la fixant en même temps sur plusieurs[434] », la liaison des idées ne peut s'effectuer que par le biais des mots. De ce point de vue, le jugement et la comparaison qui le sous-tend, y compris lorsqu'ils concernent un objet présent actuellement dans notre perception, supposent nécessairement un usage des signes. Si nous jugeons par exemple que *cet arbre est grand*, c'est que nous avons d'abord effectué une comparaison par laquelle nous avons porté successivement notre attention sur la perception actuelle que nous avons de cet

[432] Condillac, *Essai,* I, s. 4, chap. 2, §27, OPC I, p. 48b.
[433] *Ibid.*, s. 2, chap. 8, §69, p. 27a-b.
[434] *Ibid.*, chap. 6, §58, p. 24b.

objet et sur les idées d'arbre et de grandeur qui ne sont eux-mêmes que des mots liés à certaines idées simples, et auxquels nous ne nous pouvons penser qu'en nous en rappelant ces signes. Dans la mesure où une idée n'est précisément présente à l'esprit et disponible à la réflexion que par le biais de son signe, alors lier des idées ne peut se faire qu'en liant leurs signes. Aussi le jugement ne peut-il jamais être qu'une sorte d'affirmation ou de négation. Nous ne pouvons émettre le jugement selon lequel *cet arbre est grand* en joignant leurs idées sans l'intervention des mots, comme le croyait Locke en envisageant la possibilité de propositions mentales. Condillac se distancie de ce point de vue aussi bien des Messieurs de Port-Royal, que de Locke : si nos jugements s'effectuent par le biais des mots, ce n'est pas seulement par habitude mais par nécessité, de telle sorte que nous ne pouvons jamais joindre ou séparer des idées indépendamment de leurs signes.

Il nous faut faire deux remarques à cet égard. Premièrement, il faut relever que cela explique que nous puissions effectuer des jugements sur des choses dont nous n'avons en réalité pas d'idée, les mots pouvant, comme nous l'avons vu, être liés à des idées mal déterminées, être vides, ou être indûment faits signes de la réalité extérieure[435]. Si Condillac rejoint ainsi Locke en considérant le langage comme une grande source d'erreur, il s'en distancie néanmoins s'agissant des moyens que nous avons pour pallier ce défaut. Il ne faut évidemment pas espérer que nous puissions dépasser cette difficulté en raisonnant sur les seules idées, ce qui est tout simplement impossible du point de vue condillacien. Il ne faut pas non plus considérer qu'une simple définition ou une énumération des idées simples qui entrent dans une idée[436], suffise à corriger nos idées : non seulement une telle définition reposerait elle-même sur l'usage des signes, mais elle conserverait également les idées telles qu'elles ont été faites, et parfois mal faites. Seule l'analyse peut conférer aux mots une signification déterminée en montrant comment les idées qu'ils signifient ont été composées.

Deuxièmement, si les idées ne peuvent se lier que par le biais de leurs signes, et si les idées complexes ne sont qu'un ensemble d'idées simples dont l'unité vient du mot auquel elles sont liées en commun, alors la composition des idées complexes semble devoir reposer sur une série de jugements. Le cas des idées des nombres, qui fournit le modèle de la composition des idées, est à cet égard parlant : les différentes collections d'unités sont bien constituées par une sorte de jugement, à savoir l'addition, qui ne peut s'effectuer qu'en

[435] Ainsi en va-t-il du jugement qui attribue les qualités sensibles, telle que la couleur, aux objets qui en sont les causes. Voir à cet égard l'analyse de J.-C. Pariente dans « La construction de la sensation dans l'*Essai* » (« La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, janvier-mars 1999, PUF).
[436] Locke, *Essay*, L. IV, chap. 3, §20, *op. cit.*, p. 811.

manipulant les chiffres ordonnés dans une série. La constitution du nombre 1000 s'effectue en liant l'idée de 999, qui ne peut être présente à notre esprit que par son signe, à l'idée de l'addition et de l'unité. Condillac inclut ainsi dans l'idée que nous avons d'un nombre, les jugements qui ont présidé à sa constitution : « Qu'on cherche ensuite ce qu'il y aura de clair dans son esprit, on y trouvera trois choses : l'idée de l'unité, celle de l'opération par laquelle on a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même, enfin le souvenir d'avoir imaginé le signe *mille* après les signes *neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, neuf cent quatre-vingt-dix-huit,* etc.[437]. » De la même manière, lorsque Condillac envisage, à la fin de l'ouvrage, l'ordre dans lequel il faudrait recomposer nos idées en nous faisant un nouveau langage, à l'exemple de ce qui a précisément lieu en arithmétique, il insiste non seulement sur la nécessité de reconduire nos notions les plus complexes aux idées les plus simples issues des sens, mais également sur celle de ne lier d'abord des noms qu'à de petites collections d'idées, pour composer progressivement à partir d'elles des collections plus complexes. En effet, « si nous commençons à ne lier aux mots que peu d'idées, et si nous ne passons à de plus grandes collections qu'avec beaucoup d'ordre, nous nous accoutumerons à composer nos notions de plus en plus, sans les rendre moins fixes et moins assurées[438] ». De la même manière, si nous commençons à maîtriser nos facultés et à composer de véritables idées à partir des premiers signes dont nous avons l'usage[439], n'est-ce pas précisément que nos idées ne peuvent se lier que par le biais de leurs signes, la liaison de signes entre eux n'étant rien d'autre qu'un jugement ? Il est à propos de se demander dès à présent s'il ne s'agit pas là de l'une des raisons pour lesquelles Condillac a affirmé dans sa correspondance avec Maupertuis, selon l'expression bien connue, avoir trop donné aux signes[440] dans l'*Essai.* En effet, il s'agira là d'un point sur lequel Condillac nous semble avoir évolué quelque peu à partir du *Traité des sensations* : la réflexion n'étant plus acquise par l'usage des signes mais par l'attribution de nos sensations aux choses par le toucher[441], l'abbé distinguera, dans la *Grammaire,* deux types de jugements, à savoir l'un de perception, et l'autre d'affirmation[442].

[437] Condillac, *Essai*, I, s. 4, chap. 1, §4, OPC I, p. 42.
[438] *Ibid.*, II, s. 2, chap. 2, §21, p. 109a.
[439] « Mais aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice ; car, par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. » (*Ibid.*, chap. 5, p. 21b.)
[440] Condillac, Lettre à Maupertuis du 25 juin 1752, OPC I, p. 536a.
[441] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 8, §14, OPC I, p. 263b.
[442] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 4, OPC I, p. 437a.

Malebranche, Locke, Condillac : la vérité comme rapport

Qu'est-ce qui constitue dans cette perspective la vérité ou la fausseté d'un jugement ? La définition qu'en propose Condillac dans l'*Essai*, et la manière de concevoir l'acte de connaissance qui en découle sont selon nous tributaires de la théorie malebranchiste de la vérité. Ce point nous intéresse tout particulièrement en ce qu'il met en évidence non seulement l'importance de la philosophie de Malebranche chez les empiristes, mais également la manière dont ces derniers peuvent réusiner en quelque sorte des concepts dits *rationalistes*, en en déplaçant le point d'application.

Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche fait *in fine* consister la vérité dans un rapport entre idées, et l'acte de connaissance dans la perception d'un tel rapport[443] :

> « La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la négation de la vérité, ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est ce qui est ; la fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, et l'on se trompe toujours quand on juge qu'on voit certains rapports et que ces rapports ne sont point, car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point, puisque le néant n'est pas visible, et que le faux est un rapport qui n'est point[444]. »

La définition de la vérité que propose ainsi Malebranche fait certes porter la charge de l'erreur sur la volonté en tant qu'elle acquiesce à des perceptions obscures et confuses de l'entendement, et ainsi sur le jugement. Il faut néanmoins distinguer en quelque sorte deux niveaux de compréhension de ce qu'est le jugement dans la *Recherche de la vérité*. À un premier niveau, Malebranche parle de jugements au sujet de pures perceptions de l'entendement. Les jugements, comme les raisonnements, ne consistent en effet que dans des perceptions composées :

> « Les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses, mais les jugements représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses, et les raisonnements représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnements simples, mais, si ce sont des raisonnements composés, ils représentent les rapports des rapports, et ainsi à l'infini[445]. Car, à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnements qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composés. Néanmoins, les jugements, les raisonnements simples et les raisonnements composés ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'apercevoir (…). »

[443] Il faut noter que, selon Malebranche, les rapports et donc les vérités ne sont rien indépendamment des idées. De ce point de vue, comme le montre F. de Buzon, la reprise de saint Augustin par l'oratorien est critique puisque « la vérité n'illumine pas en tant que telle, mais ce sont les idées en Dieu qui fondent la vérité des propositions » (*Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, Introduction, Paris, PUF, 2004, p. 23).
[444] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, I, chap. 5, t. 2, *op. cit.*, p. 254-255.
[445] *Ibid.*, chap. 2, t. 2, p. 221.

Dans la mesure où l'opération de l'entendement ne consiste jamais qu'à apercevoir, et où la fausseté « n'est qu'un rapport qui n'est point[446] », alors ce dernier ne peut jamais percevoir que la vérité, puisque « ce qui n'est point n'est ni visible ni intelligible[447] ». Ainsi pouvons-nous percevoir le rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, mais ne pouvons-nous pas voir de rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 5. À cet égard, Malebranche retrouve le Descartes des *Regulae* et se distingue de la *Logique* de Port-Royal. D'une part, en faisant consister le jugement et le raisonnement en des perceptions plus ou moins composées de l'entendement, il retrouve en effet la distinction cartésienne entre l'intuition et la déduction, considérées comme les deux « actes de l'entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur[448] ». La seule véritable différence entre le jugement et le raisonnement tient à ce que la vérité – c'est-à-dire le rapport – qui est aperçue dans le jugement est plus simple, et peut donc être aperçue « par simple vue », là où le raisonnement, trop complexe, s'effectue par de longues chaînes de raisons et suppose ainsi l'usage de la mémoire[449]. L'évidence des principes, comme celle de chaque étape du raisonnement, repose ainsi, comme dans les *Regulae*, sur la perception claire non seulement des idées mais de leurs rapports, puis des rapports qui existent entre ces rapports. L'acte primordial de la connaissance consiste de ce point de vue, comme chez Descartes, dans « la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et, étant plus simple, est par suite plus simple que la déduction même[450] ». Dans le cas de Malebranche néanmoins, la lumière de la raison qui nous éclaire nous est extérieure, puisque c'est en Dieu que nous concevons les idées, ce dernier nous éclairant à l'occasion d'un acte de l'attention. Il prend d'autre part ses distances avec la conception que les Messieurs de Port-Royal se font de ces opérations qu'ils considèrent, dès l'introduction de la *Logique*, comme constituant trois des quatre actes[451] par lesquels l'esprit connaît :

> « On appelle *concevoir* la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit, comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre,

[446] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, I*,* chap. 2, t. 2, *op. cit.*, p. 222. Il faut préciser à cet égard que, si Malebranche parle bien de la vérité comme d'un « rapport réel », celle-ci n'a pas de réalité indépendamment des idées entre lesquelles un rapport est perçu. Voir à ce sujet A. Le Moine, *Des vérités éternelles selon Malebranche,* chap. 3, Paris, Vrin, 1936, p. 107.
[447] *Ibid.*
[448] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle 3, *op. cit.,* p. 43.
[449] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. II, chap. 6, p. 330-331.
[450] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle 3, *op. cit.*, p. 44.
[451] « Les quatre principales opérations de l'esprit » sur lesquelles porte la logique sont en effet celles de « *concevoir, juger, raisonner, et ordonner.* » (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser, op. cit.*, p. 37.)

> un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans former aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*.
>
> On appelle *juger* l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre, et l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde.
>
> On appelle *raisonner* l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, et que la vertu des païens ne lui était pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'était pas une véritable vertu[452]. »

Ainsi considèrent-ils le jugement, dans le chapitre 3 de la seconde partie qui lui est consacrée, comme une opération de liaison entre nos idées succédant à leur conception et à leur comparaison : « *Après* avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer*, ou *nier*, et généralement *juger*[453]. » Or, il est clair que, pour Malebranche, du point de vue de l'entendement, les actes du jugement et du raisonnement se confondent avec celui de la conception puisqu'ils ne consistent pas tant en un acte de liaison des idées qu'en la pure et simple perception des rapports qu'elles entretiennent. Les idées, les jugements et les raisonnements ne se distinguent que par la plus ou moins grande complexité des conceptions en lesquelles ils consistent. Si le jugement succède à la conception, comme pour les auteurs de la *Logique*, ce n'est ainsi que du point de vue de la volonté.

En effet, à un deuxième niveau, Malebranche parle de l'acte de juger comme appartenant à la volonté lorsqu'il affirme qu'il arrive que l'on « juge qu'on voit certains rapports et que ces rapports ne sont point[454] ». Ici l'acte du jugement renvoie non pas à la perception d'un rapport, mais au consentement de la volonté : l'erreur a lieu quand on croit voir un rapport qui n'existe pas, et que l'on ne voit donc pas véritablement. Si l'entendement joue un rôle dans l'erreur, ce n'est ainsi qu'à titre de cause « occasionnelle et indirecte[455] », en tant qu'il n'a la plupart du temps « que des perceptions confuses et imparfaites des choses[456] ». En effet, rappelons que, par les perceptions reçues des sens, l'âme n'aperçoit rien qui lui représente les corps, mais seulement ses propres modifications, c'est-à-dire les sentiments confus produits en elle à l'occasion des mouvements de l'organe de la sensibilité. Au contraire, seules les idées vues en Dieu sont claires, distinctes, et représentatives de ce

[452] Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser, op. cit.*, p. 37.
[453] *Ibid.,* II, chap. 3, p. 113. Nous soulignons.
[454] *Op. cit.*
[455] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, I, chap. 2, t. 2 *op. cit.*, p. 222.
[456] *Ibid.*

que sont les objets corporels. Or, l'attention de l'esprit étant davantage attirée par ses propres modifications que par les idées qui sont distinctes de lui, il n'aperçoit la plupart du temps que des perceptions obscures et peine à se rendre présentes les seules idées claires qu'il peut avoir. Ainsi la fausseté tient-elle, chez Malebranche comme chez Descartes, au consentement précipité que la volonté accorde à des perceptions obscures de l'entendement, mais ces dernières sont des perceptions d'un type particulier, à savoir celles de rapports. La manière dont les objets extérieurs apparaissent revêtus de qualités sensibles dans l'expérience est l'exemple type d'un rapport apparent auquel la volonté acquiesce précipitamment, alors même que le rapport entre les qualités sensibles, comme la couleur, et les corps est très obscur. Autrement dit, l'esprit ne *joint* pas véritablement ses idées, il *perçoit* les rapports qu'elles entretiennent et leur donne ou non son consentement. C'est ce qui explique que l'un des enjeux majeurs de la méthode, qui constitue l'objet de la première partie du livre VI de la *Recherche de la vérité*, tienne à la maîtrise de l'attention.

Quoique Malebranche hérite ainsi en un sens des *Regulae* quant à la manière de concevoir le jugement et le raisonnement, et s'il conserve le critère cartésien de l'évidence sous la forme du maître intérieur, la définition de la vérité comme rapport entre les choses-mêmes qui sont pensées, et non comme *adaequatio rei et intellectus*, est quant à elle originale[457]. L'oratorien affirme certes la nécessité de distinguer trois types de vérités :

> « Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. Il est vrai que 2 fois 2 sont 4, voilà une vérité entre idées. Il est vrai qu'il y a un soleil, c'est une vérité entre la chose et son idée. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la lune ; voilà une vérité qui est seulement entre les choses[458]. »

Néanmoins, il n'effectue cette distinction que pour la réduire aussitôt. En effet, les vérités qui sont entre les choses, ou entre les choses et les idées, dépendent *in fine* des rapports entre les idées de l'étendue perçues en Dieu. Ces vérités constituent la règle et la mesure de toutes les autres :

> « De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables, et, à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres, car toute règle ou toute mesure doit être invariable. Et

[457] Sur l'originalité de la conception malebranchiste de la vérité, en tant qu'elle se distingue non seulement de la définition thomiste, mais également d'autres théories cherchant, au XVIIe siècle, à se distancier de la vérité comme adéquation, voir D. Moreau, « Vérités et " rapport(s) entre les idées " : remarques sur l'univocité de la connaissance entre l'homme et Dieu chez Malebranche », Revue de l'enseignement philosophique, 1998, p. 7-19.

[458] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, I, chap. 5, t. 2, *op. cit.*, p. 255.

> c'est pour cela que l'on ne considère dans l'arithmétique, l'algèbre, et la géométrie, que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les vérités qui sont entre les choses créées, ou entre les idées et les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules vérités qui sont entre les idées, qui soient immuables. Parce que Dieu n'est point sujet au changement, ni par conséquent les idées qu'il renferme[459]. »

Que les rapports entre les idées de l'étendue qui sont en Dieu[460] constituent les règles et les mesures des deux autres sortes de vérité ne doit pas apparaître étonnant. Rappelons en effet que, pour Malebranche, ces idées sont les seules qui sont représentatives des corps. La perception des propriétés de ces derniers dans l'expérience ne peut ainsi consister qu'à voir leurs idées telles qu'elles sont en Dieu, quoique ces idées y apparaissent en quelque sorte revêtues des sensations qui les particularisent[461]. Et en effet, dans la mesure où, dans le domaine de la théorie, nous ne pouvons voir en Dieu que les idées des nombres et de l'étendue, toutes les vérités auxquelles on peut accéder sont celles qui nous sont dévoilées par les mathématiques, celles-ci consistant en des rapports de grandeurs. Comme le précise Malebranche dans le XIe Éclaircissement, ce qui caractérise la connaissance par idées claires est précisément que nous pouvons y percevoir des rapports clairs, là où les modifications de notre âme ne nous permettent pas d'appréhender de tels rapports[462]. En tant que les idées constituent les archétypes éternels et immuables de ce que sont les choses, les rapports eux-mêmes éternels et immuables qu'on peut concevoir entre elles sont en quelque sorte archétypaux à l'égard des rapports qui impliquent la considération des choses. Les rapports

---

[459] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, chap. 5, t. 2, *op. cit.*, p. 255.

[460] Nous ne nous intéresserons ici qu'aux vérités théoriques qui consistent en des rapports de grandeur, quoique Malebranche envisage bien entendu le cas des vérités pratiques de la morale, qui sont, quant à elles des rapports de qualité ou de valeur. De plus, nous ne nous interrogerons pas ici sur le statut des idées en Dieu, ni donc sur les évolutions dont cette question a fait l'objet chez l'oratorien, notamment concernant l'apparition de la notion d'étendue intelligible dans le Xe Éclaircissement.

[461] Nous laissons de même de côté la question de l'évolution de la théorie malebranchiste s'agissant des modalités par lesquelles les propriétés des corps sont perçues dans l'expérience. Que l'on prenne en vue la théorie de la connaissance des corps particuliers par une double perception des idées en Dieu et des sensations produites dans l'esprit par Dieu, ou celle de l'idée efficace apparaissant dans la *Réponse à M. Régis*, la thèse centrale d'une connaissance des corps par les seules idées qui nous intéresse ici demeure inchangée.

[462] « On peut dire qu'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles. (…) On ne peut découvrir clairement le rapport (…) qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert et plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'âme ni de ses modifications, et, quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connais point par idée claire, puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports. » (Malebranche, *Éclaircissements sur la* Recherche de la vérité*,* XIe Éclaircissement, in *Éclaircissements, Réponse à Régis, Annexes*, éd. J.-Ch. Bardout, Paris, Vrin, 2006, p. 154-155.)

entre ces dernières peuvent certes changer, puisque les choses particulières peuvent changer. Cependant, toute vérité qui peut y être conçue à un instant *t* ne peut l'être qu'à partir des vérités éternelles qui existent entre leurs archétypes. Si un morceau de cire sphérique peut devenir triangulaire, ce que l'on peut y apercevoir de vrai dépend strictement de ce que l'on peut concevoir de l'idée de la sphère ou du triangle. De la même manière, l'application de la géométrie aux sciences particulières est une occasion d'erreur parce que « la nature n'est point abstraite[463] » : on peut supposer, par exemple en astronomie, que les mouvements des corps célestes décrivent un cercle ou une ellipse, ce qui peut s'avérer faux dans l'expérience. Néanmoins, « les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment[464] », et aucune vérité sur leurs trajectoires ne peut être saisie sans l'aide de la géométrie. De ce point de vue, les vérités entre les choses et les idées, et entre les choses, sont subordonnées aux vérités qu'on peut découvrir entre les idées.

Il est ainsi frappant que, quoique nous ayons une certitude morale de l'existence des corps, il n'est cependant pas nécessaire d'envisager ni leur existence, ni même l'adéquation de leur essence aux idées que nous en avons pour avancer dans l'étude de la physique :

> « Ainsi, pour la physique, il ne faut admettre que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire les axiomes des géomètres, et les idées claires d'étendue, de figure, de mouvement, et de repos, et s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étendue, mais qu'importe ? Il suffit que le monde que nous concevrons être formé d'étendue paraisse semblable à celui que nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette matière qui n'est bonne à rien, dont on ne connaît rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit.
>
> Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au-dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous avons, s'ils n'existent point[465]. »

Les corps ne produisant jamais aucun effet dans notre esprit et leur connaissance dépendant de la vision en Dieu, y compris lorsque nous faisons l'expérience des corps particuliers, la définition de la vérité comme un rapport dépendant toujours *in fine* d'un rapport entre idées ne doit pas paraître étonnant. Et en effet, dans cette perspective « nous ne

[463] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, I, chap. 4, t. 2, *op. cit.*, p. 247.
[464] *Ibid*., p. 248.
[465] *Ibid.*, II, chap. 6, t. 2, p. 336-337.

raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées[466] ». Qu'il s'agisse des vérités entre les idées qui sont vues en Dieu, entre les idées et les choses ou entre les choses, qui supposent quant à elles de se référer à ce qui est donné dans l'expérience, Malebranche coupe ces dernières de la considération de leur adéquation avec les corps extérieurs que nous ne voyons jamais eux-mêmes. Il suffit de raisonner sur les idées claires et les axiomes de la géométrie en tant qu'ils conviennent avec ce que l'expérience nous dévoile, pour découvrir toutes les vérités de la physique, puisqu'il s'agit là des seules choses qui nous sont visibles et par lesquelles on peut connaître l'essence des corps. Ainsi ce texte doit-il résonner avec le recours malebranchiste à la fiction de l'anéantissement du monde dont le premier des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* fournit un exemple :

> « Supposons, Ariste, que Dieu anéantisse tous les êtres qu'il a créés, excepté vous et moi, votre corps et le mien. (…) Supposons de plus que Dieu imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il présente à notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui. Cela supposé Ariste, dans quel monde passerions-nous la journée ? Ne serait-ce pas dans un monde intelligible ? Or prenez-y garde, c'est dans ce monde-là que nous sommes et que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre, et se promène dans un autre. C'est ce monde-là que nous contemplons, que nous admirons, que nous sentons en le regardant[467] . »

Vivant en quelque sorte dans un monde intelligible, nous ne pouvons atteindre qu'une vérité du même ordre. Si nous connaissons bien les rapports qui existent entre les corps, ce n'est qu'en tant que nous voyons les rapports immuables et éternels qu'entretiennent leurs archétypes et que nous percevons les rapports particuliers et changeants des corps existants dans l'expérience. C'est là tout ce sur quoi nos jugements et nos raisonnements peuvent porter. Autrement dit, la définition de la vérité comme rapport permet de penser cette dernière au niveau des seules idées qui sont perçues par l'esprit, faisant consister ainsi l'acte de la connaissance dans la perception d'un rapport.

Or, une fois encore, il nous semble que la théorie malebranchienne de la connaissance fournit paradoxalement certains outils conceptuels fondamentaux dont les auteurs empiristes se sont saisis. Avant d'envisager plus en détail la manière dont se fait cette reprise du concept malebranchiste de la vérité chez Condillac, ainsi que les déplacements importants qu'elle requiert, il est nécessaire de l'envisager telle qu'elle a lieu chez Locke. En effet, il nous

---

[466] *Op. cit.*
[467] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* Ie Entretien, art. 5, *op. cit.*, p. 229.

semble que cette réception de la théorie de l'oratorien se fait au moins en partie par la médiation de l'*Essay*.

Locke fait consister la vérité dans « *la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles*[468] ». On peut d'emblée faire deux remarques concernant cette définition. Premièrement, si la définition lockéenne semble par-là requérir une adéquation entre les idées et les choses, cette adéquation porte précisément sur la considération de rapports : ce sont les rapports entre nos idées qui doivent convenir avec ceux qu'entretiennent les choses. Deuxièmement, l'auteur de l'*Essay* reprend certes la formule que la *Logique* de Port-Royal utilisait pour qualifier le jugement[469]. Cependant, celle-ci n'intervient pas, chez Arnauld et Nicole, pour caractériser ce en quoi consiste la vérité. Comme nous l'avons évoqué, les propositions verbales ne peuvent être vraies que lorsqu'elles énoncent une convenance ou une disconvenance qui se trouve effectivement entre les idées qu'elles signifient, quoique la vérité puisse quant à elle être réelle en fonction de la conformité des idées elles-mêmes aux choses. Il serait sans cela impossible de distinguer la vérité d'une proposition portant sur un être chimérique, telle que *tous les centaures sont des animaux,* de celle d'une proposition visant des êtres réels, telle que *tous les hommes sont des animaux*[470]. Il faut envisager à cet égard deux niveaux de vérité.

À un premier niveau, une proposition verbale est, en un sens, vraie dès lors qu'elle exprime dans les mots un rapport qui existe effectivement entre les idées. À un second niveau plus fondamental, celui de la vérité réelle, il est requis que l'esprit mette en rapport les idées suivant la manière dont les choses-mêmes conviennent ou disconviennent. Premièrement, si la considération de la manière dont les idées conviennent ou disconviennent constitue pour Locke une vérité qui n'est que verbale, elle a son importance en ce qu'elle définit par là même un prérequis à la vérité réelle : il n'est évidemment possible d'évaluer la vérité réelle d'une proposition que si elle signifie un rapport que nous avons pu percevoir entre les idées. Pour l'auteur de *l'Essay,* il n'y a en effet de connaissance que dans « *la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées*[471] ». Or, si Locke reprend ainsi la définition malebranchiste de la

[468] *Op. cit.*
[469] « Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier,* et généralement *juger*. » (Arnauld et Nicole, *La Logique ou l'art de penser,* II, chap. 3, *op. cit.*, p. 113.)
[470] Locke, *Essay*, L. IV, chap. 5, §7-8, *op. cit.*, p. 844-845.
[471] *Ibid.*, chap. 1, §2, p. 775.

connaissance comme perception de rapports, il faut se rendre attentif aux déplacements qu'il effectue en contexte empiriste et se demander quelles sont les idées entre lesquelles nous pouvons découvrir des rapports. Il ne s'agit évidemment plus de faire le partage entre les pures sensations obscures, entre lesquelles aucun rapport déterminé ne peut être saisi, et les idées claires que l'intelligence voit en Dieu qui, seules, peuvent donner lieu à une véritable connaissance. Toutes nos idées complexes étant des composés d'idées simples issues de la sensation ou de la réflexion, Locke étend le champ des idées entre lesquelles il est possible de percevoir des liaisons ou des oppositions à toutes nos idées, simples comme complexes, sensibles comme abstraites, et pense à nouveaux frais les rapports que nous pouvons y saisir. L'auteur de l'*Essay* récuse ainsi l'idée que la connaissance serait bornée à la seule quantité[472]. Il est au contraire possible de percevoir entre nos idées de l'identité ou de la diversité, des convenances ou disconvenances relatives, leur coexistence et leur existence réelle. D'un côté, la définition de la connaissance comme perception de la liaison et de l'opposition des idées permet de rendre compte de la manière dont l'esprit opère pour connaître, dans un contexte où il n'a affaire qu'à des idées simples et des composés d'idées simples. D'un autre côté, cela requiert de déplacer le champ d'application de la connaissance ainsi définie et le type de rapport qu'il est possible d'atteindre. Les qualités sensibles les plus obscures peuvent participer à notre connaissance dès lors qu'on peut percevoir entre elles des rapports, par exemple d'identité ou de différence, et quoique ces derniers ne soient pas quantifiables. En définitive, toute connaissance consiste en la saisie d'un rapport entre des idées simples, entre des idées simples et des idées complexes ou entre des idées complexes.

Deuxièmement, s'agissant de la vérité réelle, Locke semble se distinguer de l'oratorien : si ce qu'il y a à saisir est bien chez les deux auteurs un rapport, celui-ci ne peut s'envisager qu'au niveau des seules idées pour Malebranche, là où elle implique une convenance avec les choses pour le philosophe anglais. C'est ce second niveau qui nous intéresse plus particulièrement. En effet, cette divergence entre les deux philosophes n'est pas si claire dans la mesure où, pour Locke, l'esprit n'aperçoit jamais que ses propres idées. Il faut se demander, dans cette perspective, quel est le critère de la conformité des idées aux choses[473].

Rappelons tout d'abord que les idées simples, en tant qu'elles sont reçues passivement par l'esprit, sont ce par quoi celui-ci accède à une extériorité. En tant que simples effets en nous des corps extérieurs, elles attestent de l'existence de leur cause. En

[472] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 2, §9-11, *op. cit.*, p. 788-790.
[473] C'est la question qui préside au chapitre 4 du Livre IV sur la connaissance réelle (*Ibid.*, chap. 4, §3, p. 826).

effet, puisqu'elles ne sont pas produites par l'esprit, « il faut nécessairement qu'elles soient produites par des choses qui agissent naturellement sur l'esprit, et y font naître les perceptions auxquelles elles sont appropriées par la sagesse et la volonté de celui qui nous a faits[474] ». Outre que cette « conformité qui se trouve entre nos idées simples et l'existence des choses, suffit pour nous donner une connaissance réelle[475] », rappelons que Locke distingue les idées des qualités premières, et les idées des qualités secondes. Là où les qualités premières et inséparables des corps, à savoir la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement, ou le repos, produisent dans l'esprit des idées simples qui leur ressemblent, les qualités secondes, qui ne consistent en rien d'autre qu'en un certain arrangement de qualités premières, produisent à l'inverse en nous des sensations qui ne leur ressemblent pas, de telle sorte qu' « il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces idées[476] ». Tel est le cas des couleurs, des sons, ou encore des goûts. Une double connaissance des corps est donc possible grâce aux idées simples : celle de leur existence s'agissant de toutes les idées simples, et, celle de leurs qualités, s'agissant des idées des qualités premières. S'il y a à cet égard connaissance réelle dans la seule considération des idées simples, il n'y a pas encore à proprement parler de vérité ou de fausseté, qui portent quant à elles sur la considération d'un rapport, d'une liaison effectuée par l'esprit soit directement entre des idées, soit indirectement par le biais des mots, par exemple en jugeant que le jaune appartient nécessairement à la substance qu'il nomme *or*. Or, pour déterminer ce qui atteste que nous lions nos idées selon les rapports qu'entretiennent les choses, il faut préciser ce que sont précisément ces *choses*.

Locke le précise lorsqu'il affirme qu'« en tant que ces idées, ainsi désignées par certains sons, sont conformes à leurs *archétypes*, jusque-là seulement la vérité est réelle[477] ». De ce point de vue, le critère de la vérité d'une proposition dépend de l'objet que l'idée est supposée représenter et diffère ainsi selon qu'elle porte sur des idées de mode ou sur des idées de substance.

Les idées des substances doivent convenir à des archétypes qui leur sont extérieurs, c'est-à-dire les choses particulières perçues dans l'expérience, l'esprit cherchant à les constituer sur leur modèle. Autrement dit, les idées de substances sont constituées par l'esprit pour représenter les choses de la nature. Notons d'emblée que ces originaux auxquels

[474] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 4, §3, *op. cit,*, p. 826.
[475] *Ibid.*, §4 p. 827.
[476] *Ibid.*, L. II, chap. 8, §15, p. 259.
[477] *Ibid.*, L. IV, chap. 5, §9, p. 845-846. Nous soulignons.

doivent se conformer les idées de substance ne sont pas les choses extérieures en tant qu'on pourrait en connaître l'essence, mais seulement en tant qu'elles produisent en nous des impressions, les idées simples qui constituent des signes de leurs causes dans les objets. Ainsi l'esprit déduit-il les idées de substance « de certaines combinaisons d'idées simples qui existent constamment ensemble dans les choses mêmes ; combinaisons qui sont les originaux dont on suppose que ces collections formées dans l'esprit, sont des copies[478] ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la mention de l'adéquation de nos jugements aux rapports qui sont entre les choses. Les choses extérieures n'étant accessibles que par voie de sensation, une proposition est vraie lorsqu'elle joint les idées relatives aux substances conformément à l'observation de la convenance ou disconvenance des choses qui se donnent dans l'expérience. En tant que les sensations produites par les choses extérieures en sont les signes, l'observation nous dévoile bien quelque chose de leur ordre. Néanmoins, la connaissance de ces dernières ne peut ainsi consister qu'en la perception de rapports entre idées sensibles.

La connaissance des substances est, de ce point de vue, particulièrement problématique. En effet, ces idées « consistant dans une collection d'idées simples, qu'on suppose déduite des ouvrages de la nature, peuvent pourtant être différentes de ces archétypes, dès là qu'elles renferment plus d'idées, ou d'autres idées que celles qu'on peut trouver unies dans les choses mêmes[479] », de telle sorte que leur connaissance peut ne pas être réelle. La vérité des propositions sur les substances suppose donc que les idées que nous en avons ne soient strictement composées que d'idées simples que nous avons vu coexister dans l'expérience, afin que nous n'en affirmions rien que n'y soit véritablement joint. Surtout, quoique nous puissions en avoir une connaissance générale dès lors que nous raisonnons sur des idées abstraites de substances, nous ne pouvons néanmoins en avoir une connaissance véritablement scientifique, notamment dans le domaine de la physique. Si nous pouvons légitimement faire entrer dans nos idées des corps toutes les idées simples que nous avons perçues coexister dans un même objet, nous ne pouvons pas connaître la connexion nécessaire qui existe entre la plus grande partie d'entre elles, ni savoir si ce qui a été perçu dans un objet particulier de l'expérience doit se trouver dans une substance semblable dans le futur. En effet, puisque nous ne pouvons avoir connaissance de quelque substance que ce soit qui ne nous viennent par sensation ou par réflexion, et puisque la majorité des qualités qui composent les corps sont soit trop éloignées, soit trop petites pour que nous les

[478] Locke, *Essay*, L. II, chap. 32, §18, *op. cit.*, p. 595.
[479] *Ibid.*, L. IV, chap. 4, §11, p. 832.

percevions, il est impossible que nous en ayons une connaissance parfaite. Même parmi les qualités des corps qui causent en nous une perception, une grande partie d'entre elles dépend, dans les corps, de qualités que nous ne percevons pas.

C'est là une conséquence majeure de la distinction lockéenne entre qualités premières et qualités secondes : dans la mesure où une part importante des idées simples qui entrent dans la composition de nos idées de substance sont des idées de qualités secondes ou, ce qui a le même statut, de puissances, il est impossible de saisir leur connexion nécessaire dans une substance. Non seulement celles-ci dépendent de qualités premières dont nous n'avons pas la perception, mais en outre, même si nous en avions la perception, nous ne pourrions saisir la liaison entre ces qualités premières et les sensations que nous éprouvons[480]. Nous ne pouvons découvrir ce faisant que peu de vérités touchant les substances, à savoir la connexion qui existe entre le petit nombre de qualités premières dont nous avons l'idée. À l'inverse, si nous pouvons faire entrer l'idée simple de la couleur jaune dans l'idée de l'or puisque nous l'y avons perçue, nous ne pouvons pas découvrir s'il s'agit là d'une propriété qui lui est nécessaire, ni en quoi elle lui serait nécessaire. N'ayant pas d'idée complète des substances, ni de la connexion nécessaire entre les qualités que nous y percevons, il est réciproquement impossible d'en découvrir les propriétés *a priori*, celles-ci n'étant connaissables que par expérience[481]. Or, cette connaissance n'est en tant que telle jamais certaine et universelle, mais seulement probable et particulière, puisqu'elle ne tient qu'à ce qui a été constaté dans une expérience déterminée. En physique, nous n'avons ainsi jamais qu'une connaissance de fait non seulement de la plupart des propriétés des substances, mais encore des causes des phénomènes qui relèvent des idées de puissance ayant le même statut que celles des qualités secondes :

> « Nos sens aperçoivent chaque jour différents effets, dont nous avons jusque-là une *connaissance sensitive* : mais pour les causes, la manière et la certitude de leur production, nous devons nous résoudre à les ignorer pour les deux raisons que nous venons de proposer. Nous ne pouvons aller, sur ces choses au-delà de ce que l'expérience particulière nous découvre comme un point de fait, d'où nous pouvons ensuite conjecturer par analogie quels effets il est apparent que de pareils corps produisent en d'autres expériences[482]. »

S'agissant des idées des modes, qu'il s'agisse d'idées de mathématiques ou de morale, elles ne sont pas considérées par l'esprit comme devant convenir à des modèles qui

[480] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 3, §25, *op. cit.*, p. 816.
[481] *Ibid.*, §26, p. 817-818.
[482] *Ibid.*, §29, p. 822.

leur sont extérieurs. Ces idées abstraites sont au contraire elles-mêmes les archétypes à l'aune desquels sont considérés les objets particuliers perçus dans l'expérience. En effet, l'esprit est entièrement maître dans la composition de ces idées dans le sens où, si la ou les idées simples qui les constituent sont tirées des sens, leur conjonction ne prend pas pour modèle des objets perçus. Dans la mesure où il s'agit d'objets composés par l'esprit lui-même, leur essence réelle s'identifie ainsi à leur essence nominale : l'essence du triangle ou de la justice n'est rien d'autre que l'idée qui est comprise sous le mot *triangle* ou *justice*. Ces idées ne tirant pas leur réalité d'un modèle extérieur trouvé dans la nature, « tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'idées soient réelles, c'est la possibilité d'exister et de compatir ensemble[483] ».

Par conséquent, toutes les relations de convenance et de disconvenance que l'esprit pourra percevoir entre ces idées, par exemple entre les trois angles d'un triangle et deux droits, seront vraies, et il s'agira là d'une connaissance non seulement réelle, mais également universelle et certaine. Réelle d'abord, puisque, quoique l'existence de ces idées ne soit qu'idéale, contrairement aux idées chimériques, elles peuvent précisément servir d'archétypes à des objets actuellement existant. Autrement dit, ce qu'elles représentent, ce sont des modes qui *peuvent* exister dans les choses. Leur connaissance est universelle ensuite dans la mesure où l'existence n'a aucune part dans les démonstrations de mathématiques ou de morale, mais porte uniquement sur les idées et relations entre idées, de telle sorte que les propositions qui en découlent sont vraies non seulement pour ces idées, mais également pour tout objet réel existant qui serait conforme à l'idée que nous avons, par exemple du triangle, ou encore de la justice[484]. Il n'y a en effet de connaissance universelle que des idées abstraites. Enfin, leur connaissance est non seulement universelle mais également certaine. Les relations que nous y découvrons sont nécessaires parce qu'elles dépendent de la seule compatibilité des idées, et non de l'observation de leur combinaison dans l'expérience. Ainsi l'idée du triangle implique-t-elle nécessairement celle de l'égalité de ses angles à deux droits de sorte qu'on ne peut concevoir que cela change. En conséquence, si une chose de la nature vient à correspondre à l'idée que nous avons du triangle, elle devra nécessairement

[483] Locke, *Essay,* L. II, chap. 31, §4, *op. cit.*, p. 572.

[484] Notons que la généralité de connaissances fournies par les mathématiques et la morale repose également sur une sorte de principe selon lequel « *les mêmes idées, doivent toujours avoir les mêmes rapports* » (*Ibid.*, L. IV, chap. 1, §9, p. 781). Voir sur ce sujet l'analyse de M. Parmentier dont nous nous sommes aidé sur la question du statut des idées mathématiques (« Connaissances, vérités et idées mathématiques dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke », *in Les mathématiques et l'expérience*, dir. É. Barbin et J.-P. Cléro, Les collections de la République des Lettres, Hermann, 2015, p. 110 *sq.*).

avoir ses trois angles égaux à deux droits. Nous pouvons de cette façon montrer la connexion nécessaire qui existe entre les différentes idées qui les composent.

Or, il nous semble que Locke hérite à cet égard du concept malebranchien de la vérité. Si la découverte de la vérité consiste à dévoiler les rapports qu'entretiennent les choses, elle ne consiste jamais qu'à saisir les rapports qui sont entre les idées que nous en avons. S'agissant de la connaissance des substances et des lois de la nature, cela entraîne l'impossibilité d'accéder à une certitude totale : nous n'avons à leur égard qu'une connaissance de fait qui ne peut dépasser la plupart du temps la simple probabilité. L'héritage malebranchien nous semble particulièrement frappant s'agissant des idées abstraites, et en particulier des idées de mode. Dans la mesure où ces idées ne sont pas conçues par l'esprit sur le modèle d'autre chose, mais sont au contraire considérées comme des archétypes à l'aune desquels on juge des choses particulières, dire que la vérité est « *la conjonction ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent entre elles*[485] *»,* se réduit à dire que leur vérité consiste dans la convenance ou disconvenance, c'est-à-dire dans le rapport, qu'il y a entre ces idées elles-mêmes. Dès lors, les propositions générales et abstraites des mathématiques et de morale doivent être considérées comme des *vérités éternelles* : dans leur cas, « les mêmes idées ayant constamment les mêmes rapports l'une avec l'autre, il est visible que des propositions qui étant formées sur des idées abstraites, sont une fois véritables, doivent être nécessairement des *vérités éternelles*[486]. » Cela vaut également pour toutes les idées abstraites dans lesquelles il est possible de saisir des rapports nécessaires de convenance ou de disconvenance, tant que nous les considérons comme des archétypes, et non comme devant convenir à un modèle dans la nature[487].

Il faut noter à cet égard que la reprise du concept malebranchien de la vérité est solidaire d'une conception spécifiquement empiriste du statut modal des différentes idées. À l'immutabilité et à l'éternité des idées représentatives qui constituent les archétypes des corps en Dieu chez Malebranche, doit répondre, dans l'*Essay*, une théorie de l'abstraction. Premièrement, les idées abstraites, et au premier chef les idées des modes, ne sont certes pas immuables et éternelles dans le même sens puisqu'elles sont constituées par l'esprit lui-

[485] *Op. cit.*
[486] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 11, §14, *op. cit.*, p. 928.
[487] Ainsi en va-t-il de la proposition *les hommes doivent craindre Dieu et lui obéir* : « Ainsi, ayant l'idée de Dieu et de moi-même, celle de *crainte* et *d'obéissance*, je ne puis qu'être assuré que je dois craindre Dieu et lui obéir : et cette proposition sera certaine à l'égard de *l'homme* en général, si j'ai formé une idée abstraite d'une telle espèce dont je suis un sujet particulier. Mais quelque certaine que soit cette proposition, *les hommes doivent craindre Dieu et lui obéir*, elle ne me prouve pourtant pas l'existence des hommes dans le monde, mais elle sera véritable à l'égard de toutes ces sortes de créatures dès qu'elles viennent à exister. » (*Ibid.*, §13, p. 927.)

même à partir de l'expérience. Néanmoins, en tant qu'elles sont précisément abstraites de la perception des choses existantes dans la nature et de ce qui les particularise, l'esprit peut y découvrir des rapports de convenance et de disconvenance qui ne dépendent pas de ces dernières. Dans la mesure où le critère de la réalité de ces idées tient à la seule compatibilité des idées simples qui y sont jointes, alors celles-là et les vérités qui en découlent doivent pouvoir être conçues par n'importe quel esprit. C'est ce qui constitue précisément le caractère éternel de ces vérités : des propositions qui « étant une fois formées sur des idées abstraites, en sorte qu'elles soient véritables, elles ne peuvent qu'être toujours actuellement véritables, en quelque temps que ce soit, passé ou à venir, auquel on suppose qu'elles soient formées une autre fois par un esprit en qui se trouvent les idées dont ces propositions sont composées[488] ». Deuxièmement, elles constituent de ce fait des archétypes. Elles ne le sont évidemment pas au sens où elles constitueraient, comme chez Malebranche, les modèles à partir desquels Dieu a créé les choses de la nature. Si elles sont produites par l'esprit lui-même qui compose des idées simples tirées de l'expérience, en tant qu'elles nous représentent des choses qui peuvent exister, nous pouvons considérer les choses de la nature sur leur modèle.

On voit ici à la fois la fécondité de la théorie malebranchienne de la vérité en terrain empiriste et les déplacements qu'elle y requiert. Celle-ci permet à Locke de penser la vérité que peut atteindre l'esprit dans les différents jugements qu'il porte à partir de ses seules idées, ainsi que le statut modal de ces derniers selon le statut des idées sur lesquelles il porte. Or, il nous semble que Condillac hérite également, au travers du prisme lockéen, de cette conception malebranchienne de la vérité comme rapport. Cela apparaît de manière manifeste dans la définition qu'il en donne explicitement dans l'*Essai* :

> « Toutes les vérités se bornent aux rapports qui sont entre des idées simples, entre des idées complexes, et entre une idée simple et une idée complexe. (…) La cause de nos erreurs vient de ce que nous retranchons d'une idée quelque chose qui lui appartient, parce que nous n'en voyons pas toutes les parties ; ou de ce que nous lui ajoutons quelque chose qui ne lui appartient pas, parce que notre imagination juge précipitamment qu'elle renferme ce qu'elle ne contient point[489]. »

D'un côté, l'héritage malebranchiste apparaît ici de manière plus explicite encore que chez Locke. En effet, d'une part Condillac choisit de reprendre la formule de l'oratorien et non celle de la *Logique* de Port-Royal : les vérités sont des *rapports*. Et d'autre part, il

[488] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 11, §14, *op. cit.*, p. 928.
[489] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 3, §31, OPC I, *op. cit.*, p. 111b.

supprime la mention ambiguë de la nécessaire correspondance entre la jonction ou la séparation des idées et la convenance ou la disconvenance des choses. D'un autre côté, Condillac tire toutes les conséquences de la reprise lockéenne et des déplacements sur lesquels elle fait fond : la vérité consiste certes dans des rapports, mais dans ceux « qui sont entre les idées simples, entre des idées complexes, et entre une idée simple et une idée complexe[490] ».

Notons d'emblée, comme le manifeste la définition condillacienne de la vérité, que, si connaître consiste ainsi à percevoir des rapports, ce qui conditionne la vérité ou la fausseté d'un jugement se trouve inévitablement déplacé. L'erreur ne tient plus, comme chez Malebranche, à la manière dont la volonté consentirait précipitamment à une perception obscure de l'entendement. D'une part Condillac rejette, comme nous l'avons vu, le partage qu'effectue l'oratorien entre les sensations qui seraient de simples modifications de l'âme qui ne nous représenteraient rien et les idées claires de l'étendue supposées purement intellectuelles. Il est possible d'apercevoir des rapports entre toutes nos sensations et idées, toutes nos idées simples et nos idées complexes. D'autre part et surtout, la considération, à la suite de Locke, des idées complexes comme des ouvrages de l'esprit lui-même, ainsi que sa propre théorie de la liaison des idées, doivent entraîner un déplacement de la théorie du jugement, et donc de ce qui y cause l'erreur. Si, comme nous l'avons vu, la théorie du jugement de l'*Essay* se distingue de celles de Locke et de la *Logique* de Port-Royal en ce qu'elle fait du jugement un acte intrinsèquement langagier, il en hérite néanmoins certains aspects fondamentaux. Juger consiste bien en un acte de liaison consistant à joindre ou à séparer des idées et non, comme chez Malebranche, en une perception complexe de l'entendement à laquelle la volonté consentirait. Dans cette perspective, ce qui cause l'erreur ne réside plus dans un assentiment précipité de la volonté à des perceptions obscures, à des rapports que l'entendement ne voit pas réellement. Elle doit au contraire trouver sa source dans la constitution des idées elles-mêmes par l'esprit, dans leur incomplétude, leur imperfection, et le caractère défectueux de leur liaison à des signes[491]. Ainsi l'opération fondamentale de la méthode doit-elle consister dans l'analyse, en tant que cette dernière permet de décomposer et de recomposer avec méthode nos idées à partir des idées les plus simples que les sens transmettent. Seule une telle détermination des idées est susceptible

[490] *Op. cit.*
[491] Sur la critique condillacienne de la distinction entre entendement et volonté chez Malebranche, voir : L. Simonetta, « La réception condillacienne de Malebranche et de Spinoza ». In *Spinoza-Malebranche*, éd. R. Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, ENS Éditions, Lyon, 2018.

d'une part d'en assurer la composition, et d'autre part de dévoiler les rapports sous lesquels ces dernières peuvent être comparées.

Néanmoins, la spécificité de la formulation condillacienne n'est pas anodine et signale les déplacements conceptuels effectués par rapport à la théorie de l'*Essay*. À première vue, la théorie condillacienne des idées et des vérités qu'on peut y découvrir semble être une simple reprise de la doctrine de l'*Essay*, en particulier lorsque Condillac reprend la distinction lockéenne entre les idées de substance et les idées archétypes :

> « Il y a cette différence entre les notions de substances et les notions archétypes, que nous regardons celles-ci comme des modèles auxquels nous rapportons les choses extérieures, et que celles-là ne sont que des copies de ce que nous apercevons hors de nous. Pour la vérité des premières, il faut que les combinaisons de notre esprit soient conformes à ce qu'on remarque dans les choses ; pour la vérité des secondes, il suffit qu'au dehors les combinaisons en puissent être telles qu'elles sont dans notre esprit[492]. »

Pour Condillac, comme pour Locke, les idées n'étant pas à proprement parler vraies ou fausses, au sens où elles ne sont en elles-mêmes qu'un certain contenu perçu par l'esprit[493], on ne peut les dire telles qu'en formulant tacitement un jugement. En tant qu'elles sont des représentations, elles visent différents objets auxquels l'esprit cherche à les conformer, de telle sorte qu'on peut *juger* qu'elles sont vraies ou fausses en fonction de leur conformité à cet objet. D'un côté, dans la mesure où les idées archétypes ne sont pas constituées sur le modèle des choses, mais sont au contraire les modèles à partir desquels on considère ces dernières, il suffit qu'elles combinent des idées qui soient compatibles pour qu'elles représentent quelque chose qui puisse être. C'est là ce qui constituait le critère de la réalité des idées archétypes chez Locke. Il en va ainsi de la notion de la justice qui serait vraie quand bien même il n'existerait aucune action juste. Dans la mesure où ces notions « ne peuvent renfermer d'autres idées simples que celles que l'esprit a lui-même rassemblées[494] », elles sont complètes de telle sorte que « tous les rapports qui sont entre elles, peuvent être aperçus : car, connaissant toutes les idées simples dont elles sont formées, nous en pouvons faire toutes les analyses possibles[495] ». Autrement dit, la complétude des

[492] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 2, §26, OPC I, p. 110a.
[493] Comme nous l'avons vu, les idées ne sont jamais vraies ou fausses en elles-mêmes, ni même obscures et confuses. Les idées complexes peuvent être seulement déterminées ou indéterminées (*Ibid.,* I, s. 1, chap. 2, §13-14, p. 10a-b).
[494] *Ibid.*, s. 3, §15, p. 40a.
[495] *Ibid.*

idées archétypes assure que nous puissions faire toutes les comparaisons nécessaires à la découverte des vérités qui les concernent, c'est-à-dire des rapports qu'elles entretiennent. Une analyse bien conduite devrait ainsi suffire à saisir les rapports entre la justice et la piété.

D'un autre côté, les idées de substances visent les choses extérieures. L'idée du fer n'est par exemple vraie que si elle est conforme à ce métal. Or, dans la mesure où ces choses ne se font connaître qu'en ce qu'elles occasionnent en nous des sensations, les idées de substances sont « des copies de ce que nous *apercevons* hors de nous[496] ». En d'autres termes, pour être vraies, elles doivent être constituées, comme chez Locke, sur le modèle de ce que l'observation nous délivre. Dans la perspective condillacienne, leur bonne constitution repose sur la manière dont nous rendons les noms de substances clairs et précis, ce qui implique de « consulter la nature, et ne leur faire signifier que les idées simples que nous observons exister ensemble[497] ». Comme telles, il est exclu qu'elles nous délivrent l'essence des choses extérieures, et Condillac les considère, à la suite de l'auteur de l'*Essay*, comme nécessairement incomplètes. En effet, l'expérience peut sans cesse nous en découvrir de nouvelles propriétés, de telle sorte que « nous ne saurions connaître tous les rapports qui sont entre deux substances[498] ». L'abbé semble néanmoins en tirer des conséquences différentes puisque, si la connaissance en est nécessairement bornée, il n'exclut pas qu'il soit possible de découvrir des vérités relatives aux substances et ne semble pas, dans l'*Essai* en tout cas, leur conférer un degré moindre de certitude. Nous pouvons bien en saisir les rapports de manière exacte, dès lors que nous les analysons correctement de façon à ne comprendre « dans nos idées et dans nos expressions, que ce qu'une observation constante nous apprend[499] ».

Ces similarités ne doivent donc pas recouvrir les déplacements opérés par Condillac qui nous semblent poser un certain nombre de problèmes. Premièrement, il faut noter l'ambiguïté du statut des idées des mathématiques. Les idées relatives à l'étendue et aux nombres sont, comme chez Locke, des idées abstraites. Néanmoins, l'abbé ne semble pas leur conférer le même statut que dans l'*Essay*, à savoir celui d'idées archétypes. En effet, tout d'abord, dans la section consacrée aux idées simples et complexes, Condillac réserve le terme *d'archétype* aux idées « qui se composent des idées simples qu'on rapporte aux différentes actions des hommes[500] », c'est-à-dire aux idées de la morale, et toutes les

[496] *Op. cit.,* nous soulignons.
[497] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 2, §23, OPC I, p. 109b.
[498] *Ibid.*, I, s. 3, §15, p. 40a.
[499] *Ibid.*
[500] *Ibid.*, §5, p. 38a.

références aux idées archétypes ne concerneront que ces dernières dans la suite de l'ouvrage. D'un côté, dans la mesure où, dans le deuxième chapitre de la section consacrée à la méthode, il ne distingue que trois types d'idées, à savoir les idées de substances, les idées abstraites qui appartiennent aux substances, et enfin les idées archétypes[501], on pourrait en conclure qu'elles appartiennent à la deuxième catégorie. Certaines analyses de l'*Essai* semblent aller dans ce sens, notamment celle de la génération par abstractions successives des idées de surface, de ligne et de point à partir de la perception du solide[502]. D'un autre côté, l'abbé semble bien considérer les idées des mathématiques comme des modes simples, c'est-à-dire des « idées complexes qui ne sont qu'une répétition indéterminée d'une même perception[503] » de telle sorte qu'elles résultent d'une composition opérée par l'esprit sans référence à un modèle. Ainsi en va-t-il de l'idée d'étendue mais aussi de celles des nombres : comme nous l'avons vu, leur production par l'esprit ne requiert pas même de se représenter effectivement le nombre d'unités à considérer.

On pourrait interpréter cette ambiguïté comme un écho à celle qui existe déjà chez Locke puisque certaines idées de la géométrie, notamment celles des figures, sont à la fois des idées simples et des idées archétypes. Néanmoins, l'ambiguïté tient seulement, chez ce dernier, au fait qu'il s'agit d'idées auxquelles l'esprit ne se rapporte en quelque sorte pas de la même manière, celle qui convient aux idées dont on fait usage dans les démonstrations mathématiques renvoyant aux idées archétypes. Ce double statut des idées de l'étendue répond ainsi à la nécessité de penser le statut modal spécifique des propositions et des démonstrations mathématiques : si elles sont universelles et nécessaires, si elles sont certaines, c'est, pour reprendre la formule de Marc Parmentier, « que l'entendement est, en quelque sorte, maître chez lui[504] ». Dans l'*Essai* de Condillac au contraire, l'ambiguïté est entièrement conservée puisqu'il semble recourir aussi bien aux deux modèles pour penser les idées des mathématiques. Or, dans la mesure où la notion d'idée archétype joue un rôle essentiel pour penser le statut modal des idées et des démonstrations mathématiques dans la théorie lockéenne, on peut se demander quel statut Condillac accorde à ces dernières.

---

[501] Condillac, *Essai,* II, s. 2, chap. 2, §23-26, OPC I, p. 109a-110b.
[502] On retrouve cette analyse une première fois dans la section consacrée aux idées simples et complexes : *Essai,* I, s. 3, §11-12, OPC I, p. 39a-b. Elle apparaît une deuxième fois au cœur de la critique de la méthode cartésienne, l'idée du solide apparaissant comme l'une des plus simples que les sens transmettent (*Ibid.*, II, s. 2, chap. 3, §34, p. 112b-113a).
[503] *Ibid.*, s. 3, §7, p. 38a.
[504] M. Parmentier, « Connaissances, vérités et idées mathématiques dans l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke », *in Les mathématiques et l'expérience*, dir. É. Barbin J.-P. Cléro, Les collections de la République des Lettres, Hermann, 2015, p. 97.

C'est là notre deuxième point : la question du statut modal des idées et des propositions semble être en grande partie évacuée par l'abbé. Il considère bien, à la suite de Locke, que les idées abstraites sont générales : « ces sortes d'idées ne sont que des dénominations que nous donnons aux choses envisagées par les endroits où elles se ressemblent : c'est pourquoi on les appelle *idées générales*[505]. » Leur généralité tient comme on l'a vu au fait qu'elles représentent des qualités pouvant convenir à plusieurs objets. Néanmoins, à aucun moment il ne s'intéresse dans l'*Essai* à la différence de statut qu'il y aurait entre les démonstrations des mathématiques, de la morale et celles de la physique. Ainsi les idées de substances et les jugements que l'on peut porter sur elles se distinguent-elles bien du cas des idées archétypes, mais seulement en ce que leur incomplétude ne permet pas d'y saisir tous les rapports qu'elles peuvent renfermer. Les idées des mathématiques, et en particulier celles des nombres, ont certes cette particularité que l'on connaît la règle de leur composition de telle sorte qu'on peut en produire des analyses exactes, et donc en découvrir avec certitude les rapports. Cependant, Condillac ne cherche pas à leur conférer de la sorte un statut modal spécifique, mais bien plutôt à les constituer en modèles de la manière dont il faut composer et analyser toutes nos idées, y compris celles des substances, pour se rendre capable de découvrir les vérités qu'elles renferment. Il est évident que l'abbé doit bien avoir à l'esprit la question de la généralité et de la nécessité des différentes idées et démonstrations. Ainsi reprendra-t-il expressément la distinction lockéenne dans ses ouvrages ultérieurs. On peut interpréter l'évacuation de cette dimension importante du problème de la connaissance comme relevant du projet spécifique de l'*Essai* qui viserait d'abord à dégager une méthode, l'analyse, unifiant tous les genres de connaissance et répondant à un unique principe, à savoir la liaison des idées entre elles et avec les signes. Autrement dit, il s'agirait avant tout de montrer la continuité profonde dans la manière dont procède et doit procéder l'esprit pour découvrir des vérités, que ce soit en mathématiques, en morale, ou en physique[506].

Troisièmement, Condillac nous semble adopter une position théorique différente de celle de Locke concernant la question de l'adéquation des sensations et donc des idées aux

[505] Condillac, *Essai*, I, s. 5, §1, OPC I, p. 49a.

[506] Ce traitement du statut modal des idées et en particulier de la généralité des idées mathématiques qui, chez Condillac comme chez Locke, repose sur la seule abstraction fera l'objet de lourdes critiques, comme en atteste celle qui sera formulée par Husserl (*Philosophie première,* Ie partie : *Histoire critique des idées,* s. 2, chap. 3, Leçon 19, trad. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 190) et même, dans l'empirisme du XVIIIe siècle lui-même, par d'Alembert (*Essai sur les éléments de philosophie,* chap. 15, Paris, Fayard, 1986, p. 112). Voir sur ce point les analyses d'A. Charrak que nous reprenons (*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle,* chap. 3, Paris, Vrin, 2006).

choses. Que la connaissance ne puisse consister, dans la perspective de l'*Essai,* que dans la perception des rapports qui existent entre nos idées, cela n'est pas surprenant. En effet, si, comme le dit Condillac dès l'entrée de l'ouvrage, « soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons[507] », alors tout ce que nous pouvons connaître, c'est-à-dire percevoir ne peut se trouver qu'au sein de notre pensée elle-même. L'analogie avec la théorie malebranchiste apparaît d'emblée : nous vivons, pour Malebranche comme pour Condillac, dans un monde d'idées, quoique ces dernières soient intelligibles pour l'un, et purement sensibles pour l'autre. Comme nous l'avons vu, cela est également vrai de Locke, ce dernier affirmant dès le début du Livre IV que « toute notre connaissance roule sur nos idées[508] » : « Puisque l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements que ses propres idées, qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance[509] ». Ainsi Condillac, comme Locke avant lui, peut-il trouver dans la définition malebranchienne les moyens de penser ce qu'est la vérité dans un contexte où nous n'avons jamais affaire qu'à nos seules idées.

Il nous semble néanmoins que l'abbé se distancie de la théorie lockéenne s'agissant de l'articulation de nos sensations et idées aux choses. La célèbre accusation d'idéalisme[510] portée par Diderot dans la *Lettre sur les aveugles*[511] en est symptomatique. Le rapprochement avec la théorie de Berkeley qui, selon les mots de Diderot lui-même, « a de quoi le piquer[512] », ne constitue certes pas la thèse défendue par Condillac. La distinction de l'âme et du corps au début de l'ouvrage, la thèse occasionnaliste qui l'accompagne[513] ainsi que les références répétées à la dimension physique et notamment cérébrale du processus perceptif que nous avons déjà évoquées, sont autant d'affirmations explicites qui semblent exclure

[507] Condillac, *Essai*, I, s. 1, chap. 1, §1, OPC I, p. 6a.
[508] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 1, §1, p. 773.
[509] *Ibid.*
[510] Notons cependant, à la suite de L. Guerpillon, que « l'idéalisme que Diderot attribue à Berkeley et Condillac est en fait un *égoïsme* conformément à une identification qui était monnaie courante bien qu'elle soit un contresens sur la philosophie de Berkeley » (*La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* chap. 3, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019, p. 286) à partir des travaux de S. Charles (*Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2003).
[511] Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient,* éd. M. Hobson et S. Harvey, GF, Paris, 2000, p. 56-57.
[512] *Ibid*., p. 56.
[513] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 1, §6-8, OPC I, p. 7a-8a.

aussi bien l'accusation de matérialisme[514] que celle d'idéalisme. Par ce rapprochement, Diderot révèle néanmoins la radicalité de la position condillacienne s'agissant du rapport de nos idées aux choses et, ce faisant, les problèmes qu'elle est susceptible d'entraîner. Outre la déclaration ouvrant le premier chapitre de l'ouvrage, dans laquelle Diderot voit l'expression de l'idéalisme de Condillac[515], et la conception de la vérité comme rapports entre les idées, il nous semble que cette accusation trouve une prise dans ce qui est *a minima* une euphémisation, voire un effacement pur et simple de la distinction lockéenne entre les qualités premières et les qualités secondes. On connaît en effet le rôle que joue la critique de cette distinction dans l'élaboration de l'idéalisme berkeleyen.

Ce déplacement majeur par rapport à la théorie lockéenne est tout d'abord manifeste en ce que l'*Essai* ne contient aucune occurrence des syntagmes *qualités premières* et *qualités secondes*. Cette absence ne peut qu'attirer l'attention quand on connaît non seulement le destin de cette distinction, mais également son importance dans la théorie lockéenne de la connaissance, et en particulier dans la considération du type de certitude atteignable dans l'étude des substances, et notamment en physique. Comme nous l'avons déjà évoqué, l'une des principales raisons de l'imperfection de notre connaissance des corps tient précisément au fait que la majorité des idées simples qui entrent dans nos idées de substance sont des qualités secondes, de telle sorte qu'il nous est impossible de saisir la connexion nécessaire qui existe entre les propriétés qui les composent. Nous n'avons une telle connaissance que concernant le petit nombre de qualités premières dont nous avons l'idée. Or, Condillac ne fait aucune référence à ce problème lorsqu'il envisage la question de la connaissance des substances. Cela est d'autant plus frappant qu'il retient l'argument de leur incomplétude qui est pourtant mobilisé chez Locke en relation avec le problème posé par les qualités secondes, ce dernier relevant de la première cause de nos erreurs : le manque d'idées[516]. Cet effacement nous semble encore une fois répondre à l'effort condillacien visant à homogénéiser les

[514] Rappelons que la théorie condillacienne est liée directement ou indirectement à plusieurs affaires d'accusation de matérialisme au XVIIIe siècle. Son nom est ainsi évoqué dans l'affaire de Prades, puis à la publication de *De l'esprit* d'Helvétius. L'édition du *Cours d'étude* a quant à lui été censurée par les autorités ecclésiastiques de Parme en 1772. Sur la manière dont les accusations de matérialisme ont pu toucher l'œuvre de Condillac, voir les travaux d'U. Ricken (« Linguistique et anthropologie chez Condillac », *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 75-94 ; « Condillac et le soupçon de matérialisme », dir. B. Fink., *Être matérialiste à l'âge des Lumières*. *Hommage offert à Roland Desné*, Presses Universitaires de France, 1999, p. 265-274).

[515] « D'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes, et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons ; or, c'est le résultat du premier *Dialogue* de Berkeley, et le fondement de tout son système. » (Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, op. cit.*, p. 57.)

[516] Locke, *Essay*, L. IV, chap. 3, §23-26, *op. cit.*, p. 813-818.

conditions d'accès à la connaissance. Si la connaissance des substances est ainsi toujours incomplète, elle est néanmoins susceptible de la même exactitude que les connaissances qui relèvent de morale et des mathématiques : « Cependant il faut prendre garde qu'elle [la connaissance des substances] n'est pas obscure et confuse, comme on se l'imagine ; elle n'est que bornée. Il dépend de nous de parler des substances dans la dernière exactitude, pourvu que nous ne comprenions dans nos idées et dans nos expressions, que ce qu'une observation constante nous apprend[517]. » En un sens, les idées de substances sont certes incomplètes, mais pas nécessairement imparfaites : il est possible d'en produire une analyse exacte. À l'inverse, dans la perspective lockéenne, le problème lié aux idées de qualités secondes et de puissances les rendait irrémédiablement imparfaites.

Or, ce n'est pas seulement que Condillac ne retient pas cette distinction, c'est qu'il semble rabattre les idées des qualités premières sur celles des qualités secondes, ce qui n'est à nouveau pas sans rappeler la théorie berkeleyenne. Lorsque nous avons examiné dans notre premier chapitre le statut accordé par Condillac aux sensations, nous avons en effet vu qu'il ne considérait pas seulement que les sensations constituaient des représentations, mais également qu'elles étaient « plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps[518] ». Dans l'hypothèse où Dieu ne nous aurait donné que des perceptions de lumière et de couleur, celles-ci suffiraient à nous tracer l'étendue, des lignes et des figures[519]. La réponse condillacienne apportée au problème de Molyneux implique ainsi que « cet aveugle s'est formé des idées de l'étendue, des grandeurs, etc., en réfléchissant, sur les différentes sensations qu'il éprouve, quand il touche des corps[520] ». L'origine de ces idées réside donc dans les sensations à partir desquelles elles sont tirées par la réflexion, c'est-à-dire par l'analyse. Il en va de même de leur acquisition par les seules sensations de la vue : « Mais il ne faut pas croire qu'au moment qu'il ouvre les yeux, il jouisse déjà du spectacle que produit dans toute la nature ce mélange admirable de lumière et de couleur. C'est un trésor renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve ; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance[521]. » L'abbé semble à cet égard faire dépendre la connaissance des idées de l'étendue, qui doivent être considérées comme des idées simples de qualités premières pour Locke, de l'analyse de celles des qualités secondes.

[517] Condillac, *Essai*, I, s. 3, §15, OPC I, p. 40a.
[518] *Ibid.*, s. 1, chap. 2, §9, p. 8a.
[519] *Ibid.*, p. 8b.
[520] *Ibid.*, s. 6, §14, p. 57a.
[521] *Ibid.*, p. 57b.

La signification de cette thèse ne doit néanmoins pas être rapprochée trop rapidement du geste de Berkeley. Il ne s'agit en effet pas pour Condillac de retirer à ces idées leur capacité à nous représenter quelque chose des propriétés des corps, du fait de leur dépendance à des idées obscures et confuses ne pouvant rien nous représenter de ce qui existe hors de nous. Il s'agit bien plutôt de penser à nouveaux frais le mode d'acquisition des différentes idées afin de mettre en évidence la profonde continuité qui existe entre elles : l'esprit ne fait jamais que percevoir et mettre en rapport ses perceptions en les analysant.

Tout d'abord, dans le cas du toucher, si les idées de l'étendue sont bien acquises par la réflexion sur les seules sensations, il faut se rendre attentif au fait que cette analyse s'effectue au premier chef à partir de la sensation de solidité à laquelle Condillac semble donner, dès le début de l'ouvrage, le même statut qu'à celles de la lumière et des couleurs pour la vue. Lorsqu'il énumère les sensations qui suffisent à nous représenter toutes les idées que l'on a des corps, l'abbé cite en effet la solidité aux côtés de la lumière et des couleurs : « La plus légère attention doit nous faire connaître que, quand nous apercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité, ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps[522]. » Or, la solidité fait partie des idées de qualités premières pour Locke[523]. Cela signale que cette thèse n'est pas formulée à l'encontre de l'auteur de l'*Essay* ni de la thèse d'une capacité de certaines de nos idées à nous représenter les qualités des choses extérieures. Elle s'adresse bien plutôt aux théories issues de la doctrine cartésienne dans laquelle la solidité n'est pas une idée innée nous faisant connaître quelque chose de la substance corporelle. Il s'agit dans cette perspective, comme nous l'avons vu, de reconduire les idées qui nous représentent quelque chose de corporel, et que les cartésiens supposent innées ou vues en Dieu, aux seules sensations et donc, notamment, à celle de la solidité. On peut noter que cette thèse a néanmoins pour conséquence une prise de distance par rapport à la théorie lockéenne. L'un et l'autre n'apportent pas la même réponse au problème posé par la théorie cartésienne de la connaissance des corps. Non seulement le rapport entre les différentes idées ne se pose plus dans les mêmes termes, mais il est également de fait que certaines des principales idées des qualités premières se trouvent reconduites à une analyse des sensations qui entraient, pour la plupart, au compte des idées de qualités secondes chez Locke.

[522] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §9, OPC I, p. 8a.
[523] « Ces qualités des corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme *qualité originales* et *premières*, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement, le repos (…). » (Locke, *Essay,* L. II, chap. 8, §10, *op. cit.*, p. 256.)

Pour mieux comprendre ce déplacement, il faut prendre en vue la manière dont Condillac cherche à « résoudre la question des Cartésiens : savoir, si les couleurs, les odeurs, etc. sont dans les objets[524] », que nous avions mise de côté. À première vue, outre que cela montre qu'il n'évacue pas la question de la possibilité d'attribuer les qualités représentées par nos idées aux objets extérieurs, il ne semble pas lui apporter une réponse véritablement différente de celle de Locke :

> « Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualités qui occasionnent les perceptions qu'ils font sur nos sens. La difficulté qu'on prétend faire, est de savoir si ces qualités sont semblables à ce que nous éprouvons. Sans doute que ce qui nous embarrasse, c'est qu'apercevant en nous l'idée de l'étendue, et ne voyant aucun inconvénient à supposer dans les corps quelque chose de semblable, on s'imagine qu'il s'y trouve aussi quelque chose qui ressemble aux perceptions de couleurs, d'odeurs, etc. C'est là un jugement précipité, qui n'est fondé que sur cette comparaison, et dont on n'a en effet aucune idée[525]. »

D'une part, la différence de perspective entre Condillac et Berkeley est ici sans ambiguïté : il faut nécessairement admettre que nos sensations répondent, dans les corps, à des qualités objectives qui les occasionnent. Autrement dit, l'abbé, à la suite de Locke, admet bien l'existence non seulement des corps, mais de qualités déterminées qui doivent constituer les causes occasionnelles de ce que nous percevons, ce qui constitue un argument contre l'interprétation idéaliste de l'*Essai.* D'autre part, Condillac semble bien faire lui aussi le partage entre des idées, telles que celle de l'étendue, qui peuvent nous représenter quelque chose des corps, et d'autres idées, celles des qualités sensibles, que l'on a tendance à leur attribuer sans fondement. Néanmoins, les arguments avancés par l'abbé sont sensiblement différents de ceux de Locke :

> « La notion de l'étendue dépouillée de toutes ses difficultés, et prise par le côté le plus clair, n'est que l'idée de plusieurs êtres qui nous paraissent les uns hors des autres. C'est pourquoi, en supposant au dehors quelque chose de conforme à cette idée, nous nous la représentons toujours d'une manière aussi claire que si nous ne le considérions que dans l'idée même. Il en est tout autrement des couleurs, des odeurs, etc. Tant qu'en réfléchissant sur ces sensations, nous les regardons comme à nous, comme nous étant propres, nous en avons des idées fort claires. Mais si nous voulons, pour ainsi dire, les détacher de notre être, et en enrichir les objets, nous faisons une chose dont nous n'avons plus d'idées[526]. »

[524] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §12, OPC I, p. 9b.
[525] *Ibid.*
[526] *Ibid.*

La raison pour laquelle l'idée de l'étendue peut légitimement être attribuée aux choses ne tient pas, comme c'était le cas chez Locke, au fait qu'elle nous représenterait une qualité inséparable des corps[527]. Elle tient au contenu-même de l'idée, à savoir au fait que l'idée de l'étendue nous représente des êtres les uns hors des autres, et aux rapports que nous pouvons saisir à partir d'elle. Comme on l'a vu, le mode d'apparaître des sensations, quelles qu'elles soient, est tel que nous les percevons comme revêtant les objets hors de nous. Néanmoins, cela ne suffit pas à juger qu'elles y sont véritablement. Qu'est-ce qui fonde alors la vérité du jugement par lequel nous attribuons l'idée de l'étendue aux choses extérieures ? Conformément à la définition condillacienne de la vérité, ce jugement tient au fait que nous avons l'idée du rapport entre l'idée de l'étendue et celle d'objet extérieur. Si notre jugement n'est pas fautif, c'est parce que l'idée de l'étendue est celle d'objets qui se trouvent les uns hors des autres, de telle sorte qu'en cherchant à concevoir un objet extérieur à nous, nous pouvons précisément concevoir cette extériorité à partir de l'idée de l'étendue, et donc lui attribuer. À l'inverse, si nous ne pouvons pas légitimement attribuer les couleurs, les odeurs, etc., c'est-à-dire les qualités sensibles, aux choses extérieures, c'est que nous affirmons par là un rapport que nous ne voyons pas. Comme l'indique Condillac, nous en avons des idées très claires tant que nous le regardons comme nous appartenant, puisqu'on peut bien saisir ce qu'elles sont en nous, et leur rapport à notre pensée en tant qu'elles en sont des perceptions, « mais si nous voulons, pour ainsi dire, les détacher de notre être, et en enrichir les objets, nous faisons une chose dont nous n'avons plus d'idée[528] ». Nous les apercevons certes comme revêtant les objets extérieurs. Cependant, lorsque nous réfléchissons sur ces perceptions, nous ne pouvons concevoir leur rapport à une extériorité[529].

La réponse apportée par l'abbé dépend ainsi entièrement de sa conception de la vérité comme rapport entre les seules idées héritée de Malebranche. La convenance avec les choses extérieures ne peut être un critère de la vérité du jugement puisqu'elle est elle-même déterminée par un jugement, c'est-à-dire par la liaison des idées selon une juste perception de leurs rapports. Affirmer que l'idée de l'étendue convient avec les choses extérieures de telle sorte que l'on peut légitimement leur attribuer une qualité semblable, c'est seulement affirmer qu'on peut se faire une idée déterminée de l'étendue dans une chose extérieure. La conformité elle-même des qualités que nous percevons avec les choses extérieures ne

[527] Locke, *Essay*, L. II, chap. 8, §9, *op. cit.*, p. 255-256.
[528] *Op. cit.*
[529] La genèse de l'idée d'objet extérieur demeure bien sûr problématique ici. Rappelons que Condillac ne manquera pas de le saisir et de traiter cette question dans le *Traité des sensations.*

s'atteste en ce sens qu'au sein des idées que nous pouvons former et des rapports entre idées que nous pouvons saisir. Cela éclaire les raisons pour lesquelles l'abbé ne reprend pas la distinction lockéenne entre idées de qualités premières et idées de qualités secondes. Loin de viser un phénoménisme intégral, Condillac cherche ce faisant à faire dépendre la question du rapport des idées aux choses du même principe qui dirige la découverte de toute vérité : la perception d'un rapport entre idées permise par l'analyse et la liaison des idées.

Enfin, il nous faut remarquer que la prise en vue de cette reprise de la conception de la vérité comme rapport et des déplacements qu'elle implique tant par rapport à Malebranche que par rapport à Locke, permet d'éclairer certains éléments importants de la théorie condillacienne, tout particulièrement la définition de l'idée comme image et la thèse selon laquelle toutes nos idées seraient le produit d'une expérience réfléchie. Concernant la définition de l'idée comme image d'abord, nous nous étions interrogés sur la signification de l'affirmation selon laquelle ce qui n'est qu'une perception pour les animaux « devient idée à notre égard, par la réflexion, que nous faisons que cette perception représente quelque chose[530] ». Nous avons vu que la production des idées ne pouvait s'effectuer que par l'usage des signes à trois égards. Premièrement, par eux, l'esprit rend les idées disponibles à sa volonté. Deuxièmement, il peut donc maîtriser l'attention qu'il porte aux perceptions qui le frappent de façon à les distinguer, abstraire, etc. Troisièmement et enfin, ils lui permettent de lier les idées entre elles, et donc de composer des idées complexes. On comprend de ce fait en quel sens les idées sont le produit de l'activité de la réflexion. Néanmoins, on peut se demander quelle signification revêt précisément la notion de représentation chez Condillac. En effet, après tous les efforts déployés par l'abbé pour assurer aux simples sensations une capacité à représenter, en quel sens faut-il comprendre que les idées se distinguent des sensations en ce que l'esprit les saisit comme des images ? Bien plus, en quel sens la réflexion nous dévoile-t-elle la représentativité des idées ?

Tout d'abord, rappelons que nous avions distingué deux sens ou deux niveaux de la représentation : premièrement, une idée peut représenter au sens où elle rend un contenu présent à l'esprit et, deuxièmement au sens où elle renvoie, où elle rend présent un objet qu'elle n'est pas. Nous avions ainsi vu que s'il fallait conserver aux sensations une dimension représentative avant que la réflexion les ait prises en vue, c'était au premier sens du terme. On ne peut nier qu'elles nous fassent percevoir un contenu. Il est évident que la

[530] Condillac, *Essai*, I, s. 3, §16, OPC I, p. 40b.

définition de l'idée comme image de quelque chose renvoie quant à elle au deuxième niveau de la représentation : non seulement elle nous fait percevoir un contenu, mais nous considérons également ce dernier comme nous rendant présent un objet. Nous avions déjà évoqué le fait que la réflexion était de ce point de vue nécessaire ne serait-ce qu'en tant qu'une telle considération des perceptions suppose une certaine mise à distance de l'esprit vis-à-vis des contenus qui s'offrent à lui : pour ce faire, il doit pouvoir faire retour sur ses propres perceptions, et donc maîtriser son attention. Il faut néanmoins aller plus loin et se rendre attentif au fait que, contrairement au premier niveau de la représentation, qui est celui des simples sensations ou perceptions, le second niveau suppose la prise en vue d'un rapport. En effet, l'idée-même d'image ou de représentation implique celle d'une relation avec l'objet dont elle est l'image ou la représentation. Affirmer ainsi qu'une perception « devient idée à notre égard, par la réflexion, que nous faisons que cette perception représente quelque chose[531] », suppose bien que, grâce à la réflexion, l'esprit se rend capable de mettre en rapport cette perception avec un objet auquel elle est référée à titre d'image. L'examen de la réponse condillacienne à la question de l'attribution des qualités perçues ou pensées aux choses extérieures est à cet égard instructif. Si attribuer l'étendue dont on a l'idée à un objet extérieur repose sur la perception et l'affirmation du rapport qui existe entre eux, alors réciproquement considérer une perception comme une représentation, c'est chercher à la mettre en rapport avec autre chose. La reprise de la distinction lockéenne entre idées archétypes et idées de substance nous semble, de ce point de vue, éclairante. En effet, nous avons vu que les idées ne peuvent être vraies ou fausses en tant qu'elles sont simplement perçues par l'esprit. Les sensations, qui ne sont des représentations qu'au sens où elles nous font percevoir quelque chose, ne sont ainsi susceptibles ni de vérité ni de fausseté, y compris en tant qu'on les perçoit au dehors. Les idées ne le deviennent qu'à partir du moment où elles sont référées à un objet possible (pour les idées archétypes) ou existant (pour les idées de substance) qu'elles sont précisément censées représenter au deuxième sens du terme. Or, cette mise en rapport de l'idée avec son objet suppose, pour Condillac, la perception d'un rapport et la liaison entre des idées, c'est-à-dire un jugement. Dire qu'une perception devient une idée lorsqu'on la saisit comme nous représentant quelque chose, c'est donc dire que nous visons à travers elle un objet avec lequel nous la mettons en rapport. Dans le cas des idées de substance, il s'agit de perceptions qu'on suppose représenter les choses de la nature. Dans le cas des idées archétypes qui ne sont formées à partir d'aucun modèle existant, nous

[531] Condillac, *Essai*, I, s. 3, §16, OPC I, p. 40b.

supposons qu'elles nous représentent des choses qui peuvent exister dans la nature, c'est-à-dire que nous pourrions y observer. De ce point de vue, la perception peut devenir pour nous une représentation parce que la réflexion nous permet de saisir des rapports et de lier nos idées grâce aux signes.

Condillac fait à cet égard un pas de côté par rapport aux théories qui l'ont précédé. S'il s'agit toujours de penser la connaissance en termes d'idées, la question centrale n'est plus celle de leur réalité objective, mais celle des opérations par lesquelles l'esprit les constitue à partir du matériau sensible. Ainsi l'analyse des idées repose-t-elle avant tout sur une analyse des opérations de l'esprit. Si penser la manière dont l'esprit connaît implique donc toujours d'analyser ses idées, cela doit désormais consister à en envisager la production, c'est-à-dire les modifications successives auxquelles est soumise la sensation, et donc, réciproquement, à examiner les opérations qui les rendent possibles, c'est-à-dire les modifications successives de l'attention elle-même en réminiscence, imagination, mémoire, réflexion, etc.

On comprend mieux ensuite en quel sens seule la réflexion peut nous faire découvrir le trésor renfermé dans la sensation. Ce que permet d'une part la réflexion, c'est une double attitude de prélèvement et de mise en rapport : l'esprit disposant de son attention peut non seulement distinguer et abstraire des parcelles de ce qu'il perçoit, mais il peut également promener son regard de façon à mettre en rapport les différents aspects de la sensation qui lui sont ainsi délivrés. C'est ce qui permet la saisie des idées relatives à l'étendue. Elle permet d'autre part de constituer ces perceptions en idées en les fixant par le langage et en les mettant sans cesse en rapport avec l'observation dont elles sont tirées. Lorsque Condillac produit la première caractérisation de la réflexion, celle-ci est ainsi d'emblée caractérisée comme une opération de va-et-vient entre l'observation et les connaissances que l'esprit s'est déjà constituées, et qui trouve son modèle dans l'étude du tableau :

> « Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et la détourner ce celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celle-ci, ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. À la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappelons les connaissances que nous avons de la nature, et des règles qui apprennent à l'imiter ; et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connaissances, et de ces connaissances à ce tableau, ou tour-à-tour à ses différentes parties[532]. »

[532] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 5, §47, OPC I, p. 22a.

Aussi faut-il prendre au sérieux la manière dont Condillac compare l'univers à un tableau[533] pour rendre compte de la manière dont l'aveugle recouvrant la vue se fait des idées de la figure des corps. La connaissance des substances et de leurs propriétés repose sur une véritable *expérience réfléchie* supposant un va-et-vient permanent du sensible au conçu et du conçu au sensible. Ainsi, si toute idée provient de l'expérience, il ne suffit pas de percevoir pour se faire des idées de quoi que ce soit. Les idées sont au contraire élaborées par une activité complexe de l'esprit cherchant à décomposer ce qui est perçu, à mettre en rapport les différents éléments des objets ainsi dévoilés selon l'ordre que l'observation lui découvre, et à les constituer en idées en les liant à des signes à l'aune des idées déjà acquises. Autrement dit, l'esprit ne fait rien d'autre qu'analyser pour mettre en rapport des idées simples, des idées simples et des idées complexes, et des idées complexes.

Il est ainsi frappant de voir la fécondité de la conception malebranchienne de la vérité comme rapports en terrain empiriste. Elle permet de penser les modalités de la connaissance pour des théories empruntant le seul *way of ideas*, et cherchant ce faisant à en rendre compte du seul point de vue de ce qui est perçu. La productivité de cette notion est en un sens d'autant plus visible chez un auteur comme Condillac qui cherche non seulement à réduire nos connaissances à la seule sensation, mais également à en montrer le développement à partir du seul principe de la liaison des idées entre elles et avec les signes. Dans cette perspective, les déplacements conceptuels que requiert cette reprise de Malebranche, y compris par rapport à Locke, par la médiation de qui il la reçoit, mettent réciproquement au jour l'originalité de la théorie condillacienne. S'il conserve le vocabulaire cartésien de l'idée, et s'il trouve chez Malebranche les moyens de penser une vérité reposant sur la seule considération de ces dernières, son réductionnisme radical le conduit à aborder le concept d'idée autrement. Il déplace en quelque sorte la focale qui était jusque-là portée sur la réalité objective de l'idée, à la mise en évidence des différentes opérations de l'esprit modifiant les sensations pour constituer l'idée comme telle.

[533] « Quel tableau que l'univers, à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour la première fois ! » (Condillac, *Essai,* I, s. 6, §14, OPC I, p. 57b.)

III. LA MÉTHODE DE L'ANALYSE

Cette prise en vue du fonctionnement de l'esprit humain et en particulier des conditions dans lesquelles il peut formuler des jugements qui soient vrais doit déboucher sur la constitution d'une méthode. Ce qu'elle vise précisément à établir est que le secret de toutes les découvertes se trouve dans l'analyse. Or, celle-ci constitue un élément tout à fait central dans la compréhension du rapport entretenu par Condillac avec les auteurs issus de la tradition cartésienne. D'un côté, comme Locke avant lui, l'abbé est particulièrement attentif aux exigences rationnelles requises pour que nous soyons capables d'augmenter nos connaissances par nous-mêmes, et qui constituent le cœur non seulement de la méthode cartésienne, mais également de ses relectures malebranchiste et leibnizienne. D'un autre côté, ces réquisits rationnels doivent être mis au service d'une théorie empiriste faisant des modalités de la détermination des idées à partir de la sensation et de la saisie de leurs rapports l'enjeu central. Cette théorie doit ainsi donner lieu, chez Condillac, à une véritable méthode rendant seule possible l'acquisition des connaissances.

La méthode de l'analyse et la détermination des principes

Rappelons tout d'abord en quoi consiste l'opération de l'analyse qui doit constituer la méthode d'acquisition des connaissances pour Condillac :

> « Elle ne consiste qu'à composer et décomposer nos idées pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles, et les nouvelles idées, qu'elles peuvent produire. Cette analyse est le vrai secret des découvertes, parce qu'elle nous fait toujours remonter à l'origine des choses. (…) Par conséquent, le seul moyen d'acquérir des connaissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles ; ce que j'appelle *analyser* [534]. »

Comme telle, l'analyse implique donc trois opérations principales : les deux premières, à savoir la composition et la décomposition, visent à déterminer parfaitement les idées à partir desquelles une troisième action de comparaison permettra d'augmenter notre

[534] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, OPC I, p. 26b-27a.

connaissance puisque l'esprit y verra soit de nouveaux rapports, soit de nouvelles idées. En effet, la découverte de la vérité réside entièrement, nous y reviendrons, dans la perception des rapports qui existent entre les idées par le moyen de la comparaison, mais l'opération première de la connaissance doit consister à les déterminer. Ainsi, pour Condillac, « si l'origine de l'erreur est dans le défaut d'idées ou dans des idées mal déterminées, celle de la vérité doit être dans des idées bien déterminées[535] ».

Comme nous l'avons déjà vu, une idée simple, telle que celle de la couleur rouge, ne peut qu'être bien déterminée puisqu'elle n'implique aucune composition. C'est ce qui motivait, au début de l'*Essai,* le rejet des critères d'obscurité et de confusion concernant les idées simples. L'esprit ne peut d'ailleurs pas s'y tromper non seulement parce qu'il ne dépend pas de lui de les produire[536], mais également parce que, quoi qu'elles soient liées à des noms, leur simplicité permet d'en reproduire la perception en personne. On ne peut ainsi pas se tromper en comparant les idées du rouge et du froid : étant absolument simples, on ne peut douter que leurs idées renferment tout ce qu'elles doivent renfermer de telle sorte qu'on ne peut les percevoir sans saisir immédiatement et incontestablement que l'une n'est pas l'autre. C'est donc dans la seule considération des idées complexes que réside la possibilité de l'erreur. Tout d'abord, ces idées sont composées par l'esprit lui-même[537] et peuvent dès lors être mal composées. Ensuite, comme nous l'avons vu, non seulement ces idées ne peuvent subsister dans l'esprit sans être liées à un nom qui en assure l'unité, mais la complexité de ces idées requiert également que nous ne les reproduisions pas en personne mais par le biais de leur signe. Le nom tenant lieu de l'idée, il peut donner à l'esprit l'illusion d'avoir une idée qu'il n'a tout simplement pas.

L'exigence de l'analyse, en tant qu'il lui revient de déterminer nos idées, tient donc bien en partie, comme c'était déjà le cas chez Leibniz, à la possibilité de l'erreur introduite par l'usage des signes qui est telle que nous pouvons penser à des choses dont nous n'avons en réalité pas d'idées. Néanmoins, à la nécessité de montrer la possibilité *a priori* des idées complexes en manifestant l'absence de contradiction entre leurs éléments qui constitue l'analyse leibnizienne[538], se substitue, chez Condillac, une exigence de détermination des

[535] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 1, §8, OPC I, p. 105b.
[536] *Ibid*., I, s. 3, §13, p. 39b.
[537] *Ibid.*
[538] Il faut néanmoins noter que le rapport entretenu par Condillac avec la théorie leibnizienne de la vérité et de la démonstration évoluera au cours de son œuvre. F. de Buzon a ainsi montré qu'en introduisant « la fonction de l'identité dans la reconnaissance de l'évidence et dans la théorie de la démonstration » dans le l'*Art de penser* et l'*Art de raisonner*, puis en la développant dans la *Logique* et dans la *Langue des calculs,* « Condillac se rattache à une tradition mathématique qui ne relève pas de l'empirisme lockéenne » : outre la constance de la référence à Descartes, l'abbé s'inspire également de « ce qu'il peut connaître des recherches leibniziennes

idées qui se trouve accomplie par leur décomposition et recomposition à partir des idées simples intrinsèquement déterminées dans l'expérience. L'analyse leibnizienne vise comme telle à s'assurer que les idées, au demeurant purement intellectuelles et donc générales, à partir desquelles on raisonne ne soient pas claires et distinctes seulement en apparence[539]. Dans la mesure où il est possible de penser à une chose sans en avoir l'idée, il faut s'assurer de la possibilité des idées à partir desquelles seront déduites les vérités. On en trouve ainsi le cas paradigmatique dans la nécessité d'analyser l'idée d'un être très parfait pour montrer qu'elle n'implique pas contradiction, avant de procéder à la preuve de l'existence de Dieu[540]. Dans la perspective réductionniste de Condillac, si l'analyse permet là aussi de pallier les erreurs suscitées par l'usage des mots, elle vise avant tout à une re-détermination ordonnée des idées que nous avons pu mal composer dans un premier temps :

> « Les idées complexes sont l'ouvrage de l'esprit : si elles sont défectueuses, c'est parce que nous les avons mal faites ; le seul moyen pour les corriger, c'est de les refaire. Il faut donc reprendre les matériaux de nos connaissances, et les mettre en œuvre comme s'ils n'avaient pas encore été employés[541]. »

Elle doit ainsi préparer la comparaison et le jugement : grâce à l'analyse, l'esprit peut lier les idées selon les rapports qu'elles entretiennent effectivement, ce qui constitue comme nous l'avons vu la vérité du jugement. Or, il nous semble que si la méthode de l'analyse condillacienne entretient de ce point de vue un rapport étroit et manifeste à l'analyse leibnizienne, cela ne doit pas voiler la manière dont son élaboration dans l'*Essai* se fait en référence constante et d'ailleurs explicite, à la méthode cartésienne.

1/ Il est patent que Condillac, à travers l'exigence de détermination des idées par l'analyse, prétend accomplir le geste, manqué selon lui chez Descartes, d'une refondation de toutes nos connaissances. Lorsqu'il entreprend l'examen de la source de nos erreurs dans le premier chapitre de la dernière section consacrée à la méthode, il la trouve dans « l'habitude où nous sommes de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées, ou dont n'avons que des idées mal déterminées[542] ». Or, cette habitude doit elle-même s'expliquer, à l'instar de Descartes avant lui, par le fait « que nous avons été enfants avant que d'être

sur les rapports entre les mathématiques, la démonstration et la théorie des signes » (F. De Buzon, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de *l'Essai* à la *Langue des calculs* », Les Études philosophiques, 2019/1 N° 128, 2019. p. 170).

[539] Leibniz, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, *op. cit.*, p. 518.

[540] *Ibid.*, p. 517.

[541] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 2, §21, OPC I, p. 108b.

[542] *Ibid.*, chap. 1, §8, p. 105b.

hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs[543] ». Descartes considère l'enfance comme un état caractérisé par une incapacité à *juger* correctement ayant pour conséquence l'acquisition d'un certain nombre de croyances infondées, littéralement pré-jugées. Dans la perspective cartésienne, cela signifie qu'enfants, notre volonté donne son consentement de manière imprudente, à des conceptions obscures et confuses de l'entendement. Condillac définit au contraire cet âge de la vie par une incapacité à *réfléchir*, c'est-à-dire à maîtriser son attention, qui conduit à une mauvaise formation des idées elles-mêmes qui sont dès lors pré-conçues[544]. Comme nous l'avons vu, la formation des idées par la réflexion requiert elle-même l'usage du jugement. Néanmoins, ce mauvais usage du jugement signifie ici que nous lions mal nos idées. Ainsi, d'une part, incapables d'avoir un rapport réfléchi à l'expérience, nous acquérons une quantité d'idées mal formées car constituées sans ordre :

> « Encore enfants, incapables de réflexions, nos besoins sont tout ce qui nous occupe. Cependant les objets font sur nos sens des impressions d'autant plus profondes, qu'ils y trouvent moins de résistance. Les organes se développement lentement, la raison vient avec plus de lenteur encore, et nous nous remplissons d'idées et de maximes telles que le hasard et une mauvaise éducation les présentent[545]. »

Nos idées complexes, loin d'être formées par une analyse ordonnée de ce qui se donne dans l'observation, sont d'abord produites soit par la liaison que le hasard et les circonstances mettent entre les idées que l'on perçoit, soit par nos précepteurs, qui peuvent eux-mêmes nous transmettre les idées mal déterminées qui sont les leurs : c'est ce qui caractérise l'état préréflexif de l'homme. D'autre part, les idées complexes n'existant dans

---

[543] Descartes, *Discours de la méthode*, II, AT VI, p. 13.

[544] Il ne faut pas interpréter cette distinction entre l'enfant et *l'homme fait* à partir de l'idée d'un *âge de raison*. Pour Condillac, selon l'expression de H. Joly, « *il ne saurait exister un âge de raison parce qu'il n'y a pas d'âge pour raisonner* » (« Condillac et la critique de l'"âge de raison" », *Condillac et les problèmes du langage,* dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p.7). Dans le *Discours préliminaire* au *Cours d'Étude* cité par H. Joly (*Ibid,* p. 10), l'abbé critique ainsi explicitement cette idée d'un âge de raison selon laquelle les enfants ne seraient pas capables de connaissances jusqu'à un certain âge qu'il faudrait attendre pour les instruire : « On attend, pour leur donner ces connaissances, qu'ils aient un certain âge, qu'on nomme l'âge de raison, et qu'on ne fixe pas. On dirait qu'il y a dans la vie un moment où la raison, que nous n'avions pas le moment d'auparavant, nous est tout-à-coup infuse. » (Condillac, *Discours préliminaire,* OPC I, p. 397a.) Selon l'abbé, cette erreur vient du fait que nous cherchons paradoxalement à les instruire comme s'ils étaient déjà instruits, comme s'ils avaient déjà des idées, à partir de principes généraux, au lieu de « conduire les enfants d'observation en observation, comme des ignorants qu'on veut instruire » (*Ibid.*, p. 197b). De ce point de vue, cette critique de l'âge de raison va de pair avec l'analyse que produit Condillac ici : tout l'enjeu de la bonne éducation consiste à conduire les enfants à lier les signes avec des idées exactes, c'est-à-dire bien déterminées à partir de l'observation, et à acquérir ainsi progressivement l'usage de leur réflexion. Cela implique de présupposer leur ignorance.

[545] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 1, §3, OPC I, p. 104b.

notre esprit que par leur liaison à un signe, l'acquisition irréfléchie de mots dont nous ne pouvons encore ni saisir ni interroger la signification, conduit à cette illusion de posséder des idées qui sont en réalité *a minima* vagues, voire tout simplement inexistantes :

> « Ce qui accoutume notre esprit à cette inexactitude, c'est la manière dont nous nous formons au langage. Nous n'atteignons l'âge de raison que longtemps après avoir contracté l'usage de la parole. (…) Nous entendions des expressions dont la signification, quoique bien déterminée par l'usage, était si composée que nous n'avions ni assez d'expérience, ni assez de pénétration pour la saisir : nous en entendions d'autres que ne présentaient jamais deux fois la même idée, ou qui étaient tout-à-fait vides de sens[546]. »

Cette mauvaise formation du langage conduit en particulier « à rapporter les noms à la réalité même des objets[547] » de telle sorte « que nous avons cru qu'ils en expliquaient parfaitement l'essence[548] », ce qui constitue l'un des plus grands abus des signes. Or, à ces deux causes de nos erreurs relatives à la formation non-réfléchie des idées, s'ajoute une troisième cause qui concerne quant à elle leur maintien et la difficulté à les réformer, à savoir l'habitude :

> « Parvenus à un âge où l'esprit commence à mettre de l'ordre dans ses pensées, nous ne voyons encore que des choses avec lesquelles nous sommes depuis longtemps familiarisés. Ainsi nous ne balançons pas à croire qu'elles sont, et qu'elles sont telles, parce qu'il nous paraît naturel qu'elles soient et qu'elles soient telles. Elles sont si vivement gravées dans notre cerveau, que nous ne saurions penser qu'elles ne fussent pas, ou qu'elles fussent autrement[549]. »

Si Condillac identifie en un sens la même cause que Descartes pour expliquer la difficulté qu'il trouvait à révoquer en doute ses croyances passées[550], elle doit avoir ici une signification et une conséquence différentes. Cette habitude n'a pas pour seul effet une sorte de tendance de l'esprit qu'il faudrait redresser, mais elle produit en elle-même une croyance : celle en l'innéité des idées. L'apparente naturalité des idées doit faire écho à la manière dont, comme nous l'avons déjà examiné, Condillac reprend et amende la théorie cartésienne des traces pour rabattre les comportements animaux et humains attribués à l'instinct sur des liaisons acquises au fur et à mesure de l'expérience. Dans l'un et l'autre cas, l'habitude

[546] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 1, §5, OPC I, p. 105a.
[547] *Ibid.*, §6, p. 105a.
[548] *Ibid.*
[549] *Ibid.*, §3, p. 104b.
[550] « (…) ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre maîtresses de ma créance. » (Descartes, *Méditations métaphysiques,* Première méditation, AT IX, p. 17.)

entraîne une liaison entre des idées ou des perceptions qui est si forte que ce qu'elle produit, qu'il s'agisse d'un comportement ou d'une perception, paraît naturel. La manière dont les idées familières sont référées là aussi à des marques dans le cerveau n'est à cet égard pas surprenante. Les idées complexes n'étant rien d'autre qu'un ensemble d'idées simples liées en commun à un même signe, dire qu'elles sont « si vivement gravées dans notre cerveau, que nous ne saurions penser qu'elles ne fussent pas, ou qu'elles fussent autrement[551] », c'est dire qu'elles résultent de liaisons si fortes qu'elles nous apparaissent, d'un point de vue perceptif, comme nécessaires. Cette acquisition et cette familiarisation avec les idées complexes se faisant avant que nous soyons capables de réflexion conduisent non seulement à en recouvrir l'origine, mais également et corrélativement à nous les faire percevoir comme évidentes :

> « Quand nous commençons à réfléchir, nous ne voyons pas comment les idées et les maximes que nous trouvons en nous auraient pu s'y introduire ; nous ne nous rappelons pas d'en avoir été privés. Nous en jouissons donc avec sécurité. Quelque défectueuses qu'elles soient, nous les prenons pour des notions évidentes par elles-mêmes : nous leur donnons les noms de *raison,* de *lumière naturelle ou née avec nous, de principes gravés, imprimés dans l'âme.* (…) C'est ainsi que des notions avec lesquelles nous ne sommes que familiarisés nous paraissent des principes de la dernière évidence[552]. »

Du point de vue condillacien, Descartes a donc eu raison d'attribuer la source du peu de fondement de nos connaissances à leur acquisition en un âge où le développement des facultés ne permettait pas d'en assurer la juste constitution, et d'entreprendre ce faisant leur refondation. Prenant néanmoins des idées familières dont l'origine a été oubliée pour des idées évidentes et innées, il n'a pas pu saisir qu'elles étaient sujettes au doute dans leur contenu lui-même. Il n'a ainsi pas poussé cette réforme suffisamment loin, ne la faisant porter que sur le jugement, sur la croyance, et non sur les idées elles-mêmes.

> « §33. Descartes a eu raison de penser que, pour arriver à des connaissances certaines, il fallait commencer par rejeter toutes celles que nous croyons avoir acquises ; mais il s'est trompé, lorsqu'il a cru qu'il suffisait pour cela de les révoquer en doute. Douter si deux et deux font quatre, si l'homme est un animal raisonnable, c'est avoir des idées de deux, de quatre, d'homme, d'animal et de raisonnable. Le doute laisse donc subsister les idées telles qu'elles sont : ainsi, nos erreurs venant de ce que nos idées ont été mal faites, il ne les saurait prévenir. (…)
>
> §34. Si ce philosophe n'avait pas été prévenu pour les idées innées, il aurait vu que l'unique moyen de se faire un nouveau fonds de connaissances, était de

[551] *Op. cit.*
[552] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 1, §4, OPC I, p. 104b.

> détruire les idées mêmes pour les reprendre à leur origine, c'est-à-dire, aux sensations[553]. »

L'exigence condillacienne d'une analyse de toutes nos idées, qui permet précisément de les déterminer à nouveaux frais, prétend à cet égard accomplir le geste que Descartes n'a pas su mener jusqu'à son terme.

2/ Condillac reprend et amende explicitement la règle cartésienne relative à l'ordre suivant lequel conduire nos pensées, à savoir en réduisant les plus complexes aux plus simples pour remonter ensuite aux plus complexes, et qui constitue la cinquième des *Règles pour la direction de l'esprit* :

> « Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Or nous la suivrons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres[554]. »

L'abbé souscrit en un sens à cette règle de méthode relative aux principes de nos raisonnements, puisqu'il considère lui aussi qu'il est nécessaire pour bien raisonner de procéder par ordre en partant des idées les plus simples auxquelles on a d'abord réduit les plus complexes. Cependant, en déplace radicalement la signification :

> « Par-là, on peut remarquer une grande différence entre dire avec lui qu'il faut commencer par les choses les plus simples, ou, suivant ce qu'il m'en paraît, par les idées les plus simples que les sens transmettent. Chez lui les choses les plus simples sont des idées innées, des principes généraux et des notions abstraites, qu'il regarde comme la source de nos connaissances. Dans la méthode que je propose, les idées les plus simples sont les premières idées particulières qui nous viennent par sensation et par réflexion[555]. »

Outre que la reconduction de toutes nos idées générales et complexes aux « idées les plus simples que les sens transmettent » est requise par la nécessité de leur refondation, elle tient également à la critique condillacienne des principes généraux. Ainsi, quoique les principaux développements relatifs à l'analyse se trouvent dans la dernière section de l'ouvrage consacrée à la méthode, l'abbé l'introduit d'abord, dans la première partie dévolue

[553] Condillac, *Essai,* II, s. 2, chap. 3, §33-34, OPC I, p. 112a-b.
[554] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle V, *op. cit.*, p. 52.
[555] Condillac, *Essai,* II, s. 2, chap. 3, §34, OPC I, p. 112b.

à la genèse, à l'occasion du chapitre 7 de la deuxième section qui constitue une « digression sur l'origine des principes et de l'opération qui consiste à analyser[556] ». Ce faisant, Condillac marque d'un côté la manière dont l'analyse s'insère au sein de la genèse des premières opérations dérivées de la réflexion qui font l'objet du chapitre 6, puisqu'elle n'est « qu'une opération qui résulte du concours des précédentes[557] » et, d'un autre côté, le lieu fondamental de son application, à savoir la considération des principes.

Nous l'avions déjà évoqué, les idées générales ne sont en effet rien d'autre que des idées abstraites qui tirent leur généralité, comme c'était déjà le cas chez Locke[558], de leur applicabilité à d'autres objets que ceux dont elles ont d'abord été issues : « En distinguant ses idées, on considère quelquefois, comme entièrement séparées de leur sujet, les qualités qui lui sont les plus essentielles ; c'est ce qu'on appelle plus particulièrement *abstraire*. Les idées qui en résultent se nomment *générales*, parce qu'elles représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes[559]. » Les idées générales, en tant qu'elles sont abstraites, sont donc issues de la considération des choses particulières. De ce point de vue, comme le notait déjà Locke lorsqu'il critiquait la thèse suivant laquelle il serait nécessaire de faire intervenir des propositions générales dans tous les raisonnements, une idée n'est jamais intrinsèquement générale ou universelle. Le fait d'abstraire, de considérer certaines qualités telles que la blancheur ou la figure triangulaire indépendamment de l'objet particulier dans lequel elles sont perçues et des autres qualités qui en composent la perception, ne font pas des idées de blancheur et de triangle des idées en elles-mêmes générales. Elles deviennent générales lorsque l'on constate que d'autres objets particuliers correspondent à ces mêmes idées. La généralité ou l'universalité d'une idée n'est de ce point de vue « qu'un accident à son égard, et consiste uniquement en ce que les idées particulières qui en font le sujet, sont telles que plus d'une chose particulière peut leur être conforme et être représentée par elle[560] ».

Rappelons que l'illusion d'avoir des idées en elles-mêmes générales s'explique également, chez Condillac, par le rôle des signes et par l'opération spécifique de la mémoire. Qu'il s'agisse d'une idée simple qui n'est disponible à la réflexion que par sa liaison à un signe, ou bien d'une idée complexe dont l'unité elle-même ne vient que du mot qui sert à la désigner, nous ne raisonnons jamais que par l'entremise des mots. Nous croyons dès lors

[556] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 7, OPC I, p. 24b.
[557] *Ibid.*, p. 26b.
[558] Locke, *Essay,* II, chap. 11, §9, *op. cit.*, p. 289-290.
[559] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 6, §57, OPC I, p. 24a.
[560] Locke, *Essay*, IV, chap. 17, §8, *op. cit.*, p. 984.

concevoir des idées en elles-mêmes générales, indépendantes de toute image sensible, quand nous ne pensons en réalité qu'à des mots n'ayant de signification que par leur liaison à des idées particulières tirées des sens. La liaison des idées supposant l'usage des signes, si l'analyse doit partir des idées les plus simples que les sens transmettent pour composer progressivement celles que l'on peut en tirer, elle ne formera ces dernières qu'en commençant par lier les idées les plus simples à des signes, et en ne passant à de plus grandes collections ou à des collections plus générales que progressivement, attribuant un signe à chaque nouvelle idée ainsi produite[561].

On comprend à cet égard le fond de la critique des principes généraux. Pour Condillac comme pour Locke[562] avant lui, les propositions générales qui sont formulées à partir des idées générales ne peuvent être les principes des sciences pour deux raisons. D'une part, elles ne sont littéralement pas premières puisqu'elles résultent elles-mêmes des abstractions effectuées à partir de l'expérience. Les vérités premières, c'est-à-dire les premiers rapports entre idées, sont donc ceux qui sont observés dans les objets particuliers, entre des idées particulières. D'autre part et ce faisant, les propositions générales ne peuvent rien nous apprendre de nouveau qui n'y ait déjà été aperçu :

> « Il suffit de considérer qu'une proposition générale n'est que le résultat de nos connaissances particulières, pour s'apercevoir qu'elle ne peut nous faire descendre qu'aux connaissances qui nous ont élevés jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auraient également pu nous en frayer le chemin[563]. »

Les propositions générales ne peuvent servir qu'à exposer les vérités que l'on a déjà acquises. Rappelons en effet que les idées générales et abstraites marquent les limites d'un esprit dont l'attention et la mémoire peineraient à opérer sur l'infinité des choses particulières qui se présentent à lui : « Ce qui rend les idées générales si nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. (…) Pour nous, la capacité de notre esprit est remplie, non seulement lorsque nous ne pensons qu'à un objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par quelque endroit. Ainsi sommes-nous obligés, pour mettre de l'ordre dans nos pensées, de distribuer les choses en différentes classes[564]. » De même les propositions générales ne visent-elles qu'à « soulager la mémoire et à donner de la précision au

[561] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 2, §21, OPC I, p. 108b-109a.
[562] Locke, *Essay*, IV, chap. 7, §8-11, *op. cit.*, p. 868 *sq.*
[563] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, §64, OPC I, p. 25b.
[564] *Ibid.*, s. 5, §4, p. 49b.

discours[565] ». Les considérer comme premières revient nécessairement à en oblitérer l'histoire.

On comprend dès lors en quel sens la méthode cartésienne doit être en quelque sorte réformée. En effet, si comme le dit Descartes l'ordre requis dans la démonstration est celui dans lequel « les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent[566] », alors les principes ne peuvent être ni des idées générales prétendument innées, ni des propositions générales. Les idées simples venues des sens pouvant être connues sans l'aide des idées et propositions générales qui ne nous sont elles-mêmes connues qu'à partir des premières, alors l'ordre de la démonstration doit suivre celui de l'acquisition des « idées les plus simples que les sens transmettent[567] », jusqu'aux idées les plus complexes et abstraites qui en sont issues. Notons à cet égard l'importance de la restriction des principes aux idées simples « que les sens transmettent » en tant qu'elle exclut, comme l'indique Condillac, non seulement les principes généraux mais également les idées simples acquises par abstraction. Ainsi en va-t-il de l'idée du solide dont on a vu l'importance, et qui « toute complexe qu'elle est, est une des plus simples qui viennent immédiatement des sens. À mesure qu'on la décompose, on se forme des idées plus simples qu'elle, et qui s'éloignent dans la même proportion de celles que les sens transmettent[568]. » Elles seules peuvent prétendre au titre de principe non seulement en tant qu'elles sont les premières que nous ayons, contrairement aux idées abstraites, mais également en tant qu'elles seules peuvent augmenter notre connaissance au gré des nouvelles observations que nous pouvons effectuer, contrairement aux propositions générales.

Aussi la méthode de l'analyse doit-elle permettre selon Condillac, et contrairement à la méthode cartésienne, d'atteindre les vrais principes, c'est-à-dire les idées qui sont véritablement les plus simples et les vérités particulières tirées de l'observation, et de procéder à partir de là par ordre, de la découverte des vérités les plus simples, à celles qui sont les plus complexes.

3/ Or, dans cette perspective, l'abbé prétend non seulement découvrir la vraie méthode de l'invention, mais également montrer la nécessité de sa généralisation. Une fois

[565] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, §61, OPC I, p. 25a.
[566] Descartes, *Méditations métaphysiques,* Réponses aux secondes objections, AT IX, p. 121.
[567] *Op. cit.*
[568] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 3, §34, OPC I, p. 112b-113a.

encore, la critique de la méthode cartésienne s'effectue à partir d'arguments avancés par Descartes lui-même[569].

Rappelons tout d'abord les raisons qui poussaient ce dernier, dans les *Secondes réponses* à préférer la méthode de l'analyse à celle de la synthèse, en particulier dans l'exposition des vérités métaphysiques. Là où l'analyse « montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée[570]», la synthèse « par une voie toute autre (…), démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions, et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes et de problèmes[571] ». Du point de vue cartésien, l'une et l'autre sont également valables en tant qu'elles suivent l'ordre des raisons. Descartes accorde néanmoins sa préférence à l'analyse pour deux raisons :

> « Encore que touchant les choses qui se traitent en la géométrie, elle puisse utilement être mise après l'analyse, elle ne convient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent à la métaphysique. Car il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour démontrer les propositions géométriques, ayant de la convenance avec les sens, sont reçues facilement d'un chacun ; c'est pourquoi il n'y a point-là de difficulté, sinon à bien tirer les conséquences, ce qui se peut faire par toutes sortes de personnes, même par les moins attentives, pourvu qu'elles se ressouviennent des choses précédentes (…). Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus dès notre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher, autant qu'ils peuvent, leur esprit du commerce des sens ; c'est pourquoi, si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction[572]. »

La première raison est relative à la matière à laquelle on s'applique et tient à la considération des idées qui composent les démonstrations. Quoique les notions supposées dans la métaphysique soient tout aussi claires et distinctes, et donc certaines, que celles de la géométrie, les premières sont plus difficiles à saisir du fait de leur éloignement avec les idées transmises par les sens et, partant, de la grande attention qui est requise pour les concevoir. En procédant par la voie de la synthèse en métaphysique on court le risque de

---

[569] Nous suivons ainsi l'analyse de F. de Buzon qui a montré que, quoique Condillac mette fréquemment Descartes du côté de la synthèse, le « primat de l'analyse et de l'algèbre dans l'invention mathématique, élargi à l'enseignement, reprend des arguments classiques de Descartes, présents dès les *Règles pour la direction de l'esprit,* et confirmés par le *Discours de la méthode* et les remarques précédant l'*Abrégé géométrique des secondes réponses* » (F. De Buzon, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs ». Les Études philosophiques, 2019/1 N° 128, 2019. p. 169).
[570] Descartes, *Méditations métaphysiques,* Réponses aux secondes objections, AT IX, p. 121.
[571] *Ibid.*, p. 122.
[572] *Ibid.,* p. 122-123.

supposer des idées qui ne sont pas aperçues avec évidence par le lecteur, qui sera donc immédiatement porté à contredire les conclusions qui en sont tirées. C'est ce qui justifie le recours à l'analyse dans la composition des *Méditations métaphysiques.* À l'inverse, les idées de la géométrie sont non seulement claires et distinctes, mais également aisées à concevoir, celles-ci convenant avec les sens. Concevant correctement les notions d'où l'on part, le lecteur n'aura aucun mal à en admettre les conséquences pourvu seulement qu'il s'en souvienne.

La deuxième raison est quant à elle intrinsèque à ces deux méthodes et tient au fait que, si la synthèse a cet avantage qu'elle « arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être[573] », elle a cet inconvénient qu'elle ne montre ni comment la découverte a été faite, ni, par conséquent, les moyens pour en faire de nouvelles. Elle suppose au contraire que ces dernières ont été déjà faites de manière analytique. Aussi Descartes juge-t-il que, même en géométrie, elle « puisse utilement être mise *après* l'analyse[574] ». L'ordre des raisons tel qu'il est exposé dans l'analyse doit donc être celui qui a d'abord été suivi par les géomètres, quoiqu'ils aient exposé les vérités découvertes de manière synthétique : « Les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de cette synthèse dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais, à mon avis, parce qu'ils en faisaient tant d'état, qu'ils la réservaient pour eux seuls, comme un secret d'importance[575]. » Ainsi trouve-t-on une déclaration similaire[576] dans la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* consacrée à la nécessité d'une méthode, non pour exposer, mais pour rechercher la vérité. Les démonstrations des mathématiciens qu'il a étudiées, quoique valides, lui ont laissé une sorte d'insatisfaction liée précisément au fait qu'ils ne montrent pas comment ils y sont arrivés : « Ils ne me paraissaient pas faire voir assez clairement à l'esprit, pourquoi il en est ainsi, et comment s'était faite l'invention ; aussi je ne m'étonnais pas, qu'après avoir goûté à ces sciences, la plupart des hommes de talent et de savoir les négligent aussitôt comme

---

[573] *Ibid.*
[574] *Op. cit.* Nous soulignons.
[575] Descartes, *Méditations métaphysiques,* Réponses aux secondes objections, AT IX, p. 122.
[576] « Mais je suis convaincu que (…) bien qu'ils ignorassent pourquoi il en est ainsi, les hommes ont eu des idées vraies de la philosophie et des mathématiques, quoiqu'ils n'aient jamais pu acquérir parfaitement ces sciences mêmes. (…) Mais je croirais volontiers que par une malice mauvaise ces auteurs l'ont ensuite cachée eux-mêmes ; car ainsi que beaucoup d'artisans l'ont fait, cela est certain, pour leurs inventions, ils ont craint peut-être, qu'étant très facile et simple, leur méthode perdit de son prix une fois divulguée, et, pour que nous les admirions, ils ont préféré donner à la place, comme des fruits de leur méthode, quelques vérités stériles déduites avec subtilité, plutôt que de nous enseigner la méthode même, qui aurait fait disparaître toute admiration. » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, *op. cit.*, p. 49-50.)

puériles et vaines, ou, au contraire, s'effraient dès le début même, à l'idée de les apprendre, tant elles sont difficiles et embrouillées[577]. »

Dans quelle mesure l'abbé trouve-t-il donc chez Descartes les moyens de rendre compte de la nécessité du recours à sa méthode de l'analyse ? La justification de cette dernière doit reposer sur une critique corrélative de la synthèse et de l'usage des principes abstraits. En effet, « l'inutilité et l'abus des principes paraît surtout dans la synthèse[578] » :

> « L'évidence des démonstrations mathématiques, et l'approbation que tous les savants donnent à cette manière de raisonner, suffiraient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable ; mais il n'est pas difficile de faire voir que ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiciens doivent leur certitude. En effet, si cette science avait été susceptible d'autant d'erreurs, d'obscurités et d'équivoques que la métaphysique, la synthèse était tout-à-fait propre à les entretenir et à les multiplier de plus en plus. Si les idées des mathématiciens sont exactes, c'est qu'elles sont l'ouvrage de l'algèbre et de l'analyse[579]. »

Condillac retrouve ici de manière explicite les deux raisons qui poussaient Descartes à préférer l'analyse à la synthèse dans les *Secondes réponses* : non seulement la synthèse ne fait qu'exposer ce qui a d'abord été trouvé avec certitude par l'analyse, mais sa grande réussite en mathématiques ne vient également que de la spécificité des idées qui en constituent le fonds. Or, dans la perspective de Condillac, il s'agit là d'une seule et même raison. Il apparaît en effet dans ce texte que ce qu'atteint l'analyse, et qui donne toute sa certitude aux mathématiques en amont de leur exposition synthétique, c'est la constitution des idées elles-mêmes. Il ne s'agit plus de dire que la métaphysique comme les mathématiques reposeraient sur des idées claires et distinctes qui seraient néanmoins plus ou moins aisées à concevoir en fonction de leur proximité avec les idées que les sens transmettent, rendant les conséquences qui en sont tirées plus ou moins difficiles à accepter. Le défaut de la synthèse tient désormais au fait qu'elle implique de supposer des idées qui peuvent être purement et simplement défectueuses. Si la métaphysique n'est pas propre à recevoir des démonstrations synthétiques, c'est qu'elle est en quelque sorte grevée d'idées mal déterminées, voire sans contenu réel, conduisant à une multitude « d'erreurs, d'obscurités et d'équivoques[580] ». La spécificité des mathématiques tient au contraire, non

[577] *Ibid.* p. 48-49.
[578] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 7, §63, OPC I, p. 25a.
[579] *Ibid.*, p. 25a-b.
[580] *Op. cit.*

pas à la facilité à concevoir ses idées, mais à leur exactitude. Et si elles reposent sur des idées exactes, c'est précisément que ces dernières « sont l'ouvrage de l'algèbre et de l'analyse[581] ».

Dans la dernière section consacrée à la méthode, les mathématiques apparaissent ainsi comme une preuve que l'origine de l'erreur comme de la vérité tient à la manière dont nous avons déterminé nos idées[582]. Si les idées des mathématiques sont exactes, c'est précisément qu'elles viennent de l'analyse : « Mais comment les arithméticiens ont-ils des idées si exactes ? C'est que, connaissant de quelle manière elles s'engendrent, ils sont toujours en état de les composer ou de les décomposer pour les comparer selon tous leurs rapports[583]. » On peut noter que Condillac décale ce faisant l'argument cartésien : ce n'est pas tant que les idées des mathématiques conviennent mieux avec les sens que celles de la métaphysique, c'est surtout que les premières en sont issues de manière exacte et ordonnée par l'analyse, contrairement aux secondes.

Notons que le choix de l'exemple de l'arithmétique, et non de la géométrie comme Descartes, n'est pas anodin. Rappelons-nous en effet que la composition progressive des idées des nombres à partir de celle de l'unité par l'invention successive et ordonnée de leurs noms fournissait le modèle de la constitution d'idées exactes car parfaitement ordonnées entre elles. Elles sont ainsi d'autant plus exactes qu'elles comprennent en quelque sorte elles-mêmes la règle de leur génération. Ainsi Condillac compare-t-il l'analyse à « une espèce de calcul[584] » où l'on procède « en composant et décomposant les notions, pour les comparer de la manière la plus favorable aux découvertes qu'on a en vue[585] ». À l'inverse, quoique les géomètres aient connu cette méthode, « il leur arrive quelquefois de ne pas saisir la vraie génération des choses, et cela dans des occasions, où il n'était pas difficile de la faire[586] ». En effet, il leur arrive de vouloir définir des choses très simples, « défaut qui est une des suites de la synthèse qu'ils ont si fort à cœur, et qui demande qu'on définisse tout[587] ». Outre que l'usage des définitions conserve les idées telles qu'elles sont, qu'elles soient bien ou mal déterminées, contrairement à l'analyse qui fait voir la manière dont elles ont été composées,

---

[581] *Op. cit.*
[582] « Si l'origine de l'erreur est dans le défaut d'idées ou dans des idées mal déterminées, celle de la vérité doit être dans des idées mal déterminées. Les mathématiques en sont la preuve. Sur quelque sujet que nous ayons des idées exactes, elles seront toujours suffisantes pour nous faire discerner la vérité : si au contraire nous n'en avons pas, nous aurons beau prendre toutes les précautions imaginables, nous confondrons toujours tout. En un mot, en métaphysique on marcherait d'un pas assuré avec des idées bien déterminées, et sans idées on s'égarerait même en arithmétique. » (Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 1, §8, OPC I, p. 105b.)
[583] *Ibid.*, §9, p. 105b.
[584] *Ibid.*, I, s. 2, chap. 7, §66, p. 26b.
[585] *Ibid.*
[586] *Ibid.*, s. 3, §11, p. 39a.
[587] *Ibid.*

celles-là s'avèrent tout à fait inutiles concernant les idées les plus simples tirées des sens, puisqu'elles ne sont pas elles-mêmes composées par l'esprit[588]. Ainsi en va-t-il de la définition du solide. Les géomètres cherchent certes à en montrer la génération, mais ils le font dans l'ordre inverse de la génération des idées, puisqu'ils l'effectuent par la considération du mouvement du point, de la ligne, puis de la surface, qui sont pourtant des abstractions constituées à partir de l'idée du solide reçue de l'expérience. Aussi Condillac substitue-t-il l'exemple de l'arithmétique, dans laquelle la composition des idées constitue le paradigme d'une analyse bien faite[589], à celui de la géométrie dans laquelle subsiste à l'inverse l'usage de définitions expliquant des idées très simples par les idées plus abstraites qui en sont issues, du fait précisément de la prééminence de la synthèse dans cette matière.

Il apparaît en tous les cas que, si Condillac souscrit à la préférence pour l'analyse en mobilisant les arguments de Descartes lui-même, il le fait en en déplaçant les enjeux et en lui conférant de la sorte une autre fonction. Si suivre la méthode de l'analyse doit consister à montrer comment la vérité a été découverte, c'est d'abord en tant qu'on montre par là même comment les idées elles-mêmes ont été inventées de façon à les rendre aussi déterminées que possible.

Or, la méthode de Descartes, en tant qu'elle n'a pas poussé le principe de l'analyse jusqu'au bout, doit tomber sous le coup des mêmes critiques qu'il opposait à la méthode synthétique. En effet, dans cette perspective, tout système qui part de principes généraux tient en quelque manière de la synthèse, du moins en tant qu'elle présente ses idées dans un autre ordre que celui dans lequel elles ont d'abord été trouvées. De ce point de vue, il est frappant que le même soupçon que Descartes adressait aux anciens mathématiciens ayant fait la renommée de la méthode synthétique soit formulé par Condillac à l'égard des premiers auteurs de systèmes abstraits. Ces derniers, qui n'ont pu d'abord se faire des idées que par le moyen de l'analyse et commencer par la découverte de vérités particulières, ont dû cacher leur méthode en l'exposant par d'autres moyens :

> « Ceux qui découvrirent de nouvelles vérités, crurent, pour donner une plus grande idée de leur pénétration, devoir faire un mystère de la méthode qu'ils avaient suivie. Ils se contentèrent de les exposer par le moyen des principes généralement

[588] Cette critique condillacienne de la synthèse et, à travers elle, de la définition va de pair avec celle de l'usage du syllogisme. Voir sur ce sujet : J.-C. Pariente, « L'effacement du logique chez Condillac », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 57-83.

[589] Pour une explication détaillée du caractère paradigmatique de l'analyse algébrique chez Condillac, voir notamment : F. Duchesneau, « Condillac et le principe de la liaison des idées », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, PUF, Janvier-Mars 1999, p. 58 *sq*.

> adoptés, et le préjugé reçu, s'accréditant de plus en plus, fit naître des systèmes sans nombre[590]. »

Les idées et les propositions générales, ne servant jamais qu'à abréger des idées et des vérités trouvées dans l'expérience, non seulement n'apprennent rien, mais elles voilent également la vraie méthode qui permet d'augmenter notre connaissance, à savoir l'analyse. Descartes a certes eu raison de chercher à présenter la vraie méthode par laquelle la vérité est découverte, et a même saisi quel ordre devait présider à cette méthode, à savoir celui dans lequel on part des choses les plus simples qui soient connues par elles-mêmes et dont les plus complexes dépendent. Il a cependant échoué parce qu'il n'a pas vu que la méthode de l'invention devait s'appliquer aux idées elles-mêmes et remonter aux idées qui sont réellement les plus simples et les premières connues, qui sont celles que les sens transmettent. Que la justification condillacienne de l'analyse s'adosse à une critique de la tentative manquée de Descartes apparaît dans toute sa force dans la conclusion du chapitre dans laquelle l'abbé reprend la métaphore cartésienne du fil d'Ariane utilisée pour décrire la méthode dans la cinquième des *Règles pour la direction de l'esprit.* Descartes y considérait en effet que la règle relative à l'ordre devait « être non moins suivie par qui veut entrer dans la connaissance des choses, que le fil de Thésée par qui veut entrer dans le labyrinthe[591] ». Or, poussant la métaphore jusqu'au bout, Condillac en tire toutes les conséquences contre la théorie cartésienne :

> « Il faut donc conclure que les principes [généraux] ne sont que les résultats qui peuvent servir à marquer les principaux endroits par où on a passé ; qu'ainsi que le fil du labyrinthe, inutile quand nous voulons aller de l'avant, ils ne font que faciliter les moyens de revenir sur nos pas[592]. »

La métaphore choisie par Descartes en dénonce précisément les défauts. Si la connaissance à laquelle l'homme peut prétendre doit être comparée à un labyrinthe, alors la méthode montrant par quels moyens l'acquérir ne devrait pas être comparée au fil d'Ariane. Ce dernier ne permet en effet pas à Thésée d'avancer dans le labyrinthe mais seulement de revenir sur ses pas. En ce sens, il est vrai que les idées et les propositions générales peuvent remplir la fonction du fil d'Ariane. Elles ne peuvent néanmoins pas jouer le rôle de principes dans une théorie qui prétend montrer comment on a acquis la connaissance, puisqu'elles dépendent en réalité d'autres idées plus simples dont elles sont tirées : celle qui viennent des

[590] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, §62, OPC I, p. 25a.
[591] *Op. cit.*
[592] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, §67, OPC I, p. 26b-27a.

sens. Pourvu qu'on en use correctement, elles ont bien une utilité puisqu'elles permettent non seulement de soulager la mémoire, mais également d'ordonner nos idées. Elles ne servent ce faisant qu'à faire le compte des idées que l'on a déjà acquises et de leurs rapports. Or, Condillac va plus loin. Filant la métaphore dans le chapitre 2 du *Traité des systèmes* consacré à « l'inutilité des systèmes abstraits », il montre non seulement l'inutilité, mais également l'absurdité qu'il y a à partir de principes généraux :

> « Que des hommes, au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe, posent des principes généraux pour en découvrir l'issue ; quoi de plus ridicule ? Voilà pourtant la conduite des philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur : s'il y a un chemin qui mène à la vérité, il ne se montre pas d'abord ; souvent c'est celui qui paraît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement, examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons, et connaissons-les si bien, que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord, que de nous croire trop légèrement hors du labyrinthe[593]. »

Si ce qu'il y a à connaître peut être comparé à un labyrinthe, il ne s'agit alors pas d'un labyrinthe dans lequel on entre, mais dans lequel on naît. Faute de connaissance préalable du labyrinthe, si la vérité doit être comparée à sa sortie, et la méthode au chemin qui y mène, alors celle-ci ne peut consister qu'à avancer à tâtons et à marquer progressivement les endroits par lesquels nous sommes passés. Si ces marques, comme les idées et propositions générales, nous permettent de revenir sur nos pas en nous permettant de nous y repérer, elles n'ont pu être produites qu'au fur et à mesure de nos progrès au sein du labyrinthe. Ainsi la méthode qui nous permet aussi bien d'avancer que de nous repérer dans la connaissance, est-elle l'analyse en tant qu'elle permet de constituer des marques sûres, nos idées, à partir de nos observations. Au lieu de partir d'idées générales en quelque sorte préconçues, elle doit partir des premières idées que transmet l'expérience à partir desquelles elles ont été produites. En d'autres termes, l'analyse doit, chez Condillac, accomplir le programme d'une méthode permettant de rendre compte des moyens qui permettent des découvertes en tant qu'elle doit montrer, contrairement à la méthode cartésienne, comment les idées elles-mêmes ont été en quelque sorte inventées.

Il apparaît donc que la méthode de l'analyse condillacienne s'élabore, dans l'*Essai*, avec et contre Descartes. C'est en mobilisant certaines des exigences fondamentales de la méthode cartésienne, que Condillac en effectue en effet la critique. En atteignant les vrais

[593] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 2, OPC I, p. 127a-b.

principes, c'est-à-dire les idées les plus simples que les sens transmettent, et en remontant à partir d'elles aux idées les plus générales et les plus complexes, l'analyse doit ainsi accomplir la méthode de l'invention. Il faut noter au surplus que, si la réforme de l'analyse est intrinsèquement liée à celle de la conception des principes de la connaissance, elle va également de pair avec une reconsidération des conclusions que la science peut atteindre. Celle-ci ne peut en effet avoir pour ambition ni de connaître l'essence des choses, ni de rendre compte du système achevé de la nature. Au contraire, la science ne peut prétendre qu'à rendre compte des rapports entre les phénomènes en expliquant des faits par des faits. Or, de ce point de vue, les limites de l'observation humaines sont également celle de la science. Faute de pouvoir observer le premier principe de l'univers, c'est-à-dire un premier fait permettant d'expliquer tout ce qui nous pouvons y observer, la science doit se contenter de dégager des systèmes locaux[594]. Il faut ainsi se rendre attentif au fait que la définition des conclusions que la science peut atteindre – explicitée en particulier dans le *Traité des systèmes* – est intrinsèquement liée à la théorie de l'analyse et des principes conçue à partir et contre la méthode cartésienne dans l'*Essai*.

[594] Voir sur ce point notre deuxième partie qui développera davantage ce point. Nous reprenons ici l'analyse produite par A. Charrak concernant l'article « Éléments des sciences » de l'Encyclopédie rédigé par d'Alembert et qui vaut, dans une large mesure, pour Condillac (*Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle*, Introduction, Paris, Vrin, 2006, p. 7 *sq.*).

Raisonnement et liaison des idées

L'analyse doit non seulement permettre d'atteindre les vrais principes sur lesquels faire reposer nos raisonnements, mais elle est également ce par quoi nous nous rendons capables de découvrir des vérités, c'est-à-dire de nouveaux rapports entre idées. Ainsi est-elle décrite par Condillac comme « la seule méthode qui puisse donner de l'évidence à nos raisonnements ; et, par conséquent, la seule qu'on doive suivre dans la recherche de la vérité[595]. » En effet, si nous composons et décomposons nos idées, c'est « pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles, et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire[596] ». De ce point de vue, nous comprenons bien comment elle peut nous permettre de bien juger puisqu'elle repose sur la perception effective d'un rapport entre des idées déterminées. Néanmoins, nous souhaiterions nous attarder plus spécifiquement sur la question du raisonnement et, notamment, sur la manière dont l'analyse doit non pas seulement le fonder sur ses vrais principes, mais également en diriger le déploiement.

Si Condillac hérite à travers Locke du concept malebranchien de la vérité comme rapport entre les idées, il se distingue de l'un comme de l'autre concernant la méthode pour bien raisonner que ces deux auteurs héritent en grande partie des *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes. Dans la première partie de l'*Essai*, après avoir produit une caractérisation du jugement, l'abbé définit certes le raisonnement de manière très classique comme « un enchaînement de jugements qui dépendent les uns des autres[597] ». Le raisonnement doit à cet égard permettre de lier des idées dont le rapport n'est pas immédiatement perçu par l'esprit, mais seulement par la médiation d'une ou de plusieurs autres idées. Il faut cependant se demander comment l'analyse permet de répondre aux exigences méthodologiques relatives au bon déroulement d'une démonstration.

Tout d'abord, il est frappant que l'abbé ne reprenne pas à son compte la distinction entre intuition et déduction que non seulement Malebranche, mais également Locke, reprenaient au Descartes des *Regulae*[598]. Nous avons déjà évoqué la manière dont Malebranche retrouvait cette distinction à travers celle des vérités de simple vue et des choses déduites par raisonnement impliquant l'usage de la mémoire[599]. Les règles relatives

[595] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 7, §66, OPC I, p. 26b.
[596] *Ibid.*
[597] *Ibid.*, chap. 8, §70, p. 27.
[598] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle III, *op. cit.*, p. 43 *sq.*
[599] Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. VI, II, chap. 6, t. 2, *op. cit.*, p. 330-331.

à la méthode du raisonnement développées dans la deuxième partie du livre VI sont elles-mêmes une reprise des règles cartésiennes[600]. Or, cette reprise s'effectue également chez Locke, ce qui ne doit en un sens pas nous surprendre, tant cette distinction s'accorde en quelque sorte naturellement avec la définition de la vérité comme rapport. En effet, si la connaissance « *n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées*[601] », alors on peut distinguer deux manières de les appréhender : immédiatement, ou médiatement. La « connaissance intuitive[602] » d'abord, renvoie ainsi à la manière dont « l'esprit aperçoit la convenance ou la disconvenance de deux idées, immédiatement par elles-mêmes, sans l'intervention d'aucune autre[603] ». Il est possible de percevoir le rapport entre le triangle et le fait d'avoir trois angles d'un seul coup d'œil, dans une seule intuition. Quant à la « connaissance démonstrative[604] », elle renvoie aux cas où

> « l'esprit ne peut joindre ensemble ses idées, pour apercevoir leur convenance ou leur disconvenance en les comparant immédiatement, et les appliquant, pour ainsi dire, l'une à l'autre, il est obligé de se servir de l'intervention d'autres idées (d'une ou de plusieurs, comme il se rencontre) pour découvrir la convenance ou la disconvenance qu'il cherche ; et c'est ce que nous appelons *raisonner*[605] ».

Ainsi en va-t-il du rapport entre les trois angles d'un triangle et deux angles droits : quoique ces idées aient bien un rapport, il n'est pas possible de le voir immédiatement. Il est donc nécessaire de le déduire par la médiation d'autres idées. Le raisonnement ou la démonstration repose ainsi sur des preuves, c'est-à-dire des « idées qu'on fait intervenir pour montrer la convenance des deux autres[606]». Locke reprend dans cette perspective les conséquences que Descartes tirait lui-même de la distinction entre intuition et déduction dans les *Regulae.* Premièrement, « chaque degré de la déduction doit être connu intuitivement, et par lui-même[607] », de telle sorte que la connaissance démonstrative dépend de la connaissance intuitive. Il est autrement dit nécessaire que chacun des jugements qui composent la démonstration, c'est-à-dire chaque rapport entre idées ou entre jugements soit en lui-même perçu par l'esprit, la certitude de la conclusion dépendant entièrement de celle

[600] Malebranche reprend ainsi les règles de la méthode cartésienne des *Regulae* dès le premier chapitre de la deuxième partie du livre VI de la *Recherche* (*Recherche de la vérité*, L. VI, II, chap. 1, p. 261 *sq*.).
[601] Locke, *Essay*, L. IV, chap. 1, §2, *op. cit.*, p. 775.
[602] *Ibid.*, chap. 2, §1, p. 782.
[603] *Ibid.*
[604] *Ibid.*, §2, p. 783.
[605] *Ibid.*, p. 784.
[606] *Ibid.*, §3, p. 784.
[607] *Ibid.*, §7, p. 786.

des preuves qui ont permis de l'établir[608]. Deuxièmement, dans la mesure où, dans les démonstrations, la perception de la vérité, c'est-à-dire du rapport entre idées, qui est recherchée n'est rendue possible que par de longues chaînes de raisons, alors elle suppose l'usage de la mémoire et est donc plus imparfaite que la connaissance intuitive[609], c'est-à-dire que la perception immédiate d'un rapport :

> « Mais parce que, lorsqu'il faut faire de longues déductions et employer une longue suite de preuves, la mémoire ne conserve pas toujours si promptement et si exactement cette liaison d'idées, il arrive que cette connaissance à laquelle on parvient par voie de démonstration, est plus imparfaite que la connaissance intuitive et que les hommes prennent souvent des faussetés pour des démonstrations[610]. »

En conséquence, dans le chapitre 17 du livre IV consacré à la raison, Locke développe une théorie du raisonnement reposant d'un côté sur une critique de la syllogistique, et de l'autre sur la reprise de certaines thématiques des *Regulae*. Si l'auteur de l'*Essay* prend évidemment ses distances avec la théorie cartésienne s'agissant des idées et propositions qui doivent constituer les principes d'un raisonnement, les exigences d'une bonne démonstration demeurent similaires. La réussite du raisonnement dépend des idées moyennes susceptibles de résoudre la difficulté que nous avons en vue[611] et de l'ordre qui est mis entre les différentes parties du raisonnement. Il faut ainsi considérer quatre parties ou degrés dans la raison. « Le premier et le plus important consiste à découvrir des preuves[612] » qui repose sur ce que Locke appelle la sagacité[613], c'est-à-dire la capacité à trouver des idées moyennes, susceptibles de faire découvrir le rapport recherché. Les trois autres reposent quant à eux sur la faculté d'inférer ou de tirer des conclusions[614], de telle

---

[608] Locke semble à cet égard reprendre la définition cartésienne. La déduction apparaît comme nécessaire « parce que plusieurs choses sont connues avec certitude, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes évidentes, pourvu seulement qu'elles soient déduites à partir de principes vrais et connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui a une intuition claire de chaque chose. C'est ainsi que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne est relié au premier, même si nous n'embrassons pas d'un seul et même coup d'œil tous les intermédiaires dont dépend ce lien, pourvu que nous ayons parcouru ceux-ci successivement, et que nous nous souvenions que du premier au dernier chacun tient à ceux qui lui sont proches. » (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle III, *op. cit.*, p. 44-45)

[609] Comme l'énonce en effet Descartes, l'intuition étant « la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus sûre que la déduction même », quoique celle-ci puisse être très certaine. Et en effet, il distingue « l'intuition de la déduction certaine en ce qu'on conçoit en celle-ci un mouvement ou une certaine succession, tandis que dans celle-là il n'en est pas de même ; et qu'en outre pour la déduction une évidence actuelle nécessaire n'est pas nécessaire comme pour l'intuition, mais plutôt qu'elle reçoit en un sens sa certitude de la mémoire. » (*Ibid.*)

[610] Locke, *Essay*, L. IV, chap. 2, §7, *op. cit.*, p. 787.

[611] C'est à cette exigence que répond, chez Descartes, l'énumération. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit,* Règle VII, *op. cit.*, p. 58 *sq*.

[612] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 17, §3, *op. cit.*, p. 968.

[613] *Ibid.*, §1, p. 967.

[614] *Ibid.*

sorte qu'une fois les idées moyennes trouvées, l'esprit parvient « à les ranger régulièrement, et dans un ordre clair et convenable qui fasse voir nettement et facilement la connexion et la force de ces preuves, (…) à apercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction, et (…) à tirer une juste conclusion de tout[615] ».

Or, outre qu'il ne mentionne jamais la distinction entre intuition et déduction, dès qu'il a donné la définition du jugement et du raisonnement, Condillac évacue immédiatement la question des moyens nécessaires pour bien conduire son esprit dans l'accomplissement de ces opérations, pour lui substituer le simple examen d'un exemple qui concernera plus spécifiquement le raisonnement : « Ces dernières opérations sont celles sur lesquelles il est le moins nécessaire de s'étendre. Ce que les logiciens en ont dit dans bien des volumes, me paraît entièrement superflu et de nul usage. Je me bornerai à rendre raison d'une expérience[616]. » Non seulement l'abbé semble ainsi évacuer d'un revers de main la question des règles du raisonnement, mais il prend de plus un exemple qui n'est pas emprunté à la science mais à la vie de tous les jours. Il s'agit de rendre compte de la manière dont « on peut, dans la conversation, développer, souvent sans hésiter, des raisonnements fort étendus[617] » :

> « Au moment qu'un homme se propose de faire un raisonnement, l'attention qu'il donne à la proposition qu'il veut prouver, lui fait apercevoir successivement les propositions principales, qui sont le résultat des différentes parties du raisonnement qu'il va faire. Si elles sont fortement liées, il les parcourt si rapidement, qu'il peut s'imaginer les voir toutes ensemble. Ces propositions saisies, il considère celle qui doit être exposée la première. Par ce moyen les idées propres à la mettre dans son jour, se réveillent en lui selon l'ordre de la liaison qui est entre elles. De-là il passe à la seconde, pour répéter la même opération, et ainsi de suite, jusqu'à la conclusion de son raisonnement. Son esprit n'en embrasse donc pas en même temps toutes les parties ; mais, par la liaison qui est entre elles, il les parcourt avec assez de rapidité pour devancer toujours la parole, à-peu-près comme l'œil de quelqu'un qui lit haut, devance la prononciation[618]. »

Premièrement, le choix de l'exemple n'est pas anodin. En choisissant d'examiner une expérience relative à la manière dont nous raisonnons dans une simple conversation, et non dans l'examen d'une difficulté scientifique, Condillac cherche à inscrire la question du raisonnement dans le fonctionnement pour ainsi dire normal de l'esprit. Il faut noter à cet égard le contexte dans lequel est formulé cet exemple : il ne s'agit pas encore d'envisager à proprement parler la méthode, mais bien davantage de mettre en évidence les différentes

[615] Locke, *Essay,* L. IV, chap. 17, §3, *op. cit.*, p. 968-969.
[616] Condillac, *Essai,* I, s. 2, chap. 8, §70, OPC I, p. 27b.
[617] *Ibid.*, §71, p. 27b.
[618] *Ibid.*

modalités d'action de l'esprit, ainsi que la manière dont elles s'engendrent les unes à partir des autres. S'il se contente de l'examen d'une expérience, contre les longs développements des logiciens, c'est que seule une prise en vue de ce en quoi consiste l'opération du raisonnement, peut nous instruire sur la manière dont elle doit être effectuée. Il faut en effet se rappeler que la méthode de l'analyse, comme méthode de l'invention, n'est jamais que la reprise réflexive de la manière dont l'esprit connaît naturellement. Ce point deviendra tout à fait central dans la suite de son œuvre.

Or, deuxièmement, que nous révèle cette expérience sur la manière dont l'esprit opère pour raisonner ? Certes, ce qu'en dévoile l'examen n'est pas étranger aux problèmes que Locke, à la suite de Descartes, mettait déjà au jour, puisqu'il s'agit bien de prendre en vue la manière dont l'esprit trouve des idées moyennes et peut les lier de manière ordonnée afin d'en tirer une conclusion déterminée. Ces difficultés ne requièrent cependant pas un traitement spécifique en ce qu'elles trouvent leur résolution dans le seul principe de la liaison des idées. Rappelons que les idées ne peuvent jamais être des perceptions isolées dans l'esprit de l'homme. Par leur constitution-même, elles sont toujours déjà mises en rapport avec d'autres idées, et n'existent même qu'en vertu de la liaison qui les unit à d'autres idées. D'une part, l'idée du triangle est un nom lié à un certain nombre d'idées plus simples qu'elle qui en font la signification, de telle sorte qu'elle n'existe qu'en vertu de sa liaison avec celles de figure, de 3, de côté, d'angle, etc., ces idées elles-mêmes étant dès lors liées à d'autres idées qui les composent ou qui en sont composées. D'autre part, nos idées étant d'abord liées les unes aux autres en fonction de leurs rapports à nos besoins, elles s'insèrent dans un vaste réseau d'idées dont les divers besoins constituent le centre[619]. De ce point de vue, lier des idées dans un jugement ou des jugements dans un raisonnement repose sur le même principe : la liaison des idées. L'attention portée à une idée ou à une proposition, c'est-à-dire à un rapport entre idées, doit conduire à réveiller les idées et les rapports qui lui sont liés. Dans le cas qu'envisage Condillac ici, c'est ce qui explique même que la conclusion soit aperçue avant que l'esprit n'ait envisagé les propositions susceptibles de la démontrer :

> « Peut-être demandera-t-on comment on peut apercevoir les résultats d'un raisonnement, sans en avoir saisi les différentes parties dans tout leur détail. Je réponds que cela n'arrive que quand nous parlons sur des matières qui nous sont familières, ou qui ne sont pas loin de l'être, par le rapport qu'elles ont à celles que nous connaissons davantage. Voilà le seul cas où le phénomène que je propose peut être remarqué. Dans tout autre, l'on parle en hésitant, ce qui provient de ce que les

[619] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §28-30, OPC I, p. 17a-b.

> idées étant liées trop faiblement, se réveillent avec lenteur : ou l'on parle sans suite, et c'est un effet de l'ignorance[620]. »

La familiarité que nous pouvons avoir avec certaines matières implique que nous avons prêté une attention particulière et répétée aux idées qui les concernent et aux rapports qu'elles entretiennent. Si l'on nous propose une difficulté qui lui est relative, l'attention que nous y porterons devra emporter rapidement avec elle le côté par lequel on peut la résoudre et, à partir d'elle, les différentes propositions dont nous aurions besoin pour la démontrer. Plus nous réfléchissons à une question, plus nous renforçons en quelque sorte le réseau d'idées qu'elle sous-tend, et plus nous nous rendons capables d'y résoudre aisément et rapidement des difficultés. À l'inverse, lorsque nous sommes appelés à raisonner sur des matières qui ne nous sont pas familières, les idées qui entrent dans la résolution de la difficulté sont peu exactes et les rapports qui les lient soit n'ont jamais été perçus, soit ne l'ont été que faiblement, de telle sorte que les idées et les propositions ne se réveillent que très lentement, voire pas du tout. Ce qui permet de découvrir une vérité, c'est-à-dire un rapport entre idées qui n'avait pas été aperçu jusque-là, ainsi que les moyens de la démontrer, tient ainsi avant tout à la liaison des idées.

Que faut-il en conclure s'agissant de la méthode à suivre pour raisonner ? Tout d'abord, il apparaît que l'analyse constitue la méthode permettant non seulement de bien juger, mais également de bien raisonner. En effet, cela nous informe sur les raisons pour lesquelles Condillac ne reprend pas à sa charge la distinction entre l'intuition et la déduction. Le jugement consiste certes à affirmer un rapport entre deux idées, là où le raisonnement implique de lier plusieurs jugements ensemble. Néanmoins, le problème que soulève cette distinction, à savoir la possibilité ou non d'embrasser les rapports recherchés d'un seul regard, n'est au fond pas essentiel pour l'abbé. En effet, le problème de la déduction tenait notamment au rôle joué par la mémoire dans des raisonnements supposant de longues chaînes de raisons : l'esprit ne peut saisir en une seule intuition ce qui constitue l'évidence de la conclusion. Pour Condillac, ce problème n'est précisément pas spécifique au raisonnement puisque la manière dont nous jugeons, c'est-à-dire dont nous lions des idées, repose également sur la mémoire. Là où l'exactitude d'une idée tient à la manière dont nous avons lié un certain nombre d'idées les unes avec les autres à l'aide d'un signe, nous ne réactivons et ne pouvons la plupart du temps en réactiver que le signe. Or, ce dernier peut

[620] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 8, §71, OPC I, p. 27b.

ainsi voiler l'inconséquence, l'incomplétude, et même l'inexistence des idées sur lesquelles nous réfléchissons. C'est ce qui justifie la nécessité de douter du contenu-même de nos idées et, donc, de l'analyse. La distinction entre intuition et déduction effectuée par Descartes, comme par Locke qui n'a pas saisi le rôle essentiel joué par les signes et la mémoire dans la constitution de nos idées, n'a de ce point de vue plus la même pertinence. Dans la mesure où la perception-même des idées repose sur la mémoire, un simple jugement, qui semble pourtant reposer sur la perception immédiate d'un rapport, s'effectue le plus souvent sur des idées dont la signification est en quelque sorte enveloppée. Comme nous l'avons vu, l'évidence des idées, et donc du rapport entre ces idées, n'est qu'apparente : elle n'est au fond que le résultat d'une habitude. Qu'il s'agisse du jugement ou du raisonnement, il s'agit toujours pour l'esprit d'effectuer une mise en rapport que l'analyse ne peut accomplir que parce qu'elle assure l'exactitude des idées comparées, et qu'elle permet ce faisant que s'effectue au mieux la liaison des idées.

De ce point de vue, ce que rend avant tout possible l'analyse, c'est le fait de lier correctement nos idées. Si la composition et la décomposition de ces dernières permet d'effectuer les comparaisons susceptibles de nous faire découvrir de nouveaux rapports, c'est précisément parce que cette détermination ne peut consister en rien d'autre qu'en une nouvelle liaison des idées. Développer à nouveau la génération de nos idées, doit impliquer de les combiner, c'est-à-dire de les lier à nouveaux frais. Il ne s'agit précisément pas seulement de faire le compte exact des idées simples que l'on peut faire entrer dans notre idée, ce qui ne serait qu'un genre de définition. Il faut bien plus réeffectuer la série d'opérations par laquelle l'esprit a mis en rapport non seulement ces idées simples entre elles, mais également cette idée avec d'autres idées qui lui sont en quelque sorte connexes. Refaire par exemple la genèse de l'idée simple du point à partir de celle de solide, c'est effectuer une série d'abstractions par laquelle je peux saisir non pas seulement ce que j'entends par le nom *point*, mais ses rapports avec les idées de solide, de surface, de ligne, dont elle est issue. L'analyse prépare ainsi la comparaison et donc le jugement, en reconstituant non seulement des idées, mais également un réseau d'idées.

Ainsi, dans la partie consacrée à la méthode, il apparaît que si l'analyse est « la seule méthode qui puisse donner de l'évidence à nos raisonnements ; et, par conséquent, la seule qu'on doive suivre dans la recherche de la vérité[621] », c'est précisément qu'elle repose sur la liaison des idées : « J'ai dit que l'analyse est l'unique secret des découvertes ; mais,

[621] *Op. cit.*

demandera-t-on, quel est celui de l'analyse ? La liaison des idées[622]. » L'ordre du raisonnement doit ainsi suivre, comme nous l'avons vu, l'ordre même de la génération des choses, en partant des vérités les plus simples que les sens transmettent, aux plus abstraites et complexes :

> « Quand je veux réfléchir sur un objet, je remarque d'abord que les idées que j'en ai sont liées avec celles que je n'ai pas et que je cherche. J'observe ensuite que les unes et les autres peuvent combiner de bien des manières, et que, selon que les combinaisons varient, il y a entre les idées plus ou moins de liaison. Je puis donc supposer une combinaison où la liaison est aussi grande qu'elle peut l'être ; et plusieurs autres où la liaison va en diminuant, en sorte qu'elle cesse enfin d'être sensible. (…)
>
> Toute la difficulté se borne à savoir comment on doit commencer pour saisir les idées selon leur plus grande liaison. Je dis que la combinaison où cette liaison se rencontre est celle qui se conforme à la génération même des choses. Il faut, par conséquent, commencer par l'idée première qui a dû produire toutes les autres[623]. »

Dans la mesure où la capacité à raisonner repose tout entière sur la liaison des idées, il est intéressant de noter que cela conduit Condillac à une critique de Malebranche. En effet, nous avons vu que, pour l'oratorien, la cause de l'erreur tenait à la manière dont la volonté était susceptible de consentir à des perceptions obscures de l'entendement. Parce que la plupart de nos perceptions sont des modalités de notre âme qui ne nous représentent que des sentiments confus occasionnés en nous par les corps, nous croyons bien souvent voir des rapports que nous ne voyons pas effectivement. L'entendement ne peut au contraire percevoir un rapport clair qu'entre les idées qu'il voit en Dieu à l'occasion d'un acte de l'attention. Nous avions ainsi évoqué l'importance de la maîtrise de l'attention : une part importante de la difficulté à découvrir la vérité tient en effet à notre capacité à nous détacher des perceptions obscures qui sollicitent vivement notre attention, pour la tourner vers les seules idées claires. Si Malebranche prend au sérieux, dans la première partie du dernier livre de la *Recherche*, les moyens que peuvent fournir les passions, les sens, et surtout l'imagination[624], à la recherche de la vérité, il n'en demeure pas moins que celui qui prétend sérieusement l'entreprendre doit détacher autant que possible son âme des sentiments susceptibles de l'en détourner. Dans le premier des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Théodore demande ainsi à Ariste de conduire leur discussion à l'abri des sollicitations sensibles :

---

[622] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 3, §39, OPC I, p. 114a.
[623] *Ibid.*, p. 114a-b.
[624] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. VI, chap. 3 *sq.*, t. 2, *op. cit.*, p. 225 *sq.*

> « THÉODORE : (…) Comme j'appréhende extrêmement de prendre pour les réponses immédiates de la vérité intérieure quelques-uns de mes préjugés, ou de ces principes obscurs qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps ; et que dans ces lieux je ne puis pas, comme vous le pouvez peut-être, faire taire un certain bruit confus qui jette la confusion et le trouble dans toutes mes idées : sortons d'ici, je vous prie. Allons nous enfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes. Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la Raison universelle[625]. »

Théodore prie ainsi Ariste de tirer légèrement les rideaux de son cabinet afin de n'être perturbé ni par les ténèbres qui seraient susceptibles de « jeter quelque trouble, ou quelque petite frayeur dans notre imagination[626] », ni par la lumière qui « donnerait peut-être un peu trop d'éclat à certains objets[627] ». À l'inverse pour Condillac, notre capacité à bien raisonner, en tant qu'elle tient à la liaison d'idées tirées des sens, doit pouvoir trouver des secours dans les perceptions extérieures qui composent son environnement :

> « Les idées étant déterminées, il faut les comparer ; mais, parce que la comparaison ne s'en fait pas toujours avec la même facilité, il est important de savoir nous servir de tout ce qui peut nous être de quelque secours. Pour cela, on doit remarquer que, selon les habitudes que l'esprit s'est faites, il n'y a rien qui ne puisse nous aider à réfléchir. C'est qu'il n'est point d'objets auxquels nous n'ayons le pouvoir de lier nos idées, et qui, par conséquent, ne soient propres à faciliter l'exercice de la mémoire et de l'imagination. Tout consiste à former ces liaisons conformément au but qu'on se propose, et aux circonstances où l'on se trouve. Avec cette adresse, il ne sera pas nécessaire d'avoir, comme quelques philosophes, la précaution de se retirer dans des solitudes, ou de s'enfermer dans un caveau, pour y méditer à la lueur d'une lampe. Ni le jour, ni les ténèbres, ni le bruit, ni le silence, rien ne peut mettre obstacle à l'esprit d'un homme qui sait penser[628]. »

À l'opposé strict de la perspective malebranchiste, les idées, y compris les plus abstraites, ne sont en dernière analyse rien d'autre que des perceptions sensibles diversement modifiées par l'esprit et liées entre elles, de telle sorte qu'elles forment toutes ensemble une chaîne constituée autour de nos besoins. En conséquence, nous ne pouvons raisonner que grâce à la liaison qui existe entre elles, et notre réflexion peut s'aider de toute perception extérieure susceptible de favoriser cette liaison. Les idées entre lesquelles nous cherchons à percevoir des rapports n'étant pas constituées hors du monde, mais à même l'expérience et à partir d'elle, alors les sollicitations extérieures, loin de détourner la pensée, peuvent au contraire en favoriser le déploiement. L'abbé propose à cet égard deux expériences[629] visant à montrer que ce qui constitue un obstacle à la réflexion et à l'ordre des idées n'est pas tant

[625] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, Ie Entretien, *op. cit.*, p. 221.
[626] *Ibid.*, p. 223.
[627] *Ibid.*
[628] Condillac, *Essai*, II, s. 2, chap. 3, §37, OPC I, p. 113a-b.
[629] *Ibid.*, §38, p. 113b.

la sollicitation extérieure que les changements soudains qui peuvent y survenir. Ainsi en va-t-il du cas dans lequel des perceptions auparavant présentes cessent tout à coup : « Si pendant le jour et au milieu du bruit, je réfléchis sur un objet, ce sera assez pour me donner une distraction que la lumière ou le bruit cesse tout-à-coup. Dans ce cas (…) les nouvelles perceptions que j'éprouve sont tout-à-fait contraires à l'état où j'étais auparavant. L'impression subite qui se fait en moi doit donc encore interrompre la suite de mes idées[630]. » Même lorsque le progrès de nos connaissances nous amène à réfléchir sur des objets très abstraits de sorte que l'on est susceptible d'en oblitérer en quelque sorte l'origine, notre pensée demeure en réalité et de part en part sensible, et c'est dans la sensation même qu'elle peut donc trouver des secours pour se déployer. La méthode malebranchienne, à l'inverse, en nous enjoignant de nous détacher de nos sens marque, du point de vue de Condillac, une oblitération de l'histoire de nos idées.

Si l'analyse accomplit la méthode de l'invention pour Condillac, ce n'est donc pas seulement au sens où elle permet de montrer comment les idées elles-mêmes ont été produites par l'esprit, mais également en ce qu'elle dirige le déploiement du raisonnement en faisant fond sur le principe même de toutes nos connaissances, à savoir la liaison des idées. En effet, la liaison des idées qui sous-tend le fonctionnement de l'analyse répond ce faisant aux exigences qui, chez Descartes déjà, devait assurer la certitude d'un bon raisonnement dans le choix des idées moyennes comme dans l'ordre qui est mis entre elles pour découvrir et démontrer la vérité recherchée. La bonne méthode pour connaître implique, de ce point de vue, une attention continuelle à l'origine sensible de nos connaissances : elle doit non seulement partir d'idées et de vérités sensibles de telle sorte que le raisonnement se conforme à la génération même des choses, mais également trouver des secours dans tout ce qui, dans la perception sensible elle-même, est susceptible de favoriser la liaison des idées qui en viennent.

[630] Condillac, *Essai,* II, s. 2, chap. 3, §38, OPC I, p. 113b.

Conclusion de la première partie

L'étude de l'*Essai* a permis de mettre au jour la manière dont Condillac entreprend de reconduire non seulement toutes nos idées, mais également toutes les opérations de l'esprit à la seule sensation. Les opérations de l'esprit sont ainsi apparues comme constituant différentes modalités d'appréhension du matériau sensible[631], c'est-à-dire diverses manières d'y prêter attention, desquelles doit résulter une modification de ce matériau lui-même. L'acquisition de l'usage des signes est à cet égard apparu comme un moment pivot dans l'histoire du développement de l'esprit. Du côté des opérations d'une part, elle signe la conquête par l'esprit de son attention, c'est-à-dire de la réflexion, de laquelle dérivent toutes les autres opérations. Du côté du matériau sur lequel ces dernières s'appliquent d'autre part, l'usage du signe et les opérations qu'il rend possibles conduisent à la constitution de véritables idées, produits réflexifs de la liaison des perceptions avec des signes, et donc entre elles. Nous avons ainsi vu que, si toutes nos idées viennent de l'expérience, elles n'en viennent pas en quelque sorte passivement, mais sont au contraire le produit d'un esprit réflexif capable d'analyser les perceptions qui se donnent à lui ainsi que leurs rapports. De la sensation qui nous fait percevoir un contenu sensible à l'idée saisie comme nous représentant un objet, se déploient une série d'opérations permises par la maîtrise de l'attention. Si nous pouvons ainsi découper, au sein du sensible, des objets distincts dont nous nous faisons véritablement une idée, et dont nous pouvons chercher ainsi à envisager les rapports, c'est grâce à la liaison des idées aux signes et, par elle, à la liaison des idées entre elles. Il est ainsi apparu que la seule vérité qui soit à notre portée pour Condillac ne

[631] De ce point de vue, comme le met en évidence F. Duchesneau, Condillac développe une « conception en quelque sorte "opératoire" de l'entendement [qui] s'oppose à toute conception de l'intellect comme pouvoir originaire de connaissance, hétérogène à l'appréhension sensible des contenus de conscience et susceptible de fournir des éléments et/ou des structures formelles *a priori* pour les opérations de la connaissance dire rationnelle » (« Condillac et le principe de la liaison des idées », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, PUF, Janvier-Mars 1999, p. 58).

consiste jamais qu'en un rapport entre idées. Une connaissance ne peut être dite objective dans cette perspective, que lorsqu'elle porte sur des idées et des rapports entre idées exactement déterminés à partir d'expériences particulières, c'est-à-dire lorsqu'elle est le produit d'une analyse bien faite.

Or, il est frappant, et c'est ce que nous avons tenté de mettre en évidence, que cette théorie s'élabore dans une discussion serrée avec les théories de l'âge classique issues du cartésianisme. Qu'il s'agisse de penser le statut de la sensation, de la mise au point de la thèse centrale du principe de la liaison des idées, ou encore de l'examen du type de vérité atteignable et de la méthode susceptible de l'atteindre, l'abbé trouve paradoxalement, dans ces théories, les outils conceptuels nécessaires à leur dépassement dans un réductionnisme radical. La manière dont il réusine en quelque sorte ces concepts, dont il tire les leçons tout en en déplaçant tantôt la signification, tantôt le point d'application, rend lisible à la fois le fait qu'il s'inscrit à certains égards dans leur continuité, en particulier s'agissant des exigences rationnelles qu'il assigne à la connaissance, et à la fois l'originalité de sa perspective.

DEUXIÈME PARTIE

Condillac après l'*Essai* et la résurgence du métaphysique.

Il est bien connu qu'après l'*Essai*, et en particulier à partir du *Traité des sensations*, Condillac revient sur un certain nombre de thèses développées dans son premier ouvrage. D'un côté l'œuvre de l'abbé conserve une importante continuité théorique. De l'*Essai* à la *Logique*, Condillac cherche toujours à concilier un réductionnisme empiriste radical, qu'il va pousser dans ses derniers retranchements, avec de fortes exigences rationnelles pour le développement de la science. La méthode de l'analyse apparaît toujours comme le lieu de cette conciliation : elle doit nous faire raisonner selon les mêmes principes qui ont d'abord constitué naturellement nos premières connaissances et, par-là, nous permettre d'acquérir toutes les connaissances dont notre esprit est capable. L'abbé, en cherchant notamment à faire l'histoire de l'apprentissage des sens et de l'idée d'extériorité eux-mêmes, s'inscrit bien dans la continuité du projet qui était déjà le sien dans l'*Essai* tout en saisissant les côtés par lesquels la réponse qu'il y apportait était susceptible de pécher. D'un autre côté donc, s'il s'agit bien d'en accomplir l'esprit, cela ne va pas sans requérir des déplacements théoriques fondamentaux, ainsi que la prise en vue des critiques adressées par ses contemporains à son premier ouvrage.

Les rapports étroits entretenus entre ces changements de perspective et les enjeux théoriques posés par le problème de Molyneux, auquel il répondra désormais négativement ainsi que l'accusation d'idéalisme portée à cette occasion par Diderot ont déjà été amplement démontrés, de même que l'importante évolution de sa théorie du langage aboutissant à l'élaboration d'une langue des calculs. Nous souhaitons envisager quant à nous les déplacements opérés après l'*Essai* sous le prisme de la place accordée par l'abbé aux théories héritées du cartésianisme. De même que la prise en vue du dialogue permanent entretenu avec ces dernières dans l'ouvrage de 1746 a permis d'en saisir à la fois la dépendance et l'originalité, elle nous semble de même susceptible d'instruire certains aspects des évolutions de la pensée de Condillac. En effet, les modalités de ce dialogue lui-même nous semblent avoir évolué à partir du *Traité des sensations* et signer une sorte de résurgence du métaphysique chez l'abbé. Cette hypothèse, que nous souhaiterions éprouver dans cette deuxième partie, est le résultat d'un constat. Il nous est en effet apparu que, dans l'*Essai*, ce dernier reprend certes à sa charge des concepts ou des dispositifs théoriques issus de corpus relevant de ce qu'il appellerait la métaphysique « ambitieuse[632] », mais toujours au moyen de déplacements qui d'un côté en conservent la portée explicative du point de vue des seuls phénomènes psychologiques, et qui, d'un autre côté, désamorcent précisément la charge

[632] Condillac, *Essai,* Introduction, OPC I, p. 3a.

métaphysique sur laquelle ils faisaient fond chez les cartésiens. La manière dont il tire les conséquences des théories des traces cérébrales, ou encore de la conception malebranchienne de la vérité comme rapport, pour rendre compte de l'histoire et du fonctionnement de l'esprit connaissant sont à cet égard paradigmatiques. Or, à partir du *Traité des sensations,* l'abbé ne se saisit plus seulement de dispositifs conceptuels, mais également de thèses dont la dimension métaphysique est manifeste. Il s'agit en particulier des deux thèses corrélatives selon lesquelles, d'une part, la nature commence tout en nous, constitue le moteur du développement de l'esprit et, d'autre part, Dieu nous a disposés par elle à connaître et à acquérir une moralité. Outre que de telles affirmations peuvent sembler surprenantes sous la plume d'un empiriste aussi radical, faisant du dépassement de la métaphysique ambitieuse un véritable cheval de bataille, elles doivent nous interpeler en ce qu'elles apparaissent à un moment précis de l'itinéraire théorique de l'abbé. Nous n'envisagerons ainsi pas l'ensemble des modifications apportées par Condillac à sa théorie mais nous concentrerons notre enquête sur le concept de *nature* que ce dernier élabore et met au centre de son entreprise à partir du *Traité*, et autour duquel cette résurgence du métaphysique nous semble se nouer. Il nous faudra lui apporter une caractérisation précise en interrogeant à la fois l'héritage théorique à partir duquel cette notion se constitue et le statut qu'il faut lui accorder chez Condillac. Ce faisant, nous devrons nous demander ce qui, dans les déplacements opérés par l'abbé après l'*Essai*, la requiert. Quelles sont les raisons théoriques pour lesquelles des thèses à résonance métaphysique, absentes de l'œuvre de 1746, apparaissent à partir du *Traité des sensations,* et que permettent-elles donc d'atteindre ? Nous nous attacherons ainsi tout d'abord à rendre compte du rôle conféré au concept de nature dans la deuxième partie de l'œuvre de Condillac, ce qui nous permettra ensuite d'envisager la manière dont ce concept s'élabore à partir de la lecture des cartésiens et, en particulier, de Malebranche, pour nous interroger enfin sur le statut à accorder aux thèses relatives à la naturalité de nos facultés en tant qu'elles semblent outrepasser les bornes que Condillac assigne lui-même à la science.

Chapitre 1 - La nature comme principe

Pour comprendre à la fois les déplacements effectués par Condillac après l'*Essai,* et ce que l'on pourrait appeler le résidu métaphysique sur lequel ils s'élaborent, la notion de *nature* apparaît donc incontournable. Dès l'ouvrage de 1746, la détermination de la méthode est certes solidaire de la mise en évidence du développement des facultés et connaissances à partir de la sensation, et l'idée selon laquelle celle-ci consiste à suivre les leçons de la nature est déjà présente[633]. La bonne méthode pour connaître n'y est ainsi pas présentée comme une invention humaine. Néanmoins, à partir du *Traité des sensations*, cette thèse d'une naturalité de la méthode devient véritablement centrale, et est approfondie pour elle-même. L'idée selon laquelle l'analyse ne doit consister qu'à faire à dessein ce que la nature nous a d'abord fait faire malgré nous devient alors un véritable *leitmotiv*. Dans la mesure où notre nature a développé nos facultés et en a réglé l'usage pour bien connaître avant qu'on s'interroge sciemment sur les règles qui doivent conduire nos facultés, alors la détermination de la méthode doit consister à observer ce que la nature nous faisait faire dans les commencements du développement de nos facultés, afin de continuer comme elle nous a fait commencer. Ainsi la première partie de la *Logique ou Les premiers développements de l'art de penser* a-t-elle pour objet de montrer « que l'analyse est une méthode que nous avons apprise de la nature même[634] ». Reprenant à son compte une comparaison déjà utilisée par Bacon[635], Condillac considère la constitution d'une logique par analogie avec celle de la mécanique : de même que l'art de la mécanique doit reposer sur une observation des lois physiques qui

[633] Condillac affirme ainsi, dès l'introduction de l'*Essai*, la nécessité de « remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain » (*Essai*, Introduction, OPC I, p. 4a). De la même manière, dans la dernière section de l'*Essai* consacrée à la méthode, il apparaît que « la nature indique elle-même l'ordre qu'on doit tenir dans l'exposition de la vérité », c'est-à-dire l'usage de l'analyse (*Essai*, II, s. 2, chap. 4, §52, OPC I, p. 117b).
[634] Condillac, *Logique,* Objet de cet ouvrage, OPC II, p. 371b.
[635] Bacon, *Novum Organum,* Préface, §2, éd. et trad. A. Lorquet, Paris, Hachette, 1857, p. 2 ; L. I, §2, p. 7.

régissent les corps pour les utiliser à notre profit, de même l'art de penser doit observer les lois par lesquelles nous avons déjà connu, déjà usé de nos facultés, afin de les régler à nouveau selon ces mêmes règles[636].

Dès le texte introductif du *Traité des sensations*, il apparaît que la question de la nature constitue un enjeu central de l'ouvrage. Elle est d'abord au cœur du problème qui occupe Condillac : celui du caractère acquis de l'usage des sens lui-même. L'*Essai* lui a certes permis de dénoncer l'apparente naturalité non seulement des idées, mais également des facultés de l'esprit, apparence imputable à la rétroactivité de la réflexion[637]. Il est cependant tombé dans le même préjugé s'agissant de l'usage des sens eux-mêmes. Il a supposé « que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens, à l'instant même qu'elle les a formés ; et que nous nous en sommes toujours servi sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier[638] ». En dépit des arguments lockéens en faveur d'une réponse négative au problème de Molyneux, il a donc soutenu à tort « que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances[639] ». Dissiper l'illusion de naturalité des idées et des facultés, mais aussi de l'usage-même des sens, suppose dès lors de remonter en amont de la genèse effectuée dans l'*Essai*. La fiction de la statue doit précisément rendre compte de la manière dont les différents sens s'instruisent mutuellement pour délivrer des perceptions représentant des objets extérieurs et pour développer toutes les facultés nécessaires à la conservation d'un être humain.

Or, si la nature est présentée, dès le « Dessein de cet ouvrage » comme se trouvant au centre du projet du *Traité*, ce n'est pas seulement au titre d'illusion à combattre, mais également à celui de principe :

> « Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions etc. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. *La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle*

[636] Condillac, *Logique,* Objet de cet ouvrage, OPC II, p. 371a-b.
[637] Nous reprenons l'expression et l'analyse d'A. Charrak (*Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009, p. 70).
[638] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 221b.
[639] *Ibid.*

s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé[640]. »

L'idée selon laquelle toutes les opérations de l'esprit « ne sont que la sensation même qui se transforme différemment[641] » est régulièrement citée, à juste titre, comme l'une des thèses centrales du *Traité*. Néanmoins, l'attention qui lui est portée minore parfois la thèse qui la sous-tend, à savoir celle du caractère principiel du plaisir et de la douleur, qui constitue également, pour l'abbé lui-même[642], l'un des principaux apports de l'ouvrage de 1754, et qui demeurera constante dans la suite de l'œuvre. En effet, la thèse de la sensation transformée suppose de rendre compte de ce qui, dans la sensation elle-même, est à l'origine de l'instruction des sens et du développement des facultés de l'esprit[643]. En somme, qu'est-ce qui explique que l'esprit, recevant des sensations des différents sens de manière purement passive, leur prête diversement son attention et les retienne, les mette en rapport, les généralise, etc. ? Qu'est-ce qui, dans la sensation elle-même, explique sa propre modification ? Condillac trouve ce principe dans la dimension plaisante ou déplaisante qui accompagne la sensation[644]. En effet, pour ce dernier, toute sensation est en quelque sorte double : elle est tout à la fois la perception d'une qualité, d'un certain contenu, tel que le rouge ou encore l'odeur de rose, et celle d'un agrément ou d'un désagrément. Si c'est dans la dimension pour ainsi dire qualitative de la sensation que réside le matériau de toutes nos idées, sa dimension affective constitue le principe de toutes les opérations de l'esprit, au sens où elle en est le *motif* ou le *moteur*. Seuls le plaisir et la douleur, en tant qu'ils intéressent l'esprit « à jouir des unes et à se dérober aux autres[645] », permettent d'expliquer que

[640] Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222a-b. Nous soulignons.
[641] *Op. cit.*
[642] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 324b.
[643] Comme l'a montré A. Charrak, de l'*Essai* au *Traité,* « même si le principe atteint par l'analyse régressive change de nom, voire de niveau, il n'acquiert sa réelle signification que lorsqu'il permet de désigner le point de vue sous lequel la conscience est non seulement affectée, mais bien sollicitée par le matériau sensible. L'attention désigne précisément cette relation dans *tous* les textes de Condillac » (« Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », in *Quaestio* sur « L'expérience », 4, Brepols, Turnhout 2004, p. 234). De ce point de vue, « le sensible fournit à la genèse empiriste son principe lorsqu'il fait déjà l'objet d'une certaine modification ou, pour mieux dire, d'une focalisation, qui tient certes à la façon dont la sensation occupe la conscience, mais qui du coup conduit à caractériser l'esprit humain par une réceptivité qui n'est pas simple passivité » (*Ibid.*). Dans le *Traité* la question de ce qui sollicite l'attention et sa transformation devient centrale.
[644] Dans sa thèse de doctorat, L. Simonetta a déjà montré l'importance de cette thèse du caractère principiel du plaisir et de la douleur qui donne toute sa place au sentiment. Elle montre en particulier qu'elle joue un rôle central dans l'explication de la connaissance de soi et qu'elle « doit permettre d'éviter le recours à l'hypothèse coûteuse d'un sens interne » (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle,* I, chap. 2, B, 1, p. 116).
[645] *Op. cit.*

l'attention de l'esprit soit sollicitée, c'est-à-dire que ce dernier s'attache à certaines sensations à l'exclusion des autres[646].

Or, si d'un côté le plaisir et la douleur qui sont « renfermé[s] dans la sensation elle-même[647] » permettent ainsi d'expliquer le développement de nos facultés, dont la naturalité n'est donc qu'illusoire, ils doivent d'un autre côté se concevoir à l'aune d'une nature qui pourvoit par eux à la conservation de l'homme : « La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé[648]. » S'il faut récuser toute innéité des idées comme des facultés, la genèse s'adosse néanmoins à une certaine conception de la manière dont la nature de l'homme le dispose à acquérir ces dernières par l'expérience. Or, ressurgit par-là une série de thématiques liée à la question des lois de l'union de l'âme et du corps, telle qu'elle apparaît chez Descartes, puis chez les cartésiens et, en particulier, chez Malebranche. Non seulement le plaisir et la douleur sont ici indexés aux dispositions du corps, mais ils le sont encore au titre d'un finalisme : notre nature semble avoir été constituée « *pour nous avertir* par le plaisir de *ce que nous avons à rechercher*, et par la douleur *de ce que nous avons fuir*[649] ». Si Dieu n'a pourvu l'homme ni d'idées ni de facultés innées, s'il n'a eu qu'à « rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espèce[650] », il n'en demeure pas moins que la compréhension du caractère principiel du plaisir et de la douleur suppose dès lors une certaine conception de l'union de l'âme au corps et des lois qui la déterminent.

L'examen du principe du développement de l'esprit est autrement dit inséparable de l'élaboration par Condillac d'un concept de nature à partir de la lecture des cartésiens. Cela doit nous conduire, 1/ à envisager la thèse relative au caractère principiel du plaisir et de la douleur, qui constitue une réécriture de la théorie lockéenne de l'inquiétude, et 2/ à interroger le concept de nature qui la sous-tend. Cela nous permettra ensuite d'envisager, dans un deuxième chapitre, la manière dont cette notion, de même que la thèse relative à la naturalité

---

[646] A. Bertrand exprime ce point de manière particulièrement nette lorsqu'elle affirme que « l'analyse repose sur la dualité structurelle des sensations, dont les qualités s'éprouvent sous l'aspect d'une modification effective ; et, bien que les sensations soient hétérogènes les unes aux autres selon leurs modalités (son, odeur, chaleur, etc.), elles sont homogènes comme épreuve affective » (« Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues », in *Condillac, l'origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p.129).
[647] *Op. cit.*
[648] *Op. cit.*
[649] *Op. cit.* Nous soulignons.
[650] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.

de la méthode et la conception de la connaissance qui en découlent se nourrissent précisément des théories cartésiennes de l'union.

I. PLAISIR, DOULEUR ET DÉSIR : LA CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'INQUIÉTUDE LOCKÉENNE

Dans l'*Extrait raisonné du Traité des sensations*, Condillac ne manque pas de rappeler l'importance de l'analyse du principe des opérations de l'esprit qui est ce qui doit lui permettre de « remplir l'objet de cet ouvrage[651] », mais aussi de souligner à la fois la provenance et la portée de cette thèse, nous fournissant ainsi une grille de lecture de la manière dont celle-ci s'est élaborée.

> « Locke est le premier qui ait remarqué que l'inquiétude causée par la privation d'un objet, est le principe de nos déterminations. Mais il fait naître l'inquiétude du désir ; et c'est précisément le contraire : il met d'ailleurs entre le désir et la volonté plus de différence qu'il n'y en a en effet ; enfin il ne considère l'influence de l'inquiétude, que dans un homme qui a l'usage de tous ses sens, et l'exercice de toutes ses facultés.
>
> Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir ; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps.
>
> Pour cela il était nécessaire de remonter plus haut que n'a fait ce philosophe. Mais dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premières pensées et nos premiers mouvements, il fallait deviner, et par conséquent, il fallait faire différentes suppositions[652]. »

Outre l'idée que la mise en évidence du principe supposera de recourir à des suppositions, c'est-à-dire au régime discursif de la fiction, point sur lequel nous reviendrons, ce texte met en lumière deux perspectives essentielles à la compréhension de cette théorie. Tout d'abord, Condillac y énonce explicitement que la thèse du caractère principiel du plaisir et de la douleur, en tant que ces derniers donnent lieu au besoin et à l'inquiétude, constitue une réécriture de la théorie lockéenne de l'inquiétude. Locke a certes découvert, à travers le concept d'inquiétude, le rôle moteur de l'affectivité dans l'activité de l'esprit, mais, faute d'avoir poussé son réductionnisme suffisamment loin, il n'en a pas saisi toute la portée. À l'erreur lockéenne que l'*Essai* visait déjà à corriger en montrant comment les facultés sont elles-mêmes acquises à partir de la sensation, s'ajoute désormais une deuxième erreur relative cette fois au moteur sensible de l'action de l'esprit. Contre la théorie lockéenne mais

[651] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* OPC I, p. 324b.
[652] *Ibid.*, p. 325a.

aussi contre celle de son premier ouvrage qui présupposait l'usage normal des sens, le *Traité* doit mettre en lumière à la fois le véritable statut du plaisir et de la douleur et toutes leurs conséquences sur le développement de l'esprit.

Comment la lecture et la critique de Locke participent-elles donc à la conception de la thèse selon laquelle « les différents degrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés[653] » ? Il faut tout d'abord se rendre attentif à la manière dont Locke conçoit le plaisir et la douleur dans le chapitre 7 du livre II de l'*Essay*, et sur laquelle repose la théorie de l'inquiétude développée dans le chapitre 21. Le plaisir et la douleur y sont présentés comme des idées simples « dont l'une ou l'autre se trouve jointe à presque toutes nos idées, tant à celles qui nous viennent par sensation, qu'à celles que nous recevons par réflexion[654] ». Ces dernières ont ceci de particulier qu'elles ont été établies par Dieu pour nous donner l'occasion de nous porter à tel ou tel mouvement ou à telle pensée. En effet, si « le souverain auteur de notre être, dont la sagesse est infinie, nous a donné la puissance de mouvoir différentes parties de notre corps, ou de les tenir en repos, comme il nous plaît[655] », et « aussi à notre esprit le pouvoir de choisir en différentes rencontres, entre ses idées, celle dont il veut faire le sujet de ses pensées, et de s'appliquer avec une attention particulière à la recherche de tel ou tel sujet[656] », l'esprit ne les exercerait néanmoins jamais sans un motif qui l'y portât. C'est précisément ce rôle que doivent jouer le plaisir et la douleur[657] :

> « Et afin de nous porter à ces mouvements et à ces pensées, qu'il est en notre pouvoir de produire quand nous voulons, il a eu la bonté d'attacher un sentiment de plaisir à différentes pensées, et à diverses sensations. Rien ne pouvait être plus sagement établi : car si ce sentiment était entièrement détaché de toutes nos sensations extérieures, et de toutes les pensées que nous avons en nous-mêmes, nous n'aurions aucun sujet de préférer une pensée ou une action à une autre, de préférer, par exemple, l'attention à la nonchalance, et le mouvement au repos. Et ainsi nous ne songerions point à mettre notre corps en mouvement, ou à occuper notre esprit, mais laissant aller nos pensées à l'aventure, sans les diriger vers aucun but particulier, nous ne ferions aucune attention sur nos idées, qui dès là semblables à de vaines ombres viendraient se montrer à notre esprit sans que nous nous en missions autrement en peine[658]. »

[653] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 7, §3, OPC I, p. 239b.
[654] Locke, *Essay,* L. II, chap. 7, §2, *op. cit.*, p. 247.
[655] *Ibid.*, §3, p. 248.
[656] *Ibid.*
[657] Si Locke parle ici plus spécifiquement du plaisir, il précise aussitôt, dès le début du paragraphe qui suit, que « la douleur n'est pas moins propre à nous mettre en mouvement, que le plaisir » (*Ibid.*, p. 249).
[658] *Ibid.*, p. 248.

La découverte de Locke est d'avoir trouvé un motif sensible pour expliquer ce qui détermine l'esprit à l'action et notamment à porter son attention : les sentiments du plaisir et de la douleur. En effet, ce dernier semble attentif au fait qu'il n'y a pas de raison pour que l'esprit préfère une idée à une autre, c'est-à-dire veuille y prêter une attention particulière, en tant qu'elles ne consistent en elles-mêmes qu'à nous faire percevoir un contenu. Ce qui détermine le choix de l'esprit peut néanmoins s'expliquer, sans avoir recours à une puissance indifférente de choix, par les sentiments de plaisir et de douleur. Autrement dit, les pensées cessent d'être indifférentes dès lors que s'y trouvent joints des sentiments de plaisir et de douleur qui, par définition, les rendent plaisantes ou déplaisantes, et expliquent donc la préférence de l'esprit. En conséquence, si aucun sentiment n'était joint à ses pensées, « l'homme quoique doué des facultés de l'entendement et de la volonté, ne serait qu'une créature inutile, plongée dans une parfaite inaction, passant toute sa vie dans une lâche et continuelle léthargie[659]. »

Cependant, si le plaisir et la douleur permettent à l'esprit de sortir de la pure passivité dans laquelle il serait s'ils n'étaient pas joints à la plupart des idées en tant qu'ils induisent une préférence dans l'esprit, Locke trouve plus spécifiquement le moteur de la volonté dans un type de douleur[660] : l'inquiétude. Comme le précise Coste en note de sa traduction, le terme inquiétude renvoie dans le texte anglais au mot *uneasiness* qui signifie « *l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aise et de tranquillité dans l'âme*[661] ». Elle correspond au trouble « qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente[662] » : c'est ce que Locke nomme le désir. Pour reprendre l'expression d'E. Naert, « l'inquiétude est le tourment de l'absence[663] ». Comme telle, il s'agit d'une douleur qui est en quelque sorte polarisée par un bien absent, ne serait-ce que celui de la sortie d'un état présent de souffrance. Ainsi, si ce qui détermine au sens propre la volonté, c'est-à-dire la « puissance que l'esprit a de diriger les *facultés opératives* de l'homme au mouvement ou au repos[664] », n'est jamais que l'esprit à qui seul elle appartient, son *motif* est toujours la satisfaction ou l'inquiétude :

> « (…) le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente qu'on y trouve. Au contraire, le

[659] Locke, *Essay,* L. II, chap. 7, §3, *op. cit.*, p. 248.
[660] Locke affirme en effet qu'« *inquiétude, peine, douleur, tourment, affliction, misère,* etc. ce ne sont dans le fond que différents degrés de la même chose » (*Ibid.*, §2, p. 248).
[661] *Ibid.*, chap. 20, §6, n. 1 de Coste, *op. cit.*, p. 386.
[662] *Ibid.*
[663] E. Naert, « "Uneasiness" et inquiétude », *Les Études Philosophiques*, n°1, 1971, p. 67–76.
[664] Locke, *Essay*, L. II, chap. 21, §29, *op. cit.*, p. 410.

> motif qui incite à changer, c'est toujours quelque *inquiétude*, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelque *inquiétude*. C'est là, dis-je, le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelque action, ce que je nommerai pour abréger, *déterminer la volonté* (…)[665]. »

Là où la satisfaction correspond à un état de quiétude ne conduisant pas l'esprit à entreprendre une nouvelle action ou à sortir de son repos, l'inquiétude causée par le désir le met dans une sorte d'instabilité le conduisant à l'action. De ce point de vue, parmi les plaisirs et les douleurs, la satisfaction et l'inquiétude ont un statut particulier. Ce qui détermine la volonté à l'action est donc toujours « quelque inquiétude actuelle, et pour l'ordinaire, celle qui est la plus pressante[666] ».

De ce point de vue, Condillac trouve dans la théorie lockéenne les moyens de penser le principe purement sensible du développement de l'esprit. Toutes les opérations de l'esprit n'étant rien d'autre que les différentes manières par lesquelles l'esprit donne son attention de telle sorte qu'elles ne sont jamais que de la sensation transformée différemment, seuls le plaisir et la douleur peuvent expliquer ce qui, dans la sensation, motive cette action de l'esprit. C'est en tant qu'elles nous affectent, qu'elles nous plaisent ou nous déplaisent, littéralement qu'elles nous intéressent, que les sensations la sollicitent. Les termes dans lesquels la conception condillacienne du principe du développement de l'esprit prend sa source chez Locke est ainsi manifeste à la lecture du résumé qu'il en propose dans l'*Extrait raisonné* :

> « Si l'homme n'avait aucun intérêt à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres, et ne laisseraient point de traces. Après plusieurs années, il serait comme le premier instant, sans avoir acquis aucune connaissance, et sans avoir d'autres facultés que le sentiment. Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester enseveli dans cette léthargie. Comme elles sont nécessairement agréables ou désagréables, il est intéressé à chercher les unes et à se dérober aux autres ; et plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasionne d'action dans l'âme.
>
> Alors la privation d'un objet que nous jugeons nécessaire à notre bonheur, nous donne ce mal-aise, cette inquiétude que nous nommons *besoin*, et d'où naissent les désirs. Ces besoins se répètent suivant les circonstances, souvent même il s'en forme de nouveaux, et c'est-là ce qui développe nos connaissances et nos facultés[667]. »

[665] Locke, *Essay,* L. II, chap. 21, §29, *op. cit.*, p. 410.
[666] *Ibid.*, §31, p. 412.
[667] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 324.

D'un côté, il trouve chez Locke l'idée fondamentale selon laquelle le plaisir et la douleur sont ce qui est susceptible de faire sortir l'esprit de la léthargie dans laquelle il serait s'il n'était pas affecté par les qualités sensibles qu'il perçoit[668]. De même, trouve-t-il dans l'état de malaise ou d'inquiétude ce qui nous détermine à agir. D'un autre côté, ce texte rend bien compte de la distance qui les sépare : non seulement Condillac n'y envisage pas les rapports entre plaisir et douleur, désir et inquiétude de la même manière que Locke, mais il y trouve également, contrairement à ce dernier, le principe du développement même des connaissances et facultés.

En effet, si Locke a découvert dans l'inquiétude le principe de nos déterminations, la manière dont il le conçoit pose une série de problèmes selon Condillac. C'est ce qu'il énonce dans le texte de l'*Extrait raisonné du Traité des sensations* que nous avons déjà cité :

> « Locke est le premier qui ait remarqué que l'inquiétude causée par la privation d'un objet, est le principe de nos déterminations. Mais il fait naître l'inquiétude du désir ; et c'est précisément le contraire : il met d'ailleurs entre le désir et la volonté plus de différence qu'il n'y en a en effet ; enfin il ne considère l'influence de l'inquiétude, que dans un homme qui a l'usage de tous ses sens, et l'exercice de toutes ses facultés[669]. »

Les trois critiques qu'il formule ici sont solidaires les unes des autres : s'il a mal conçu le rapport qu'entretient le désir non seulement avec l'inquiétude, mais également avec la volonté, c'est précisément qu'il a présupposé l'usage normal des sens[670] et l'exercice des facultés. Une fois encore, Condillac reconnaît à Locke la finesse avec laquelle il observe les différentes opérations qui constituent l'activité de l'esprit, mais il lui reproche de ne pas avoir vu qu'il fallait montrer comment ces dernières se sont mises en place à partir de la sensation. Dès le chapitre 7 du livre II que nous avons cité, il semble en effet que Locke

---

[668] De même, lorsqu'il imagine les conséquences qu'aurait sur un homme l'absence de besoin, Condillac reprend le texte du chapitre 7 du livre II de l'*Essay* dont il produit une reformulation : « Néanmoins que serait-ce qu'un homme de cette espèce ? Un animal enseveli dans une profonde léthargie. Il est, mais il reste comme il est ; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même ; son âme se partage indifféremment entre toutes les perceptions, auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, et jamais il n'en conserve aucune. » (Condillac, *Traité des sensations,* IV, chap. 1, §1, OPC I, p. 299a.)

[669] *Op. cit.*

[670] Locke joue bien entendu un rôle majeur dans l'élaboration de cette thèse puisqu'il admet, avec Molyneux, que des jugements devenus habituels et donc inaperçus puissent venir modifier la perception. Néanmoins, outre qu'il ne constitue pas une thèse générale sur la nécessité d'une éducation des sens — elle ne concerne ainsi que les idées de la vue —, elle fait fond sur une théorie ne rendant pas compte de l'acquisition des facultés de l'esprit, là où, chez Condillac, ces deux idées deviennent solidaires à partir du *Traité* et participent toutes les deux de la thèse de la sensation transformée.

considère séparément d'un côté les facultés à mouvoir le corps et à choisir les idées auxquelles l'esprit s'applique et, d'un autre côté, les idées simples de plaisir et de douleur, les unes et les autres nous ayant été données par Dieu afin que nous puissions pourvoir à notre conservation. Dans cette perspective, le plaisir et la douleur apparaissent avant tout comme des occasions d'exercer les puissances dont nous disposons par ailleurs :

> « Il a donc plu à notre sage Créateur d'attacher à plusieurs objets, et aux idées que nous recevons par leur moyen, aussi bien qu'à la plupart de nos pensées, certain plaisir qui les accompagne ; et cela en différents degrés, selon les différents objets dont nous sommes frappés*, afin que nous ne laissions pas ces facultés dont il nous a enrichis, dans une entière inaction, et sans en faire aucun usage*[671]. »

Cet énoncé s'autorise bien entendu de l'expérience. Si nous pouvons supposer que Dieu nous a fourni de telles puissances et de telles occasions, c'est que nous pouvons observer les unes et les autres. Ainsi s'attache-t-il à montrer comment les idées de puissance et de puissance active s'acquièrent à partir de la perception et de la réflexion sur les changements qui adviennent dans nos idées[672], de telle sorte que « la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de nos esprits, qui détermine et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite[673] » est une chose que « nous trouvons en nous-mêmes[674] ». De même, le rôle majeur joué par l'inquiétude dans la détermination de cette puissance de choix est-elle démontrée « et par l'expérience, et par l'examen de la chose même[675] ». Condillac reconnaît en un sens que tout ce que l'auteur de l'*Essay* avance est attesté par l'expérience. Le problème réside dans le fait que Locke en reste à une expérience qui n'est en quelque sorte pas primitive mais dérivée. Il étudie ce qui se donne dans l'expérience qui est la nôtre une fois que nous sommes hommes faits, mais il n'analyse ni la constitution de cette expérience elle-même, ni l'acquisition de ces opérations à partir de la seule sensation. Il s'interroge sur la manière dont nous nous faisons des idées de la puissance active que nous avons, mais pas sur la manière dont nous acquérons cette puissance elle-même. Manquant l'historicité de l'expérience comme des facultés, il n'a pas pu saisir les véritables rapports qu'entretiennent le plaisir et la douleur, l'inquiétude, le désir et la volonté ni, en conséquence, toute l'étendue du principe qu'il a pourtant découvert. Il n'a pas vu que

[671] Locke, *Essay*, L. II, chap. 7, §3, *op. cit.*, p. 248-249. Nous soulignons.
[672] *Ibid.*, chap. 21, §1-4, p. 391-394.
[673] *Ibid.*, §5, p. 394-395.
[674] *Ibid.*
[675] *Ibid.*, §33, p. 414.

ce dont l'inquiétude est le principe, c'est de toutes nos habitudes et, ce faisant, de nos facultés comme de l'usage de nos sens.

Comme en atteste la première critique adressée par l'abbé à Locke, les conséquences de cette erreur apparaissent en particulier dans la conception que ce dernier se fait des rapports entre désir et inquiétude. Condillac explicite cette objection et la manière dont la théorie du *Traité* permet de la rectifier dans le « Précis de la première partie » de l'*Extrait raisonné*. L'auteur de l'*Essay* a certes le mérite d'avoir cherché à produire une véritable caractérisation du désir, « mais en voulant définir le désir, il l'a confondu avec la cause qui le produit. *L'inquiétude,* dit-il, *qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme désir*. On sera bientôt convaincu que le désir est autre chose que cette inquiétude[676]. »

Cette erreur tient tout d'abord, selon Condillac, à la manière dont Locke a conçu le plaisir et la douleur : « Il n'y a de sensations indifférentes que par comparaison : chacune est en elle-même agréable ou désagréable : sentir et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout-à-fait contradictoires[677]. » Rappelons en effet que l'auteur de l'*Essay* les définissait comme des idées simples jointes, la plupart du temps, aux idées qui nous viennent par la sensation ou la réflexion. Outre bien sûr qu'il n'envisage pas la manière dont la réflexion dépend elle-même de la sensation, ce dernier les conçoit ainsi comme des idées distinctes des sensations auxquelles elles ne sont pas nécessairement liées, de telle sorte que certaines sensations peuvent être indifférentes :

> « Comme parmi les sensations du corps il y en a qui sont purement indifférentes, et d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur, de même les pensées de l'esprit sont ou indifférentes, ou suivies de *plaisir* ou de *douleur*, de satisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeler[678]. »

Il s'agit là encore d'une conséquence du fait que Locke n'envisage pas l'historicité de l'expérience elle-même. Condillac ne nie pas que notre expérience semble donner à voir des sensations indifférentes, là où d'autres s'accompagnent d'un plaisir ou d'une douleur notable. Il est néanmoins soucieux de ne pas projeter sur l'origine ce que l'on peut observer dans une expérience déjà élaborée. L'expérience de sensations indifférentes est en effet le produit d'une comparaison et d'un jugement entre des sensations qui sont toujours plaisantes et déplaisantes mais à différents degrés :

---

[676] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Précis de la première partie, OPC I, p. 327a-b.
[677] *Ibid.*, p. 327b.
[678] Locke, *Essay*, L. II, chap. 20, §1, *op. cit.*, p. 384.

> « À la première sensation, quelque faible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Mais lorsqu'elle aura ressenti successivement les plus vives douleurs et les plus grands plaisirs, elle jugera indifférentes, ou cessera de regarder comme agréables ou désagréables, les sensations les plus faibles, qu'elle aura comparées avec les plus fortes[679]. »

Contrairement à la perspective de Locke, la fiction de la statue doit nous rendre attentif au fait qu'une seule sensation isolée nous procurerait nécessairement une jouissance ou une souffrance. Si nous nous mettons à la place de la statue et que nous nous imaginons n'avoir jamais eu qu'une seule sensation qui nous est habituellement indifférente, il apparaît que celle-ci ne fera pas que nous faire percevoir un contenu, mais qu'elle nous affectera également d'un certain plaisir ou d'une certaine peine. Dans cette perspective, Condillac insiste sur le fait que, dès que la statue reçoit sa première impression de l'odorat, « elle commence à jouir ou à souffrir[680] ». De même, l'ouverture successive des sens de la statue lui permet de rendre compte de la manière dont cette perception du plaisir et de la douleur se trouve modifiée par la survenue de nouvelles sensations plus plaisantes ou plus douloureuses. Ainsi en va-t-il du goût qui nuit aux sens de l'odorat et de l'ouïe : « Comme nous venons de voir que les saveurs doivent l'intéresser plus que toute autre sensation, elle s'en occupera d'autant plus, que sa faim est plus grande. Le goût pourra donc nuire aux autres sens, jusqu'à la rendre insensible aux odeurs et à l'harmonie[681]. »

Cette prise de distance par rapport à la théorie lockéenne est importante en ce qu'elle conduit à une nouvelle conception de la sensation qui est essentielle à l'entreprise du *Traité*. Ce qui apparaissait comme deux types d'idées simples distinctes chez Locke, les idées de qualités d'un côté et les sentiments qui leur sont joints de l'autre, doit être envisagé selon Condillac comme une seule et même sensation qu'on peut envisager de deux points de vue qui ne sont en quelque sorte que les deux faces d'une même pièce. Le plaisir et la douleur ne sont au fond rien d'autre que la manière dont une qualité perçue nous affecte. Autrement dit, loin d'être des sentiments joints à la plupart de nos idées, ils doivent être considérés comme constituant une dimension essentielle de toute sensation. Or, cette conception de la sensation est fondamentale en ce que le développement de la thèse de la sensation transformée repose sur elle. En effet, si toutes les opérations de l'entendement comme de la volonté « ne sont que la sensation même qui se transforme différemment[682] », il faut alors

[679] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 2, §24, OPC I, p. 228a.
[680] *Ibid.*, §2, p. 224b.
[681] *Ibid.*, chap. 10, §4, OPC I, p. 243a.
[682] *Ibid.*, Dessein de cet ouvrage, p. 222b.

penser comment cette unique origine peut fournir conjointement le contenu sur lequel s'appliquent ces opérations et ce qui y suscite les différentes actions de l'esprit. Une telle conception de la sensation permet à Condillac de pousser encore plus loin qu'il ne l'avait déjà fait dans l'*Essai* la thèse, mise en évidence par A. Charrak, d'une solidarité entre le matériau de la sensation et les opérations qui s'y appliquent. En effet, il apparaît ici que parler du matériau et de ce qui suscite l'activité de l'esprit, c'est en réalité envisager un seul et même phénomène de deux points de vue. Contrairement à ce que croyait Locke, il n'y a pas d'un côté une qualité perçue, et de l'autre un sentiment, mais seulement une qualité perçue qui nous affecte. En suivant les différents effets qu'une succession de sensations plaisantes et déplaisantes peut avoir sur l'esprit, on se rend capable de penser l'émergence des différentes facultés et idées[683]. Ainsi, loin de n'être que des occasions d'exercer des facultés préexistantes, le plaisir et la douleur apparaissent comme ce qui, dans la sensation, conduit à sa propre transformation.

Non seulement Locke n'a donc pas bien conçu le statut du plaisir et de la douleur, mais il n'a également pas bien pensé leur rapport au désir. L'auteur de l'*Essay* semble en effet considérer que le désir et l'inquiétude caractéristique qu'il cause sont immédiatement suscités par ces sentiments. Cela est particulièrement frappant lorsqu'il envisage les rapports entre désir et douleur :

> « Toute douleur du corps, quelle qu'elle soit, et tout mécontentement de l'esprit, est une *inquiétude*, à laquelle est toujours joint un désir proportionné à la douleur ou à *l'inquiétude* qu'on ressent, et dont il peut à peine être distingué. Car le *désir* n'étant que l'*inquiétude* que cause le manque d'un bien absent par rapport à quelque douleur qu'on ressent actuellement, le soulagement de cette *inquiétude* est ce bien absent, et jusqu'à ce qu'on obtienne ce soulagement ou cette *quiétude* [*ease*], *on peut donner à cette* inquiétude *le nom de* désir*, parce que personne ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en être délivré, avec un désir proportionné à l'impression de cette douleur, et qui en est inséparable*[684]. »

Il apparaît ici que toute douleur donne nécessairement lieu au désir d'un bien susceptible d'y mettre fin et qui lui est donc proportionnel, au point, dit-il, que l'inquiétude en laquelle consiste le désir « peut à peine être distingué » de la douleur qui l'occasionne. Si l'inquiétude causée par le désir a ceci de spécifique qu'elle est, comme nous l'avons vu, une

[683] De ce point de vue, comme l'a montré L. Simonetta, cette thèse relative au caractère principiel du plaisir et de la douleur, qui donne toute sa place au sentiment, joue un rôle central dans l'explication de la connaissance de soi et « doit permettre d'éviter le recours à l'hypothèse coûteuse d'un sens interne » (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle,* I, chap. 2, B, 1, p. 116).
[684] Locke, *Essay,* L. II, chap. 21, §31, *op. cit.*, p. 412-413. Nous soulignons.

douleur liée à l'absence et qui est en quelque sorte polarisée par sa propre suppression, il n'est en un sens pas réellement distinct de la douleur qui la cause. En effet, « personne ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en être délivré, avec un désir proportionné à l'impression de cette douleur, et qui en est inséparable[685] ». Autrement dit, l'inquiétude ou le trouble en lequel consiste la douleur impliquant nécessairement l'envie qu'elle cesse, il est nécessairement lié au désir d'un bien susceptible d'y mettre fin, et donc à l'inquiétude qui l'accompagne. Si la douleur est ce qui met plus particulièrement l'esprit en mouvement, on peut cependant envisager un processus similaire s'agissant du plaisir. Si la satisfaction est « le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action[686] », elle ne nous pousse à poursuivre notre action qu'en tant qu'elle engendre elle-même un désir et donc une inquiétude qui n'est plus liée au manque mais à la possibilité du manque : « Au milieu même de la *joie,* ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir, et la crainte d'en être privé[687]. » Il en va ici du plaisir comme de la douleur : elle induit immédiatement le désir de sa propre continuation comme la douleur induisait celui de sa propre abolition.

Or, selon Condillac, il est inconcevable que le plaisir et la douleur puissent susciter immédiatement et par eux-mêmes le désir, de telle sorte qu'ils doivent en être plus clairement distingués que ne le faisait Locke. Si la statue jouit ou souffre à la première sensation qui s'offre à elle, elle ne peut pas encore former de désirs. En effet, la seule perception d'un plaisir ou d'une douleur ne suffit pas à produire un désir. Il faut en outre qu'elle puisse la comparer à un autre état dans lequel elle puisse se projeter, ce que la statue ne peut pas encore faire :

> « Mais notre statue n'a encore aucune idée des différents changements qu'elle pourra essuyer. Elle est donc bien, sans souhaiter d'être mieux ; ou mal, sans souhaiter d'être bien. La souffrance ne peut pas plus lui faire désirer un bien qu'elle ne connaît pas, que la jouissance lui faire craindre un mal qu'elle ne connaît pas davantage. Par conséquent, quelque désagréable que soit la première sensation, le fût-elle au point de blesser l'organe et d'être une douleur violente, elle ne saurait donner lieu au désir[688]. »

Ainsi la douleur n'induit-elle pas sa propre abolition, de même que le plaisir ne conduit pas par lui-même à sa propre continuation. Le désir de la poursuite du plaisir, comme

---

[685] *Op. cit.*
[686] Locke, *Essay*, L. II, chap. 21, §29, *op. cit.*, p. 410.
[687] *Ibid.*, §39, *op. cit.*, p. 421.
[688] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 2, §3, OPC I, p. 225a.

celui de la suppression de la douleur impliquent au contraire d'avoir acquis la perception de la durée, et donc une mémoire et une capacité de comparaison dont la statue n'est pas capable tant qu'elle n'a éprouvé aucun changement. L'erreur de Locke tient une fois encore au fait qu'il ne les a envisagés que dans l'expérience actuelle, sans en envisager l'historicité. Il n'est pas totalement faux de dire que le désir est inséparable de la douleur comme il le suggérait dans l'*Essay*, ni que l'un et l'autre peuvent à peine être distingués. Cela constitue même une juste observation de notre expérience du désir. Il ne s'est néanmoins pas rendu attentif au fait qu'il s'agit là d'une habitude acquise dont il faut retracer la genèse pour penser les rapports entre le plaisir, la douleur et le désir :

> « Si la souffrance est en nous toujours accompagnée du désir de ne pas souffrir, il ne peut pas en être de même de cette statue. La douleur est avant le désir d'un état différent, et elle n'occasionne en nous ce désir, que parce que cet état nous est déjà connu. L'habitude que nous avons contractée de la regarder comme une chose sans laquelle nous avons été, et sans laquelle nous pouvons être encore, fait que nous ne pouvons plus souffrir, qu'aussitôt nous ne désirions de ne pas souffrir, et ce désir est inséparable d'un état douloureux.
>
> Mais la statue qui au premier instant ne se sent que par la douleur même qu'elle éprouve, ignore si elle peut cesser de l'être pour devenir autre chose, ou pour n'être point du tout. Elle n'a encore aucune idée de changement, de succession, ni de durée. Elle existe donc sans pouvoir former des désirs[689]. »

Si le désir suit donc immédiatement de la douleur lorsque nous avons acquis l'habitude de comparer notre état présent avec des plaisirs et des peines antérieures, et donc de juger que la souffrance actuellement vécue peut cesser, il n'en va pas de même de la statue. Une seule sensation, quoiqu'extrêmement douloureuse ne peut lui donner l'idée d'un autre état, et donc de la possibilité du changement. Elle ne peut autrement dit pas manquer ni donc désirer ce dont elle ne peut pas même soupçonner l'existence. De ce point de vue, si le plaisir et la douleur motiveront par la suite le développement des opérations de la statue en tant qu'ils donnent lieu à des désirs, il faut penser, en amont, la manière dont ils rendent possible les opérations de la mémoire, de la comparaison et du jugement par lesquelles des désirs peuvent se former en elle. Comme il l'indique lorsqu'il analyse contre Locke les rapports entre inquiétude et désirs dans l'*Extrait raisonné*, « c'est le plaisir ou la douleur qui occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'où se forment la mémoire et le jugement[690] ».

[689] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 2, §3, OPC I, p. 225a.
[690] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 327b.

Pour envisager les modalités et l'importance de cette thèse, il faut noter la manière dont Condillac conserve et amende la théorie de l'*Essai*. Le changement le plus visible tient au fait que, dans le *Traité* de même que dans la suite de son œuvre, Condillac ne conserve pas le vocabulaire qu'il utilisait dans son premier ouvrage pour parler de la mémoire. Il abandonne en effet le terme de réminiscence au profit des seuls concepts de mémoire et d'imagination. Lorsqu'il parle du développement de la mémoire dans l'ouvrage de 1754, il lui attribue tout d'abord les fonctions qui étaient celles de la réminiscence dans l'*Essai* : elle renvoie à la manière dont l'esprit retient et lie les sensations qui ont sollicité son attention. Il lui assigne également les prérogatives de l'imagination puisque la mémoire consiste également à se retracer les idées qu'elle a ainsi conservées et liées, l'imagination étant dès lors considérée, dans le *Traité*, comme une espèce de mémoire qui ne s'en distingue que par la vivacité de l'idée qu'elle retrace qui est telle qu'elle paraît présente[691]. Quant à la notion de mémoire comme modalité de l'imagination par laquelle on se retrace des signes en lieu et place des idées auxquelles ils sont liés, elle est absente du *Traité* puisque la genèse qu'il y effectue porte sur le développement des facultés qui précèdent l'acquisition du langage. Notons qu'il en conservera cependant la fonction dans la suite de l'œuvre[692].

Cette évolution ne nous semble pas la plus fondamentale en ce qu'elle ne modifie pas le fond de la théorie de l'*Essai* qui consiste à considérer qu'on ne peut retenir et se faire des idées que des sensations que l'on a spécifiquement remarquées, c'est-à-dire auxquelles on a porté notre attention. Ainsi l'acquisition de la mémoire par la statue apparaît-elle, dans le *Traité* également, comme une conséquence de cette dernière : « Mais l'odeur qu'elle sent, ne lui échappe pas entièrement, aussitôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore ; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire[693]. » Cette rétention, ainsi que la capacité à se retracer une idée passée, reposent également, comme dans l'*Essai*, sur la liaison des idées. La mémoire de la statue est ainsi conçue comme « une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne[694] » déterminée concomitamment par l'attention et la succession des idées :

> « Si les odeurs attirent chacune également son attention, elles se conserveront dans sa mémoire, suivant l'ordre où elles se seront succédées, et elles s'y lieront par ce moyen.

[691] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 2, §29, OPC I, p. 229b.
[692] Condillac, *Art de penser,* I, chap. 6, p. 731a *sq*.
[693] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 2, §6, OPC I, p. 225b.
[694] *Ibid.*, §20, p. 227a.

> Si la succession en renferme un grand nombre, l'impression des dernières, comme la plus nouvelle, sera la plus forte ; celle des premières s'affaiblira par des degrés insensibles, s'éteindra tout-à-fait, et elles seront comme non avenues.
>
> Mais s'il y en a qui n'ont eu que peu de part à l'attention, elles ne laisseront aucune impression après elle, et elles seront aussitôt oubliées qu'aperçues.
>
> Enfin celles qui l'auront frappée davantage, se retraceront avec plus de vivacité et l'occuperont si fort, qu'elles seront capables de lui faire oublier les autres[695]. »

Néanmoins, là où il s'en tenait dans *l'Essai*, à faire dépendre ces opérations des besoins, il cherche à présent à montrer comment ces derniers naissent du plaisir et de la douleur. La continuité et l'écart qui existent entre l'*Essai* et le *Traité des sensations* s'agissant du rôle conféré à l'affectivité nous semblent à cet égard plus fondamentaux. D'un côté, la thèse d'un motif affectif déterminant la manière dont l'esprit donne son attention était déjà présente dans l'*Essai*. Rappelons en effet que si la liaison préréflexive des idées trouvait sa cause dans l'attention donnée simultanément à plusieurs sensations, l'attention n'était elle-même attirée par certaines choses « que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins[696] ». Au sein de la chaîne des connaissances, les besoins constituaient les idées fondamentales à partir desquelles nous sommes susceptibles de réveiller nos perceptions, de telle sorte que la maîtrise de l'attention et la conquête de la réflexion reposaient sur l'acquisition d'une capacité à s'abstraire des besoins présents grâce au langage. Nous avions vu que Condillac reprenait et amendait à cet égard la théorie lockéenne de l'inquiétude et de la liberté. D'un autre côté, l'abbé ne produisait ce faisant d'analyse précise ni de ce que sont les besoins, ni de la manière dont ils viennent déterminer ainsi l'attention. Il est autrement dit tombé, en reprenant sa théorie à son compte, dans le même écueil que Locke.

Au contraire, dans le *Traité des sensations*, l'abbé s'attache à accomplir la genèse dont ni Locke ni lui-même dans l'*Essai* n'avaient saisi l'importance : celle des besoins eux-mêmes. Elle seule peut mettre au jour la manière dont la seule sensation considérée en quelque sorte dans sa pureté, isolée de toutes les habitudes que nous avons contractées à partir d'elle et qui l'ont modifiée, peut précisément nous faire développer ces habitudes. La genèse suppose ainsi de montrer comment le plaisir et la douleur, dont on a vu qu'ils constituaient une dimension essentielle de toute sensation, suscitent les premières opérations qui permettent le développement des besoins et, par eux, celui des autres facultés de l'esprit. Ce changement du point focal de la théorie tient ainsi au déplacement des problématiques

[695] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 2, §19, OPC I, p. 227a.
[696] Condillac, *Essai*, I, s. 2, chap. 3, §28, OPC I, p. 17a-b.

requis par la prise de conscience des erreurs qui grèvent l'ouvrage de 1746. Dans ce dernier, il s'agissait de rendre compte de la manière dont la liaison des idées suffisait à expliquer le développement non seulement des connaissances, mais également des opérations de l'esprit et, en particulier, la manière dont le langage permettait de passer de l'action instinctive animale à la réflexivité spécifiquement humaine. Si l'échec de l'*Essai* tient au fait que l'abbé n'a pas réussi à y dépouiller l'homme de toutes ses habitudes, puisqu'il est parti d'une sensation ayant déjà fait l'objet d'une éducation, alors le *Traité* doit remonter en amont de la genèse de 1746 et l'enjeu n'est donc plus le même. Expliquer l'éducation des sens implique d'atteindre ce qui, dans la sensation elle-même, conduit l'esprit à effectuer un certain nombre de jugements modifiant la perception sensible elle-même pour la constituer en expérience. La question centrale devient ainsi celle du moteur affectif de l'attention et la critique de la théorie de l'inquiétude de Locke est aussi bien une critique de l'*Essai*.

Premièrement, l'attention portée à une sensation est donc proportionnelle au degré de plaisir ou de peine que celle-ci procure à la statue. C'est ce que rend particulièrement manifeste l'examen du sens de la vue en tant qu'il implique d'emblée la perception simultanée de plusieurs sensations. En effet, « si dès le premier instant elle aperçoit également plusieurs couleurs, il me semble qu'elle n'en peut remarquer aucune en particulier : son attention trop partagée les embrasse confusément[697] ». Elle serait à cet égard comme nous le sommes actuellement lorsque nous voyons une campagne ou un tableau un peu composé, c'est-à-dire qu'elle verrait une pluralité de choses sans en regarder aucune, de telle sorte que, si on lui fermait aussitôt les yeux, elle ne conserverait l'idée d'aucune de ces couleurs, de même que nous serions incapables de décrire les éléments qui composent une campagne et un tableau dans lesquels nous n'avons rien discerné. Or, ce qui doit la conduire à porter son attention sur l'une de ces couleurs pour la considérer à l'exclusion des autres ne peut être que le plaisir particulier qu'elle lui procure et qui attire littéralement son regard :

> « Parmi les couleurs qui se répandent au premier instant dans son œil, et qui en occupent le fond, il peut y en avoir une qu'elle distingue d'une manière particulière, qu'elle voit comme à part : ce sera celle à laquelle le plaisir déterminera son attention avec un certain degré de vivacité. Si elle ne la remarquait pas plus que les autres, elle ne la démêlerait point encore. C'est ainsi que nous ne discernerions rien dans une campagne où nous voudrions tout voir à-la-fois et également[698]. »

[697] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 11, §3, OPC I, p. 245b.
[698] *Ibid.*, §4, p. 245b.

Si le rouge est ainsi la première couleur qui la frappe davantage, elle doit porter son attention sur elle, en retenir donc l'idée dans sa mémoire et la lier à toutes les couleurs sur lesquelles elle portera successivement son regard au gré des plaisirs qui la solliciteront. Inversement, « quoique d'autres couleurs se répandent distinctement sur sa rétine, et que par conséquent elle les voie ; elles sont aussi confuses à son égard que si elles se confondaient réellement[699] » et ces dernières « sont, à son égard, comme si elle ne les avait point vues : elle n'en peut tenir aucun compte[700] ». Deuxièmement et en conséquence, le plaisir et la douleur sont ce qui active la mémoire dans sa dimension non pas seulement de rétention mais également de réactualisation. En effet, de même que, dans le présent, l'attention est attirée à proportion de la vivacité du sentiment que lui procure une sensation, elle ne se partage de même avec une sensation passée qu'à mesure que celle-ci est plus plaisante ou déplaisante et, une fois le besoin développé, elle rappellera préférablement la sensation la plus plaisante possible[701] :

> « À la seconde sensation la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire : elle ne peut rappeler que la première. Elle agira seulement avec plus de force, suivant qu'elle y sera déterminée par la vivacité du plaisir et de la peine.
>
> Mais lorsqu'il y a eu une suite de modifications, la statue conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur : elle passera rapidement sur les autres, où ne s'y arrêtera que malgré elle[702]. »

Troisièmement, de la mémoire naissent la comparaison et le jugement puisqu'à la première sensation que la statue a conservée, elle peut retracer cette dernière et partager ainsi sa capacité de sentir, c'est-à-dire son attention, entre cette sensation passée et la sensation actuelle. En effet, « comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées[703] » et « dès qu'il y a comparaison, il y a jugement[704] », la statue ne pouvant porter son attention sur deux sensations simultanément sans percevoir leur rapport. Elle ne peut partager son attention entre l'odeur de rose qu'elle a auparavant perçue et celle de l'œillet qu'elle respire actuellement, entre le rouge qu'elle a regardé et le jaune qu'elle

---

[699] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 11, §4, OPC I, p. 246a.
[700] *Ibid.*, p. 246b.
[701] Notons outre cela qu'à ce stade de la fiction, la statue ne peut distinguer une sensation présente d'une sensation passée que par leur degré d'intensité qui, comme l'a montré L. Simonetta, est liée à la dimension affective de la sensation. Cette intrication entre la mémoire et le sentiment est liée au fait que le problème de Condillac « est de rendre possible le rapport à ce qui n'est plus alors que l'esprit est fondamentalement présence à soi, présence que désigne le sentiment » (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*, I, chap. 2, B, 1, n. 2, p. 116).
[702] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 2, §21, OPC I, p. 227b.
[703] *Ibid.*, §14, p. 226b.
[704] *Ibid.*, §15, p. 226b.

regarde à présent, sans percevoir en même temps qu'il s'agit de sensations différentes. Nous pouvons noter à cet égard que l'abbé ne semble plus définir le jugement comme l'affirmation d'un rapport impliquant nécessairement l'usage des signes, mais comme la simple perception d'un rapport. Ici encore le déplacement ne nous semble qu'apparent. D'une part, il conservera dans la *Grammaire* les deux types de jugements, les uns étant de perception et les autres d'affirmation[705]. D'autre part, dans l'*Essai*, quoiqu'il ne les nommait pas *jugements*, Condillac attribuait déjà aux animaux comme aux hommes la capacité à percevoir des rapports entre sensations et donc à les lier, quoique de manière irréfléchie. Il apparaît ainsi dans la *Grammaire*, comme dans son premier ouvrage, que si les bêtes peuvent percevoir des rapports et en ce sens effectuer des jugements, elles ne saisissent pas les différents éléments qui composent ce rapport comme des idées distinctes dont elles peuvent disposer. Seul l'usage des signes permet d'affirmer véritablement une idée distincte d'une autre et, par ce moyen, d'établir consciemment et distinctement un rapport entre elles[706]. Elles ne sont à cet égard capables, contrairement aux hommes, d'aucun jugement au sens d'une affirmation.

C'est précisément cette comparaison et ce jugement rendus possibles par la mémoire qui permettent à la statue de développer l'idée de manque inhérente au désir tel qu'il est défini par Locke, et que Condillac appelle le besoin :

> « Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connaissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire[707]. »

Il faut distinguer ici aussi deux composantes du besoin : l'une cognitive, l'autre affective. D'un côté en effet, l'idée de manque suppose que la statue se retrace un bien passé, c'est-à-dire un état plaisant ou simplement plus plaisant que celui qu'elle subit actuellement, de telle sorte qu'elle les compare. D'un autre côté, la manière dont la statue « juge que la jouissance [de ce bien] lui est nécessaire », est inséparable de l'inquiétude qui résulte de cette comparaison : « Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette

[705] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 4, §1-2, OPC I, p. 437a-438a.
[706] « Dans chaque mot vous avez considéré chaque idée séparément ; et dans deux mots que vous avez rapprochés, vous avez observé le rapport que deux idées ont l'une à l'autre. C'est donc à l'usage des mots que vous devez le pouvoir de considérer vos idées chacune en elle-même, et de les comparer les unes avec les autres pour en découvrir les rapports. » (*Ibid.*, p. 437b.)
[707] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 2, §25, OPC I, p. 228a.

inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation : nous sentons le besoin de quelque chose de mieux[708]. » Pour Condillac, l'inquiétude n'est en réalité rien d'autre que la perception douloureuse du rapport, de la différence entre la peine présente et le plaisir passé. Plus cette différence est grande, plus la souffrance ressentie est grande. On peut noter à cet égard que le plaisir et la douleur, s'ils sont tous deux au principe du développement de l'esprit, jouent des rôles différents dans la genèse du désir en ce qu'ils sollicitent différemment l'attention. Le plaisir est ce qui attire plus particulièrement l'attention et pousse la statue à tourner son regard vers une sensation agréable à l'exclusion des autres. À l'inverse, la douleur va pousser l'esprit hors de la sensation présente pour lui faire retracer un plaisir passé. Elle joue à cet égard un rôle particulièrement important dans la formation des besoins puisque c'est elle qui conduit à la comparaison qui engendre la perception et le sentiment du manque.

Enfin, c'est cette inquiétude qui met l'esprit en action, c'est-à-dire qui le détermine à se retracer un objet susceptible de lui restituer le plaisir perdu et à agir pour l'obtenir, ce qui, à ce stade de la fiction, ne peut encore consister pour la statue qu'à l'imaginer. Le besoin détermine en effet différemment et plus ou moins vivement les opérations de l'âme en fonction de la vivacité de la douleur qui l'a d'abord occasionné. L'inquiétude cause en ce sens le désir qui n'est « que l'action même de ces facultés, lorsqu'elles se dirigent sur la chose dont nous sentons le besoin[709] ». L'intensité du désir, c'est-à-dire la vivacité avec laquelle l'esprit agit, est ainsi strictement déterminée par ce sentiment qui le tourmente :

> « Tout désir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux, que ce qu'elle est dans le moment ; et qu'elle juge de la différence de deux états qui se succèdent. S'ils diffèrent peu, elle souffre moins, par la privation de la manière d'être qu'elle désire ; et j'appelle *mal-aise*, ou *léger mécontentement*, le sentiment qu'elle éprouve : alors l'action de ses facultés, ses désirs sont plus faibles. Elle souffre au contraire davantage, si la différence est considérable ; et j'appelle *inquiétude*, ou même *tourment*, l'impression qu'elle ressent : alors l'action de ses facultés, ses désirs sont plus vifs. La mesure du désir est donc la différence aperçue entre ces deux états (…)[710]. »

Si on comprend ainsi en quel sens l'inquiétude et le désir ne peuvent être identifiés, la première causant la seconde, on pourrait néanmoins objecter que la différence avec la théorie lockéenne sur ce point sembler tenir à un simple décalage du vocabulaire utilisé. En effet, ce que Locke définit comme le désir correspond à la définition condillacienne du

[708] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* Précis de la première partie, OPC I, p. 327b.
[709] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 3, §1, OPC I, p. 232b.
[710] *Ibid.*, §2, p. 232b.

besoin, là où ce que ce dernier appelle désir semble recouper ce que l'auteur de l'*Essay* nomme volonté. Dans l'un et l'autre cas, ce qui détermine l'action des facultés est l'inquiétude liée au manque. Ce décalage est cependant très significatif, et c'est ce que marque la deuxième critique que Condillac adressait à Locke et qu'il présentait comme solidaire de la première : « Mais il fait naître l'inquiétude du désir ; et c'est précisément le contraire : il met d'ailleurs entre le désir et la volonté plus de différence qu'il n'y en a en effet (…)[711]. » En considérant d'un côté la puissance qu'a l'esprit de se mettre en action, de diriger ses facultés et celles du corps à une certaine action, et d'un autre côté ce qui détermine l'esprit à exercer cette puissance, à savoir l'inquiétude du désir, l'auteur de l'*Essay* suppose l'exercice de la volonté et s'interroge simplement sur ce qui la détermine. Au contraire, et contre Locke, Condillac s'attache à mettre en évidence les conditions d'émergence de cette puissance, ce qui implique de rendre compte de la profonde continuité qu'il y a entre les sentiments plaisants et déplaisants, l'inquiétude liée au manque et l'action initiée par l'esprit, ces derniers n'étant que des conséquences de la succession des plaisirs et des peines. Parler de *désir* et non de *volonté* au sujet de cette puissance permet non seulement de l'inscrire au sein d'une genèse dont elle n'est qu'un moment, mais également de montrer que la volonté elle-même n'est qu'une manière de désirer, puisqu'il la définit comme « un désir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désirée est notre pouvoir[712] ». La statue veut à cet égard quand l'expérience lui a appris que, par son action, elle a déjà satisfait certains de ses besoins et lui fait juger qu'elle peut en assouvir d'autres.

Avant d'envisager toutes les conséquences de cette thèse relative au caractère principiel du plaisir et de la douleur, il faut noter l'importance de la modalité discursive qui rend l'examen de cette sensation originelle possible : la fiction. Dans le *Traité*, l'usage de la fiction est requis à un double titre. Il l'est premièrement par la nécessité de penser le premier principe de nos opérations elles-mêmes, c'est-à-dire d'observer ce qui préside, dans nos premières pensées, à la constitution de toutes nos habitudes. Il fallait autrement dit accéder à une sensation originelle, là où celle-ci est irrémédiablement perdue : dans la mesure où l'acquisition des facultés et des idées consiste en une modification de la sensation elle-même alors, une fois éduqués, nous ne pouvons plus percevoir à la manière d'un être naissant, ni donc ce que nos premières sensations nous délivraient. Ainsi Condillac justifie-t-il le recours

[711] *Op. cit.*
[712] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 4, §9, OPC I, p. 233b.

à la fiction par la nécessité de remonter plus loin que ne l'avait fait Locke pour penser le premier principe du développement de l'esprit :

> « Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir ; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps.
>
> Pour cela il était nécessaire de remontrer plus haut que n'a fait ce philosophe. Mais dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premières pensées et nos premiers mouvements, il fallait deviner, et par conséquent, il fallait faire différentes suppositions[713]. »

La fiction apparaît deuxièmement comme un outil permettant de « démêler ce que nous devons à chaque sens[714] ». L'un des principaux enjeux du *Traité* étant de montrer que nous ne disposons pas naturellement de l'usage de nos sens, il était nécessaire « de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent, et comment il se prêtent mutuellement des secours mutuels[715] ».

Cet usage de la fiction n'est certes pas nouveau. Les accusations de plagiat formulées par Grimm à l'encontre de Condillac sont bien connues[716]. Les deux usages de la fiction que nous venons d'évoquer trouveraient de ce point de vue leur source chez Buffon et Diderot[717]. D'un côté en effet, dans *l'Histoire naturelle,* Buffon trouvait déjà dans la fiction le moyen de penser le développement de nos sens, le rôle qu'y joue en particulier le toucher, ainsi que les premières connaissances qui en découlent, dans un contexte où ces dernières ont été irrémédiablement oubliées[718]. Diderot, de l'autre côté, avait déjà eu l'idée, dans la *Lettre sur*

---

[713] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 325a. Nous soulignons.
[714] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* OPC I, p. 325a.
[715] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222a.
[716] Condillac en fait explicitement état. Il répond en effet directement à Grimm dans la *Réponse à un reproche* qui suit le *Traité des sensations* concernant l'accusation de plagiat de la *Lettre sur les sourds et muets* de Diderot (Condillac, *Réponse à un reproche,* OPC I, p. 318a *sq*.). Quant à celle de l'*Histoire naturelle* de Buffon, elle motive la rédaction du *Traité des animaux,* comme en atteste la préface de cet ouvrage (Condillac, *Traité des animaux,* Préface, OPC I, p. 339a-b). Voir à cet égard la quatrième note de G. Le Roy à son édition du *Traité des sensations* qui résume les accusations formulées par Grimm dans sa correspondance. Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, note (4) de l'éditeur, OPC I, p. 222.
[717] Sur les raisons pour lesquelles cette hypothèse ne semble pas la plus probable, voir l'article de L. Bongie : « A new Condillac Letter and the Genesis of the *Traité des Sensations* », in Journal of the History of Philosophy 16 (1), 1978, p. 83-94.
[718] « Mais comment se fait le développement de ce sens important [le toucher] ? Comment nos premières connaissances arrivent-elles à notre âme ? N'avons-nous pas oublié tout ce qui s'est passé dans les ténèbres de notre enfance ? Comment retrouverons-nous la première trace de nos pensées ? N'y a-t-il pas même de la témérité à vouloir remonter jusque-là ? Si la chose était moins importante, on aurait raison de nous blâmer ; mais elle est peut-être plus que toute autre digne de nous occuper, et ne sait-on pas qu'on doit faire des efforts toutes les fois qu'on veut atteindre à quelque grand objet ? J'imagine donc un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est-à-dire, un homme dont le corps et les organes

les sourds et muets de « décomposer pour ainsi dire un homme, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède[719] », afin de procéder à une « espèce d'anatomie métaphysique[720] ». La fiction condillacienne ne peut évidemment se réduire à aucune de ces deux fictions, ce que Condillac n'a pas manqué d'expliciter. Le *Traité des animaux* vise ainsi tout entier à marquer la distance qui sépare ses vues de celles de Buffon dont la fiction échoue selon l'abbé à dépouiller l'homme de toutes ses habitudes[721]. La *Réponse à un reproche* écarte quant à elle toute réduction de la tentative condillacienne à un plagiat de Diderot et, ce, à un triple motif : Mlle Ferrand et lui avaient formulé le projet du *Traité* avant la publication de la *Lettre sur les sourds et les muets*[722] ; quand bien même il y aurait trouvé l'idée, celle-ci n'a pas été tout à fait mise en œuvre par Diderot[723] ; enfin, ils ne se rencontrent pas dans leurs observations[724]. Cependant, ce qui nous intéresse ici réside moins dans les différences effectives qui séparent ces fictions, que dans la manière spécifique dont Condillac pense l'usage de cet outil.

Le *Traité* s'ouvre sur un célèbre « Avis important au lecteur » dans lequel Condillac exprime les conditions dans lesquelles ce dernier peut tirer profit de la fiction qui lui est proposée :

> « J'avertis donc qu'il est très important de se mettre exactement à la place de la statue que nous allons observer. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens, quand elle n'en a qu'un ; n'acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte : en un mot, il faut n'être que ce qu'elle est. Elle ne jugera des choses comme nous, que quand elle aura tous nos sens et toute notre expérience ; et nous ne jugerons comme elle, que quand nous nous supposerons privés de tout ce qui lui manque. Je crois que les lecteurs, qui se

seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne. » (Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy,* Histoire naturelle de l'Homme, Des sens en général, éd. S. Schmitt et C. Crémière, Paris, Honoré Champion, t. III, 2009, p. 388-389.)

[719] Diderot, *Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent, op. cit.*, p. 94.

[720] *Ibid.*

[721] « M. de Buffon, qui a tenté de faire l'histoire de nos pensées, suppose tout d'un coup dans l'homme qu'il imagine, des habitudes qu'il aurait dû lui faire acquérir. Il n'a pas connu par quelle suite de jugements, chaque sens se développe. » (Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 324a.)

[722] Condillac, *Réponse à un reproche,* OPC I, p. 318a. À partir d'une lettre adressée par Condillac à Cramer en juin 1750 dans laquelle l'abbé évoque le projet du *Traité,* L. Bongie montre qu'il ne s'est effectivement pas inspiré de la *Lettre* de Diderot qui n'a été publiée qu'en 1751 (« A new Condillac Letter and the Genesis of the *Traité des Sensations* », in Journal of the History of Philosophy 16 (1), 1978, p. 83-94).

[723] « (…) je dois seul me déclarer plagiaire, si c'est l'être que de m'approprier des idées qu'on m'a abandonnées, et dont on ne voulait faire aucun usage. » (Condillac, *Réponse à un reproche,* OPC I, p. 318a.)

[724] Diderot, contrairement à Condillac, considère que chaque sens pris séparément serait susceptible de développer une géométrie par abstraction. Ainsi, imaginant une « société de cinq personnes dont chacune ne jouirait que d'un sens », Diderot observe que ces dernières « pourraient toutes être géomètres, s'entendre à merveille, et ne s'entendre qu'en géométrie » (*Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent, op. cit.*, p. 95).

> mettront exactement à sa place, n'auront pas de peine à entendre cet ouvrage ; les autres m'opposeront des difficultés sans nombre[725]. »

De ce point de vue, la fiction ne consiste pas seulement en une série de suppositions portée à l'attention du lecteur, ni en un simple récit en quelque sorte extérieur de la formation d'un esprit à partir de la sensation. Elle tire son effectivité de la capacité du lecteur à faire siens les phénomènes de la statue. Elle fonctionne de ce point de vue en sollicitant une certaine disposition de l'imagination par laquelle nous nous mettons « exactement à la place de la statue[726] ». Le sens à donner à cette exhortation et ce qu'elle nous dit de la fiction condillacienne s'éclairent à l'aune de certaines remarques formulées par Condillac dans le *Traité des sensations* lui-même, mais aussi dans l'*Extrait raisonné du Traité des sensations*. Dans le *Traité*, alors qu'il émet des doutes sur la capacité qu'aurait la statue à distinguer les manières d'être qu'elle devrait aux sens de l'odorat, de l'ouïe et du goût réunis, l'abbé s'attache à montrer quel statut accorder aux conjectures formulées dans l'ouvrage :

> « Mais il faut remarquer que l'incertitude, ou la fausseté même de quelques conjectures, ne saurait nuire au fond de cet ouvrage. Quand j'observe cette statue, c'est moins pour m'assurer de ce qui se passe en elle, que pour découvrir ce qui se passe en nous. Je puis me tromper, en lui attribuant des opérations, dont elle n'est pas encore capable ; mais de pareilles erreurs ne tirent pas à conséquence, *si elles mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même*[727]. »

Dans l'*Extrait raisonné* de même :

> « Si ce système porte sur des suppositions, *toutes les conséquences qu'on en tire sont attestées par notre expérience*. Il n'y a point d'homme, par exemple, borné à l'odorat ; un pareil animal ne saurait veiller à sa conservation ; mais pour la vérité des raisonnements que nous avons faits en l'observant, il suffit qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fasse reconnaître, que nous pourrions devoir à l'odorat toutes les idées et toutes les facultés que nous découvrons dans cet homme, et qu'avec ce seul sens, il ne nous serait pas possible d'en acquérir d'autres. *On aurait pu se contenter de considérer l'odorat en faisant abstraction de la vue, de l'ouïe, du goût et du toucher : si on a imaginé des suppositions, c'est parce qu'elles rendent cette abstraction plus facile*[728]. »

D'un côté, le discours sur l'origine et le dévoilement de l'éducation des sens qui en découle requièrent l'usage de la fiction puisqu'ils portent donc sur un état qui ne nous est plus directement accessible. Ils portent sur une expérience et des phénomènes recouverts.

---

[725] Condillac, *Traité des sensations,* Avis important au lecteur, OPC I, p. 221a.
[726] *Op. cit.*
[727] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 11, §6, OPC I, p. 243b. Nous soulignons.
[728] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, OPC I, p. 325b. Nous soulignons.

On ne peut que faire des suppositions sur cette histoire puisqu'elle n'est pas directement observable dans le sens où elle ne se donne pas dans l'expérience actuelle. D'un autre côté, si cette fiction peut avoir une validité, si ces suppositions peuvent dire quelque chose du fonctionnement de notre esprit, ce ne peut être qu'en tant qu'elles trouvent une attestation dans l'expérience. Il faut envisager cette exigence à un double niveau. Premièrement, la genèse présentée par la fiction se trouve bien sûr vérifiée par sa capacité à rendre compte des phénomènes, à savoir les opérations que nous pouvons observer en nous-mêmes une fois que nous sommes hommes faits. Les conjectures formulées par Condillac sont à cet égard analogues à celles dont les astronomes usent pour rendre compte des phénomènes célestes. Deuxièmement et surtout, la fiction apparaît comme une modalité de l'analyse permettant d'accomplir ce que la simple abstraction ne ferait observer que difficilement. Elle consiste à isoler, par l'imagination, une sensation qui ne se donne aujourd'hui que dans la complexité d'une expérience appréhendée au moyen de facultés déjà formées. L'origine supposée est à cet égard la sensation la plus simple que le lecteur peut observer en lui-même lorsqu'il ne porte par exemple son attention que sur l'odeur d'une rose prise isolément, pour envisager ensuite les rapports entre plusieurs sensations odorantes ainsi que leurs effets, puis entre plusieurs sensations tirées de sens distincts, etc. Si le lecteur doit se mettre exactement à la place de la statue, si l'essentiel est que les suppositions formulées « mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même[729] », c'est que la modalité de la fiction doit au fond lui permettre d'accomplir l'analyse de ses propres opérations. La fiction repose ainsi sur l'imagination non pas dans le sens où elle produirait des images et des récits inventés, mais bien au sens technique condillacien où elle retrace certains aspects de l'expérience, certaines sensations à l'esprit du lecteur. La fiction ne s'appuie de ce point de vue que sur ce que tout un chacun peut trouver en lui-même.

L'examen des modalités de cette reprise critique de la théorie lockéenne de l'inquiétude nous semble ainsi essentiel à la compréhension du *Traité* et des déplacements effectués par l'abbé par rapport à l'*Essai*. S'il y a montré, contrairement à Locke, comment les opérations de l'âme naissent de la sensation, l'erreur de son premier ouvrage est de n'avoir pas dépouillé l'homme de toutes ses habitudes et d'y avoir présupposé une expérience déjà élaborée. Cette erreur de l'*Essai* va précisément de pair avec la supposition des besoins comme ce qui sollicite l'attention et la remémoration, sans interrogation sur leur

[729] *Op. cit.*

formation et sur la manière dont ils résultent eux-mêmes d'habitudes acquises. Cette présupposition voile en quelque sorte la manière dont la sensation recèle le moteur de sa propre modification. Faire, contre Locke, la genèse des désirs à partir du plaisir et de la douleur, c'est donc pallier aussi bien les manquements de l'*Essai* et accomplir le réductionnisme qu'il n'avait pas mené jusqu'à son terme. Elle permet par là même de montrer comment des seules sensations, en tant qu'elles sont toujours plaisantes ou déplaisantes, naissent successivement l'attention, la mémoire, la comparaison, le jugement et l'imagination, mais aussi les besoins, les désirs et les passions. Ce qui n'était ainsi, chez Locke, qu'un moyen d'expliquer ce qui détermine notre volonté à l'action devient, chez Condillac, le principe de toutes nos opérations et de toutes nos connaissances nous indiquant comment continuer à bien connaître[730].

Or, cette thèse du caractère principiel du plaisir et de la douleur, centrale dans la deuxième partie de l'œuvre de Condillac, est inséparable de la considération de la nature qui les détermine, concept élaboré à partir d'une lecture précise de la théorie malebranchienne de l'union. Avant d'envisager les termes dans lesquels s'effectue cette reprise dans notre deuxième chapitre, il nous faut rendre compte de la caractérisation et du rôle que l'abbé lui confère.

[730] Nous ne retracerons pas l'entièreté de la genèse du *Traité* pour envisager, à chaque étape, les effets de ce principe. L'examen du rôle du concept de nature qui le sous-tend nous permettra de rendre compte de ce qui nous semble être ses fonctions les plus essentielles non seulement dans l'ouvrage de 1754, mais également dans la suite de l'œuvre.

II. LA NATURE COMMENCE TOUT EN NOUS

Dès le « Dessein de cet ouvrage » ouvrant le *Traité*, il apparaissait donc que, si la thèse de la sensation transformée impliquait que nos connaissances, nos facultés, comme l'usage de nos sens n'étaient pas innés, cela ne signifiait pas qu'ils n'étaient pas naturels :

> « Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé[731]. »

Au contraire, quoique notre esprit se développe à partir de l'expérience, ce développement est néanmoins déterminé par notre nature en tant qu'elle nous donne certains organes[732]. Il s'agit là d'un changement de perspective notable : là où Condillac s'efforçait de s'en tenir au seul *way of ideas* dans son premier ouvrage, il semble désormais faire intervenir un donné, un principe d'intelligibilité naturel extérieur à ce qui se donne simplement dans la perception. Cela est d'autant plus frappant qu'il pourrait en un sens en faire l'économie. En effet, le principe du plaisir et de la douleur étant bel et bien « renfermé dans la sensation elle-même »[733], la prise en vue de ses effets successifs permet de rendre compte de la manière dont l'esprit se développe sans quitter le seul point de vue perceptif. C'est précisément ce que doit mettre en œuvre la fiction du *Traité.* Il faut donc se demander ce qui requiert de faire dépendre ce principe purement sensible d'un donné naturel dont la résonance métaphysique n'a pas pu lui échapper. On pourrait arguer que cette affirmation

[731] Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.
[732] De ce point de vue, nous ne suivons pas l'analyse de F. Réthoré lorsqu'il affirme que « Condillac se soucie fort peu du corps ; il l'anéantit presque par l'hypothèse de sa *statue*, qui n'est qu'une collection d'organes juxtaposés et inertes » (F. Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, chap. 1, n. 2, Paris, A. Durant, 1864, p. 45). Si l'étude de l'esprit humain n'implique pas de poursuivre une analyse détaillée du corps et, notamment, une physiologie, l'abbé ne l'envisage pas comme une simple juxtaposition d'organes inertes. Au contraire, comme nous le verrons dans notre dernier chapitre, il le considère dans son organicité, comme un véritable système et, surtout, il lui confère une fonction centrale dans l'explication du développement de l'esprit.
[733] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222a.

est énoncée comme en passant dans le texte introductif du *Traité des sensations* et qu'en tant qu'elle la précède, elle n'affecte pas l'exposition de la genèse elle-même qui emprunte bien, quant à elle, la seule voie des idées. Or, outre que cette notion de nature intervient à des moments charnières du *Traité*, en particulier, nous le verrons, lorsqu'il s'agira de concevoir l'acquisition de l'idée des corps extérieurs par le toucher, elle constitue en réalité une véritable thèse relative au rôle principiel de la nature dont la *Logique* fera son enjeu central. Condillac en résume les termes de manière particulièrement claire dans un texte de la seconde édition du *Traité* :

> « J'ai fait remarquer plusieurs fois, et particulièrement dans ma *Logique*, qu'il ne nous arrive jamais de faire une chose avec dessein, qu'autant que nous l'avons déjà faite, sans avoir eu le projet de la faire. C'est une vérité féconde, je ne dis pas un *principe* : car on a tant abusé de ce mot qu'on ne sait plus ce qu'il signifie.
>
> Il résulte de cette vérité, que la nature commence tout en nous : aussi ai-je démontré que, dans le principe ou dans le commencement, nos connaissances sont uniquement son ouvrage, que nous ne nous instruisons que d'après ses leçons ; et que tout l'art de raisonner consiste à continuer comme elle nous a fait commencer[734]. »

Si l'analyse du développement de l'esprit proposées dans le *Traité* permet de trouver son principe dans la sensation en tant qu'elle est plaisante ou déplaisante, ce dernier doit donc lui-même trouver sa raison dans la nature, puisque c'est elle qui, à travers le plaisir et la douleur, à travers les besoins et l'inquiétude qui en découlent, nous instruit. Quelle est donc cette nature, en quel sens commence-t-elle tout en nous, et qu'est-ce qui la requiert ?

Le premier chapitre de la première partie de la *Logique* vise en effet à montrer « comment la nature nous donne les premières leçons de l'art de penser[735] » en interrogeant la manière dont les enfants apprennent malgré eux à régler l'usage de leurs sens. Afin de montrer qu'« ils ont bien commencé, parce que c'est la nature qui commençait pour eux[736] », Condillac produit une caractérisation explicite de la nature :

> « C'est la nature, c'est-à-dire, nos facultés déterminées par nos besoins : car, les besoins et les facultés sont proprement ce que nous nommons la nature de chaque animal ; et par-là nous ne voulons dire autre chose, sinon qu'un animal est né avec tels besoins et telles facultés. Mais, parce que ces besoins et ces facultés dépendent de l'organisation, et varient comme elle, c'est une conséquence que par la nature nous entendions la conformation des organes : et en effet, c'est là ce qu'elle est dans son principe.

[734] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 2, OPC I, p. 254a.
[735] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC II, p. 372a.
[736] *Ibid.*, p. 373a.

> Les animaux qui s'élèvent dans les airs, ceux qui ne vont que terre à terre, ceux qui vivent dans les eaux, sont autant d'espèces qui, étant conformées différemment, ont chacune des besoins et des facultés qui ne sont qu'à elles, ou, ce qui est la même chose, ont chacune leur nature.
>
> C'est cette nature qui commence ; et elle commence toujours bien, parce qu'elle commence seule. L'Intelligence qui l'a créée l'a voulu ; elle lui a tout donné pour bien commencer. Il fallait que chaque animal pût veiller de bonne heure à sa conservation : il ne pouvait donc s'instruire trop promptement, et les leçons de la nature devaient être aussi promptes que sûres[737]. »

Ce texte contient les éléments essentiels à la compréhension du statut de la nature chez Condillac : 1/ l'importance accordée à cette notion met l'union de l'âme au corps au centre de l'explication du développement de l'esprit ; 2/ elle permet de rendre compte de toute la diversité des systèmes de connaissances existant dans le règne animal, et donc d'expliquer la spécificité de la pensée humaine ; 3/ cette union et ce à quoi elle nous dispose doivent se concevoir sous l'horizon d'une fin.

La nature : l'esprit, le corps et le milieu

La manière dont Condillac pense la nature repose donc tout d'abord sur une certaine conception de l'union de l'âme et du corps. Pour déterminer ce qu'est la nature, il procède en effet de manière régressive des facultés à la conformation des organes en passant par les besoins. Comme nous l'avons vu, nous ne développons certaines facultés que sous l'impulsion de nos besoins, qui ne sont eux-mêmes que le produit de la succession en nous des plaisirs et peines. Or, la manière dont nos sensations nous affectent est elle-même déterminée par notre conformation corporelle. Penser notre nature ne peut se réduire à la considération ni de nos seules perceptions, ni de notre seul corps. La place accordée par Condillac à l'union de l'âme et du corps est à cet égard très caractéristique du changement de perspective qui a lieu entre l'*Essai* et la deuxième partie de son œuvre. D'un côté, la manière dont ce dernier conçoit cette union ne varie pas de son premier ouvrage à la *Logique*, qui est l'une des œuvres les plus tardives de l'abbé : elle consiste en une reprise de la thèse occasionnaliste. Ainsi, dès le premier paragraphe de l'ouvrage de 1780, Condillac rappelle que « les sens ne sont que la cause occasionnelle des impressions que les objets font sur nous. C'est l'âme qui sent ; c'est à elle seule que les sensations appartiennent ; et sentir est

[737] Condillac, *Logique,* I, chap. 1, OPC II, p. 373a.

la première faculté que nous remarquons en elle[738] ». D'un autre côté, là où la genèse de l'*Essai* se déployait selon le seul point de vue du *way of ideas*, l'explication de l'origine et de la génération des idées et des facultés de l'esprit confère désormais un rôle majeur au corps en tant qu'il donne occasion à telle ou telle sensation et, notamment à tel ou tel plaisir ou douleur.

En effet, l'examen de la distinction et de l'union de l'âme et du corps qui ouvrait son premier ouvrage n'intervenait pas au titre de principe explicatif[739]. De même, rappelons que, si les analyses de *l'Essai* se nourrissaient des théories psychophysiques cartésiennes, ce n'était jamais que pour en tirer les moyens d'expliquer la manière dont la liaison des idées entre elles puis avec les signes s'effectuait du seul point de vue de la perception. Ainsi n'évoquait-il le rôle joué par l'union de l'âme au corps que pour en rejeter l'examen, celui-ci tombant hors du champ de son étude. Ici au contraire, et dès le *Traité*, l'union de l'âme au corps et, par elle, le rôle du corps, interviennent à un double niveau. D'une part, la nécessité de rendre compte de l'acquisition de l'usage des sens suppose de voir comment la sensation donne lieu à cette éducation, celle-ci s'effectuant non pas seulement au niveau de la perception, mais également à celui des organes eux-mêmes : « Dès que l'âme ne sent que par les organes du corps, il est évident que nous apprendrons à conduire avec règles la faculté de sentir de notre âme, si nous apprenons à conduire avec règles nos organes sur les objets que nous voulons étudier[740]. » Ainsi en va-t-il de la manière dont la statue apprend à regarder dans le *Traité*, à savoir en apprenant d'abord à diriger ses yeux[741]. D'autre part et surtout, cet apprentissage lui-même s'explique par le développement des besoins qui dépendent donc de l'organisation du corps : c'est la manière dont une certaine disposition corporelle donne occasion à l'âme d'avoir des sensations plaisantes ou déplaisantes qui explique qu'elle a tels besoins, tels intérêts, et donc telles facultés. L'élaboration de ce concept de nature est ainsi requise par la nécessité de rendre compte de la dépendance de notre perception et du système de connaissances qui en découle de la disposition organique spécifique qui en est l'occasion. Penser la nature, c'est penser l'union.

---

[738] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC II, 372b.

[739] Comme l'a montré A. Charrak lors d'un exposé prononcé à l'occasion de la journée d'études « Quelle nature ? Journée d'études condillaciennes. », la prise en vue, par Condillac, de la distinction et de l'union de l'âme et du corps dans son état postlapsaire permet non seulement de circonscrire son analyse à un état dans lequel nos idées dépendent entièrement des sens, mais également et surtout d'en marquer l'historicité, l'homme après la chute étant en quelque sorte jeté dans une temporalité et une histoire qu'il s'agit donc de retracer. A. Charrak, « La nature, la norme, le mythe », Intervention dans le cadre de la journée d'études condillaciennes « Quelles natures ? », Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Hiphimo, org. M. Gouget et L. Guerpillon, 30 avril 2022.

[740] Condillac, *Logique,* I, chap. 1, OPC II, p. 373b.

[741] Condillac, *Traité des sensations,* III, chap. 3, §6 *sq.*, OPC I, p. 280a *sq.*

Or, ce que permet d'atteindre ce rôle accordé à l'union dans le développement des connaissances, c'est d'abord l'inscription de l'homme dans un milieu. En effet, la sensation apparaît comme l'effet dans l'esprit de la rencontre entre un corps spécifique et un environnement[742]. On peut noter que cette idée n'était pas absente de l'*Essai*. L'interprétation développée par A. Charrak du rôle qu'y jouaient déjà les besoins est à cet égard instructive :

> « Cette postulation remarquable sur le développement gnoséologique de l'expérience du besoin fournit sans doute l'illustration la plus frappante de la situation que critiquera Hegel, puisque Condillac cherche hors du sujet, dans la nature physique, l'ordre nécessaire et rationnel du développement de l'esprit humain. Cette position externaliste, si elle a le mérite de la cohérence, repose tout de même sur l'idée (probablement métaphysique, en un sens que critique justement Condillac) que la nature peut exercer une forme de législation dans l'organisation des connaissances[743]. »

En un sens, la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous et la caractérisation de la nature sur laquelle elle repose explicitent et généralisent ainsi une idée qui n'était encore qu'enveloppée dans la théorie des besoins de l'*Essai*. Si « les différents degrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés[744] », et si le plaisir et la douleur sont eux-mêmes déterminés par notre conformation corporelle, alors la nature exerce indéniablement « une forme de législation sur l'organisation des connaissances[745] » puisqu'elle constitue proprement le principe du développement de l'esprit dans son entier, qu'il s'agisse de ses idées, de ses facultés ou de l'usage des sens. Notre nature, au sens de notre conformation corporelle, ne développe en effet nos facultés en nous donnant des besoins qu'en tant qu'elle s'insère au sein de la nature physique, c'est-à-dire qu'en tant qu'elle se trouve dans certains rapports avec les corps qui l'environnent : « Nos besoins, et les moyens d'y satisfaire, ont leur raison dans la conformation de nos organes, et dans les rapports des choses à cette conformation[746]. »

---

[742] Notons que cela a des conséquences jusque dans la caractérisation des modalités de la connaissance de soi chez Condillac. En effet, comme l'a montré L. Simonetta, dans la mesure où la connaissance de soi repose sur l'exercice de la sensibilité et de la mémoire, qui dépend lui-même de la succession des plaisirs et des peines, et « qui se développent suivant les circonstances et les sollicitations du monde extérieur », alors « la connaissance [de soi] ainsi délivrée n'est pas celle d'une essence mais d'un homme sensible existant, lié à un corps particulier et à une vie propre » (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*, I, chap. 2, B, 2, p. 122).
[743] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac,* chap. 4, Vrin, 2003, p. 114.
[744] Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 7, §3, OPC I, p. 239b.
[745] *Op. cit.*
[746] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 393a-b.

Dans le *Traité des animaux*, Condillac explicite cette importance du rapport au milieu à travers la notion de *circonstances*. Celles-ci renvoient précisément aux rapports particuliers qui existent entre un organisme déterminé et son environnement. Ainsi les circonstances dans lesquelles se trouvent deux individus peuvent-elles varier soit en fonction d'une différence organique, soit en fonction d'une différence de lieu. La manière dont ces circonstances déterminent le système de connaissances spécifique développé par un individu apparaît de manière particulièrement claire lorsque Condillac s'interroge sur les conditions dans lesquelles une communication peut se mettre en place entre les êtres à partir du fonds d'idées qu'ils ont en commun :

> « Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fonds d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'en faire usage s'acquiert de la même manière par tous les individus, et qu'elle fait porter à tous les mêmes jugements.
>
> Ce fonds varie ensuite parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulières, nous soumet à des besoins différents. (…)
>
> Les bêtes qui ont cinq sens participent plus que les autres à notre fonds d'idées ; mais, comme elles sont, à bien des égards, organisées différemment, elles ont aussi des besoins tout différents. Chaque espèce a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui est utile à l'une est inutile ou même nuisible à l'autre ; elles sont dans les mêmes lieux sans être dans les mêmes circonstances[747]. »

Dans la mesure où la cause occasionnelle de la perception se trouve dans le corps, et où la conformation organique propre à une espèce la met dans certains rapports déterminés avec les corps extérieurs, alors la sensation, dans sa dimension affective comme dans sa dimension qualitative, résulte de ce rapport. D'un côté, tous les hommes ayant une même conformation corporelle, ce qui caractérise l'espèce, ils sont affectés de la même manière par les corps extérieurs de telle sorte qu'ils développent des besoins, des facultés et des idées en commun. D'un autre côté, dans la mesure où les besoins dépendent du rapport entre corps et milieu, ils varient en fonction des conditions dans lesquelles chacun se trouve et, avec eux, le système des connaissances qui en découlent se diversifie : « Ainsi le système général des connaissances humaines embrasse plusieurs systèmes particuliers, et les circonstances où nous nous trouvons nous renferment dans un seul, ou nous déterminent à nous répandre dans plusieurs[748]. » En conséquence, la différence de connaissance entre les hommes tient notamment au fait que les uns font l'expérience d'une plus grande diversité de circonstances que les autres. Inversement, quoique les animaux puissent se trouver dans les mêmes lieux

[747] Condillac, *Traité des animaux*, II, chap. 4, OPC I, p. 360b.
[748] *Ibid.*

que nous, ils ne sont jamais dans les mêmes circonstances, leur conformation organique spécifique les mettant dans des rapports différents avec cet environnement[749]. Ils n'en sont en conséquence pas affectés de la même manière, n'ont pas les mêmes besoins et ne développent ni les mêmes facultés ni les mêmes idées. Dans cette perspective, dire qu'au sein du règne animal les systèmes de connaissances se diversifient en fonction des besoins et à proportion de la différence qui se trouve dans les organes sensoriels, c'est dire que le développement de l'esprit dépend du rapport spécifique qu'entretient le corps avec les corps qui l'environnent. La thèse selon laquelle la nature commence tout en nous constitue bien à cet égard une explicitation de la position externaliste implicitement présente dans l'*Essai*. En faisant dépendre le principe du plaisir et de la douleur et donc les besoins de notre conformation organique, il place hors du sujet, dans le rapport entre notre corps et les corps extérieurs, la règle du développement de l'esprit.

La nature et la diversification des systèmes de connaissances parmi les animaux

De ce point de vue, et comme l'indique la caractérisation de la nature produite dans la *Logique*, Condillac se donne ce faisant les moyens de penser toute la diversité des facultés et des systèmes de connaissances chez les animaux et, ce, à partir d'un seul et même principe[750] :

> « Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systèmes différents qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun, dans le corps et dans l'âme, des opérations particulières. Chaque espèce, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle[751]. »

D'un côté, tous les animaux acquièrent des facultés, c'est-à-dire des habitudes, et des connaissances selon les mêmes principes qui ont permis à la statue, dans le *Traité des sensations*, de développer son esprit. Comme en atteste l'analyse les deux premiers chapitres

[749] On peut dire ainsi, avec F. Dagognet, que la nature ou la constitution organique définit « une sorte "d'être au monde" » (*L'animal selon Condillac. Étude sur le* Traité des animaux, chap. 1, Paris, Vrin, 2004, p. 17).
[750] Sur l'inscription de cette théorie dans le contexte du débat sur la différence entre l'homme et l'animal aux XVIIe et XVIIIe siècle, et sur la façon dont elle répond aux thèses de Descartes et de Buffon, voir F. Dagognet, *L'animal selon Condillac. Étude sur le* Traité des animaux, chap. 1, Paris, Vrin, 2004.
[751] Condillac, *Traité des animaux*, II, Conclusion, OPC I, p. 379a.

de la seconde partie du *Traité des animaux*[752], ce sont les sentiments agréables et désagréables qu'ils éprouvent qui donnent lieu à leurs premiers mouvements, qui les amènent à comparer les états successifs par où ils passent et à former les premières liaisons entre leurs sensations, puis à découvrir leurs corps ainsi que les corps extérieurs et à attribuer leurs sensations soit à ces objets soit à leurs organes. C'est enfin l'expérience, c'est-à-dire la répétition, qui les conduit à se faire une habitude des actions du corps et de l'esprit motivées par les besoins. Ce sont ainsi le plaisir et la douleur puis les besoins qui en découlent qui expliquent la manière dont les animaux comparent, jugent, se ressouviennent, et se forment donc un système de connaissances : « Tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées[753]. » Remontant, à la suite du *Traité des sensations*, plus loin que ne l'avait fait l'*Essai* dans la génération des facultés et des connaissances communes aux hommes et aux animaux, l'explication des effets du plaisir et de la douleur permet de rendre compte de la manière dont la liaison des idées elle-même se met en œuvre et, par elle, l'ensemble des opérations animales qu'on attribue traditionnellement à un instinct qui n'est donc rien d'autre, ici aussi, qu'un ensemble d'habitudes[754].

D'un autre côté, la dépendance de ce principe sensible à un donné organique qui diffère entre chaque espèce permet de rendre compte de la diversité qu'on peut observer dans les opérations et les connaissances qui en sont la suite. Dans cette perspective, c'est la spécificité de la conformation organique de l'homme qui doit expliquer sa capacité à développer des opérations et des idées qui ne visent pas seulement la pratique, mais également la théorie[755]. Ainsi, dès le « Dessein de cet ouvrage » du *Traité des sensations,* Condillac trouvait la raison de la différence de facultés entre les hommes et les bêtes dans la cause corporelle de la sensation et, plus précisément dans la possession, chez l'homme, de la main[756] : « Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas

[752] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 1-2, OPC I, p. 356a-358b.
[753] *Ibid.*, chap. 2, p. 358a.
[754] *Ibid.*, chap. 5, p. 362a *sq.*
[755] Cela doit également conduire à concevoir le développement de la culture comme étant non pas opposée mais intrinsèquement liée à la nature. Nous rejoignons ainsi la lecture de J. Riskin lorsqu'elle analyse l'entrée « Culture » du *Dictionnaire des synonymes* : « Condillac defined "culture" in his *Dictionnaire des synonymes* as "the care one gives to a piece of land to render it fertile. It is said figuratively of customs, the mind, the sciences, etc." By anology, one did not deliberately invent customs, manners of thougt, or sciences according to first principles, but only fostered their naturel growth. » (*Science in the age of Sensibility. The sentimental empirists of the French enlightenment,* chap. 7, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p.231-232.)
[756] Condillac confère une fonction centrale à la main de manière récurrente. Voir l'analyse d'A. Bertrand qui relève les différentes occasions dans lesquelles une étude de la main et de ses effets intervient (« L'origine du langage, entre nature et logique », *Condillac : L'Origine du langage,* dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 12).

capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait ; et par conséquent il ne saurait être en elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous[757]. » À la suite de Buffon[758], Condillac considère en effet que la mobilité et la flexibilité des doigts permettent à la main de prendre un grand nombre de formes, ce qui la rend capable de s'adapter et d'épouser la figure d'un grand nombre de corps[759]. Ces caractéristiques jointes à sa relative simplicité en font l'organe le plus propice à l'analyse[760]. L'homme se fait en conséquence plus d'idées sur les corps que n'importe quel autre animal. Lui fournissant plus d'idées, la main suscite également en lui d'autres besoins, d'autres intérêts et donc d'autres analyses que ne le fait l'organe du toucher chez les autres animaux.

De même, dans le *Traité des animaux*, c'est en dernier ressort sa conformation organique qui donne à l'homme l'occasion de développer toutes les facultés et connaissances qui lui sont propres. Si les bêtes ne semblent dirigées que par l'instinct, ce n'est pas qu'elles n'apprennent pas, mais c'est seulement qu'elles acquièrent rapidement toutes les habitudes nécessaires pour répondre à leurs besoins vitaux. L'instinct n'étant en réalité qu'une opération tournée en habitude, « c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent ; mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles font tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct[761] ». Si les bêtes pensent, jugent, apprennent et réfléchissent donc, leur conformation organique est telle qu'elles n'ont pas l'occasion de développer leurs facultés et connaissances au-delà de ce qui est strictement nécessaire à leur survie :

> « Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. (…)
>
> Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce.
>
> Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout-à-coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre ; mais elles s'arrêtent aussitôt, elles n'imaginent pas mêmes qu'elles puissent aller au-

[757] Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, n. 1, OPC I, p. 222b.
[758] Buffon, *Histoire naturelle,* Histoire naturelle de l'Homme, *op. cit.*, p. 357 *sq.*
[759] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 12, OPC I, p. 273a *sq.*
[760] Contrairement à Buffon, Condillac considère qu'il nous serait inutile, voire nuisible, d'avoir des mains plus mobiles et flexibles, dotées d'un plus grand nombre de doigts et de phalanges. L'analyse des sensations tactiles supposant une analyse des différentes parties qui composent l'organe du toucher, celle-ci deviendrait en effet trop complexe et nuirait paradoxalement à notre capacité à nous faire des notions distinctes des parties des corps extérieurs. *Ibid.*, §2, OPC I, p. 273b-274a.
[761] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 5, OPC I, p. 363a.

> delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent[762]. »

Les deux raisons évoquées dans ce texte pour expliquer l'extrême limitation de l'invention chez les bêtes dépendent en effet, l'une comme l'autre, de leur conformation organique. D'une part, nous avons déjà vu que les rapports qu'entretient le corps avec son milieu est ce qui donne lieu à certaines sensations et certains sentiments plaisants et déplaisants, et donc au développement des besoins. Ainsi le corps des animaux est-il disposé de telle sorte qu'il ne donne lieu qu'à un petit nombre de besoins restreignant leur système de connaissances à la seule pratique. D'autre part et surtout, dire qu'elles n'ont pas les mêmes moyens que nous « pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce[763] », c'est dire qu'elles ne développent pas un langage artificiel. À cet égard, Condillac ne revient pas sur la thèse centrale de l'*Essai* selon laquelle l'acquisition d'un véritable langage par l'homme est ce qui l'arrache à l'animalité et lui permet de développer des facultés et des idées proprement théoriques, indépendantes de la satisfaction présente du besoin[764]. En effet, « la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour en recueillir les résultats[765] ». Néanmoins, dans la deuxième partie de son œuvre, et en particulier dans la première partie de la *Grammaire* qui en fournit l'exposé le plus complet, Condillac vient modifier sa conception du statut du langage et de la manière dont il permet le développement des facultés proprement humaines[766].

---

[762] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 2, OPC I, p. 358a.
[763] *Op. cit.*
[764] Sur ce point nous ne suivons donc pas l'interprétation développée par H. Aarsleff selon laquelle la réflexion et la raison seraient, dans l'*Essai* comme dans le *Traité des sensations* et le *Traité des animaux*, des capacités innées qui se développeraient à l'occasion de la sensation et avec l'aide du langage : « The progress of knowledge, which must include "les connaissances de théorie", depends on the development of man's innate capacity for relection, and this development can occur only with the aid of man's greatest artificial accomplishment, speech and language » (« Condillac's Speechless Statue », Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses (Volume 4), Wiesbaden, 1975, p. 291). Cette thèse va selon nous à l'encontre d'un grand nombre de textes dans lesquels Condillac affirme que le développement de la réflexion et du langage sont interdépendants et quoiqu'Aarsleff considère qu'ils ne remettent pas en cause cette interprétation : « This does not subvert Condillac's basic axiom that reason and reflexion are primary, given in the nature of man, priori to langage (…). » (*Ibid.,* n. 18, p. 300.)
[765] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 5, OPC I, p. 364a.
[766] Nous n'envisagerons pas l'ensemble des déplacements opérés par Condillac dans sa théorie du langage entre la première et la deuxième partie de son œuvre, ni ses conséquences, au demeurant fondamentales, dans la conception qu'il se fait de la méthode. Outre que cette question a déjà été amplement traitée, elle ne concerne pas directement le problème de la nature qui nous occupe. Nous nous en tiendrons donc à un exposé sommaire cette nouvelle théorie du langage.

Le langage artificiel propre à l'homme y est en effet conçu comme une méthode analytique, les signes permettant de saisir séparément et avec ordre les idées qui ne se donnent d'abord à nous que simultanément[767]. Dans le langage naturel, c'est-à-dire le langage d'action qu'il a en commun avec les animaux, les idées « s'offrent tout à la fois dans son action, comme elles sont toutes à la fois présentes dans son esprit[768] ». Un tel langage permet de communiquer sa pensée à ses semblables mais ne lui permet pas d'analyser et d'ordonner ses idées. Le langage devient précisément artificiel chez l'homme parce qu'il est amené à décomposer les gestes de ses semblables pour percevoir successivement ce qui ne s'y donnait au premier coup d'œil que simultanément, ce qui l'amène à considérer l'une après l'autre les pensées signifiées par ces gestes, puis à chercher à décomposer ses propres actions pour autrui, créant de ce fait de nouveaux signes sur le modèle de ceux qui les ont précédés. Le développement et le perfectionnement du langage artificiel s'effectue ainsi selon deux principes : l'analogie et l'analyse. Loin de ne viser que la communication, les signes permettent ce faisant d'analyser, d'ordonner nos propres pensées et d'en disposer ainsi d'une manière dont les animaux ne sont pas capables. En liant nos idées à des signes, nous nous rendons capables de les considérer séparément les unes des autres et en elles-mêmes, indépendamment de la perception sensible, de les comparer et donc d'en considérer les rapports. Enfin, le développement du langage artificiel par analogies successives avec le langage naturel[769], en permettant aux hommes de se communiquer un grand nombre d'idées, les rend capables d'apprendre les uns des autres et contribue ainsi à leur perfectionnement réciproque et au progrès de la société dans son entier. Quoique certains animaux vivent ensemble, ils ne peuvent partager qu'un très petit nombre d'idées par le langage d'action qui est le leur, de telle sorte que chaque individu est borné à sa propre expérience et que les connaissances et les facultés qu'ils développent sont les mêmes à chaque génération[770].

---

[767] Sur l'importance de cette nouvelle conception des langues comme méthodes analytiques en tant qu'elle repose sur la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous, voir l'article d'E. Schwartz qui montre la manière dont Condillac résout par là le problème de la double origine de l'*Essai* dans « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », in *Les Études philosophiques*, No. 191, 2019/1, p. 19-55.

[768] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 430a.

[769] F. Duchesneau insiste sur l'importance du principe de l'analogie dans le développement du langage artificiel en ce qu'il suppose précisément la persistance du rôle de la nature et donc de la constitution et du fonctionnement du corps dans le développement de la raison. Voir notamment : « Condillac critique de Locke », in *International Studies in Philosophy,* 6, 1979, p. 92 *sq.* ; « Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac », in *Philosophiques*, Vol. 3, No 2, 1976, p. 154 *sq*.

[770] « Or il n'y a que fort peu de commerce d'idées parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espèce de société. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès, le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque

Or, et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement, le langage apparaît ce faisant comme une suite de la conformation du corps humain[771]. Il l'est d'abord, comme nous l'avons vu, dans la mesure où nous ne pouvons nous communiquer que les pensées que nous avons en commun. Le développement du langage suppose en conséquence que nous partagions un même fonds d'idées résultant d'une conformation organique commune. Il l'est ensuite, en ce que, de même que les signes naturels dans l'*Essai*, le langage naturel, c'est-à-dire le langage d'action, en est une suite directe et suppose que nous partagions une organisation extérieure suffisamment proche pour que nous attribuions à autrui les pensées qui produisent chez nous les mêmes gestes[772]. Enfin et surtout, de même que les enfants n'acquièrent un langage que parce qu'ils en ont besoin, de même ce sont les besoins qui découlent de la disposition corporelle des hommes qui les conduisent à décomposer ce qui se donnait simultanément dans le langage d'action pour développer progressivement, par l'analyse et l'analogie, un langage artificiel toujours plus complexe. Si le motif de cette acquisition et de ce perfectionnement des signes est, comme c'était déjà le cas dans l'*Essai*, l'affectivité et le besoin d'expressivité qui l'accompagne, ce dernier est désormais arrimé à notre nature :

> « La nature vous a guidé dans les analyses que vous avez faites tout seul ; vous avez démêlé quelques qualités dans les objets, parce que vous aviez besoin de les remarquer ; vous avez démêlé quelques opérations dans votre âme, parce que vous aviez besoin de faire connaître vos craintes et vos désirs. Vous avez, à la vérité, trouvé des secours dans les personnes qui vous approchaient ; vous n'avez eu qu'à faire attention aux circonstances où elles prononçaient certains mots, pour apprendre à nommer les idées que vous vous faisiez.
>
> Les hommes qui ont fait des langues, ont de même été guidés par la nature, c'est-à-dire, par les besoins qui sont une suite de notre conformation. S'ils ont été obligés d'imaginer des mots que vous avez trouvés faits, ils ont suivi, en les choisissant, la même méthode, que vous avez suivie vous-même en les apprenant[773]. »

individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats. » (Condillac, *Traité des animaux*, II, chap. 3, OPC I, p. 359a.)

[771] Comme le note ainsi A. Bertrand, « la complexité logique du langage excède la collection des causes mécaniques et des facteurs historiques qui ont occasionné son institution ; mais il enracine le principe de cette logique dans l'organisation animal et la nature elle-même » (« L'origine du langage, entre nature et logique », *Condillac : L'Origine du langage,* dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 9).

[772] « Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentiments occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvements ; et, par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusques dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre, ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun. » (Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 4, OPC I, p. 361a.)

[773] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 6, OPC I, p. 442b.

Il apparaît de ce point de vue que l'intégration dans sa théorie non pas seulement de ce qui se passe dans l'esprit des animaux et des hommes, mais également de ce qui en est l'occasion dans le corps, permet à Condillac de rendre compte de toute la diversité des facultés et des systèmes de connaissances chez les animaux, des plus élémentaires aux plus complexes, à partir d'un même principe. Outre que cette théorie a le mérite de rendre possible une compréhension de toutes les gradations de la pensée dans le vivant, celle-ci nous semble fondamentale, en ce qu'elle ouvre selon nous une conception de la connaissance humaine ne reposant pas sur l'idée d'une adéquation entre nos idées et l'être des corps extérieurs. Cette prise en compte de notre constitution corporelle et de son inscription dans un milieu permet à Condillac de penser une connaissance de la nature qui est certes strictement phénoménale, mais qui, d'une part, permet de connaître quelque chose de son ordre et, d'autre part, est commune et donc partageable par tous les hommes.

Avant d'envisager la dimension téléologique de cette théorie de la nature, il nous faut insister sur le fait qu'il ne s'agit néanmoins pas pour Condillac de faire porter à la seule conformation organique la charge de spécifier les animaux. Rappelons en effet que cette spécification par le corps doit au contraire toujours s'entendre sous l'horizon de son union avec l'âme[774]. Ainsi, dans la suite directe de la note du « Dessein de cet ouvrage » que nous avons citée, lorsqu'il trouve l'explication des facultés propres à l'homme dans la possession de la main, l'abbé précise que la considération de cette cause, qui n'est qu'occasionnelle, est inséparable de celle de l'esprit qui lui est lié :

> « L'organe du tact est en elles moins parfait ; et par conséquent il ne saurait être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. Je dis la *cause occasionnelle*, parce que les sensations sont des modifications propres à l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De-là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal[775] ? »

Ce texte est tout à fait paradigmatique de la perspective qu'adopte Condillac sur la nature et de la résonance métaphysique, en un sens qu'il critique pourtant, de cette notion. Premièrement, il apparaît une fois encore que si la conformation des organes est ce qui

[774] Cela nous semble exclure une interprétation matérialiste de la théorie condillacienne, quoiqu'on comprenne dans cette perspective comment celle-ci a pu constituer un terrain propice à l'élaboration de théories matérialistes comme celle, paradigmatique, d'Helvétius.
[775] Condillac, *Traité des sensations,* n. 1, Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.

explique la manière particulière par laquelle telle ou telle espèce développe des facultés et des connaissances, ce n'est jamais qu'au titre de cause occasionnelle, la sensation et toutes les idées qui en découlent n'étant jamais que des modifications de l'esprit. Deuxièmement et en conséquence, cela le conduit à conclure à l'existence d'une différence essentielle entre les esprits des différents animaux[776]. Si l'organisme humain peut donner occasion à son esprit de développer les facultés théoriques qui lui sont propres, c'est que cet esprit, contrairement à celui des animaux, en est essentiellement capable. Ainsi insiste-t-il, dans le *Traité des animaux*, sur le fait qu'attribuer une âme aux bêtes n'implique aucunement de ne mettre qu'une différence de degré entre les hommes et elles. Quoique nous n'ayons pas accès à l'essence des êtres, l'observation de la différence qui existe dans leurs opérations doit nous conduire à conclure à une différence d'essence :

> « Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connais pas ; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois les connaître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations, qu'ils paraissent ne différer que du plus au moins ; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu[777]. »

Si les bêtes ont de la pensée, elles doivent avoir un esprit essentiellement différent du nôtre, puisqu'on observe, par leur comportement, qu'elles n'ont pas de langage artificiel et qu'elles ont donc moins de facultés et moins de connaissances que nous. De ce point de vue, la diversité des systèmes de connaissances qui existent chez les animaux ainsi que leur plus grand accomplissement chez l'homme, s'explique inséparablement par la différence de leurs conformations organiques et de leurs esprits[778]. Troisièmement, il apparaît, dans la note du texte introduisant le *Traité des sensations*, que cette union d'une certaine âme à un certain corps doit précisément être envisagée sous l'horizon d'une finalité divine. En effet, il ne

---

[776] J. Ehrard note à raison que cette citation témoigne de la tension qui existe entre les principes condillaciens et l'exigence de rendre compte de la spécificité et, pour tout dire, de la supériorité de la pensée humaine. Il nous semble néanmoins que l'interprétation qu'il donne de la référence à l'occasionnalisme comme d'une simple solution *ad hoc* à ce problème est trop restrictive et ne fait pas droit à l'importance plus globale de ce dispositif théorique chez Condillac. (*L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, III, chap. 9, 2, Paris, Albin Michel, 1994, p. 684-687.)

[777] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 4, OPC I, p. 362a.

[778] Soulignons, en reprenant à notre charge l'analyse de L. Guerpillon, que si, dans le *Traité des animaux,* « le continuisme épistémologique en vient à attester par lui-même un discontinuisme métaphysique », ce dernier est « *stérile*, il n'est pas susceptible d'approfondissement » : la différence essentielle entre les animaux et les hommes peut être conclue à partir de l'observation et de l'analyse de leurs facultés mais elle ne peut pas être élucidée en elle-même (*La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* II, chap. 3, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019, p. 316 *sq*.).

serait pas de la sagesse de Dieu « qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal[779] ». Outre que l'esprit humain est donc conçu comme en étant essentiellement capable, son union avec un certain corps vise à le disposer à développer des facultés théoriques et morales.

La finalité de la nature

La dimension téléologique de cette notion de nature doit s'envisager à un double niveau : celui, d'une part, de la conservation de soi, et celui, d'autre part, de la destinée morale de l'homme. Premièrement, les facultés et les connaissances auxquelles notre nature nous dispose, que l'expérience doit développer effectivement, visent d'abord la survie. Rappelons ainsi que, lorsque Condillac caractérisait cette nature qui commence tout en nous dans le premier chapitre de la *Logique*, il la subordonnait d'emblée à un plan divin visant la conservation : « L'Intelligence qui l'a créée l'a voulu ; elle lui a tout donné pour bien commencer. Il fallait que chaque animal pût veiller de bonne heure à sa conservation : il ne pouvait donc s'instruire trop promptement, et les leçons de la nature devaient être aussi promptes que sûres[780]. » On pourrait interpréter ce genre d'affirmations, récurrentes sous la plume de l'abbé, comme simplement topiques, le concept d'union hérité de Descartes charriant l'idée d'un finalisme[781]. Or, il nous semble au contraire que cette finalité de la nature joue un véritable rôle dans la théorie de l'abbé : outre qu'il ne s'en tient pas seulement à l'évoquer mais s'attache également à en produire une caractérisation précise, celle-ci a une valeur prescriptive pour la connaissance.

En effet, si ce que la nature nous fait d'abord faire malgré nous doit constituer le modèle à suivre pour bien connaître, c'est précisément parce que le système de connaissances auquel Dieu nous a disposés l'a été en vue de notre conservation, c'est-à-dire de la satisfaction de nos besoins les plus nécessaires. Dans ce système, le plaisir et la douleur

[779] *Op. cit.*
[780] Condillac, *Logique,* I, chap. 1, OPC II, p. 373a.
[781] Nous reviendrons plus particulièrement sur le rôle du dispositif théorique de l'institution de la nature hérité de Descartes et de Malebranche dans le deuxième chapitre de cette partie.

apparaissent à la fois comme nos premiers mobiles et nos premiers maîtres. Non seulement « un enfant n'apprend que parce qu'il sent le besoin de s'instruire[782] », le plaisir et la douleur, en induisant des besoins, aiguillonnant ainsi son observation et les opérations physiques et spirituelles qui la rendent possible, mais ils la corrigent :

> « Ainsi, les sens détruisent souvent eux-mêmes les erreurs où ils nous ont fait tomber : c'est que, si une première observation ne répond pas au besoin pour lequel nous l'avons faite, nous sommes avertis par-là que nous avons mal observé, et nous sentons la nécessité d'observer de nouveau. Ces avertissements ne nous manquent jamais, lorsque les choses sur lesquelles nous nous trompons nous sont absolument nécessaires : car, dans la jouissance, la douleur vient à la suite d'un jugement faux, comme le plaisir vient à la suite d'un jugement vrai. Le plaisir et la douleur, voilà donc nos premiers maîtres : ils nous éclairent, parce qu'ils nous avertissent si nous jugeons bien ou si nous jugeons mal ; et c'est pourquoi, dans l'enfance, nous faisons sans secours des progrès qui paraissent aussi rapides qu'étonnants[783]. »

Dans la mesure où l'observation n'est d'abord sollicitée que par des besoins relatifs à l'état du corps, alors la réussite ou l'échec de l'analyse effectuée est d'emblée sanctionné par le plaisir et la douleur découlant de l'assouvissement ou de la persistance du besoin. Dans ce dernier cas, l'inquiétude qui ne s'évanouit pas fait subsister le désir, c'est-à-dire l'action des facultés : elle nous pousse à observer de nouveau. Notre nature nous permet donc de développer un système de connaissances de manière rapide et sûre non pas parce que, par elle, nous ne commettrions aucune erreur, mais bien plutôt parce qu'elle nous donne les moyens de reconnaître nos méprises et donc d'y remédier par de nouvelles observations[784]. Si le développement d'une méthode, d'un art de penser, devient nécessaire chez l'homme, c'est précisément parce que sa connaissance n'est pas seulement polarisée par la nécessité de répondre à ses besoins physiques. L'une des principales causes de nos erreurs, dont les effets sont amplifiés par le développement du langage artificiel[785], tient ainsi au développement spécifiquement humain de la curiosité. D'un côté, le désir de la nouveauté

---

[782] Condillac, *Logique,* I, chap. 1, OPC II, p. 373a.
[783] *Ibid.*, p. 373b
[784] Afin de rendre compte de la plus ou moins grande rapidité avec laquelle les hommes ont fait des progrès dans les différentes sciences et les différents arts, Condillac montre ainsi qu'il suffit de les considérer « d'un côté, par rapport au besoin de faire des découvertes, et de l'autre, par rapport aux moyens de reconnaître les méprises où l'on tombe ». Des progrès rapides de l'agriculture à ceux, très lents, de la philosophie en passant par ceux de l'art militaire et de l'art de gouverner, « la lenteur ou la rapidité avec laquelle l'expérience nous fait remarquer nos méprises, décide de la lenteur et de la rapidité de nos progrès en chaque genre ». (Condillac, *Histoire ancienne,* III, chap. 3, OPC II, p. 27b-30b.)
[785] L'analyse condillacienne de l'usage des signes comme la plus grande cause de nos erreurs ne varie pas de l'*Essai* à la *Logique* et tient au fait que nous prenons l'habitude d'user de signes dont la signification est mal, voire pas déterminée du tout. « Toutes ces erreurs paraissent supposer en nous autant de mauvaises habitudes que de jugements faux reçus pour vrais. Cependant toutes ont la même origine, et viennent également de l'habitude de nous servir des mots avant d'en avoir déterminé la signification, et même sans avoir senti le besoin de la déterminer. » (Condillac, *Logique*, II, chap. 1, OPC I, p. 395b.)

est le motif affectif conduisant l'homme à développer des connaissances théoriques là où les animaux n'ont que des besoins physiques élémentaires et donc des connaissances pratiques liées à leur survie. D'un autre côté, ses jugements ne sont dès lors plus sanctionnés par un plaisir ou une douleur lui indiquant leur vérité ou leur fausseté :

> « Un art de raisonner nous serait tout-à-fait inutile, s'il ne nous fallait jamais juger que des choses qui se rapportent aux besoins de première nécessité. Nous raisonnerions naturellement bien, parce que nous réglerions nos jugements sur les avertissements de la nature. Mais à peine nous commençons à sortir de l'enfance, que nous portons déjà une multitude de jugements, sur lesquels la nature ne nous avertit plus. Au contraire, il semble que le plaisir accompagne les jugements faux comme les jugements vrais, et nous nous trompons avec confiance : c'est que dans ces occasions la curiosité est notre unique besoin, et que la curiosité ignorante se contente de tout. (…)
>
> Les erreurs commencent donc lorsque la nature cesse de nous avertir de nos méprises ; c'est-à-dire, lorsque, jugeant des choses qui ont peu de rapport aux besoins de première nécessité, nous ne savons pas éprouver nos jugements pour reconnaître s'ils sont vrais ou faux[786]. »

La curiosité, en nous portant à des recherches qui dépassent non seulement ce qui est nécessaire pour subvenir à nos principaux besoins, mais également ce qui est donné dans l'expérience elle-même, nous conduit à formuler des jugements qui *a minima* n'ont pas d'incidence directe sur l'état de notre corps, de telle sorte qu'aucun avertissement naturel, plaisant ou déplaisant, ne les sanctionne, voire qui ne donnent lieu à aucune vérification possible dans l'expérience. En effet, la curiosité ne vise pas un plaisir occasionné par le rapport du corps aux autres corps mais par la seule nouveauté d'une idée de telle sorte qu'elle se satisfait, comme le dit Condillac, aussi bien des jugements vrais que des jugements faux. Nous cessons autrement dit de faire ce que le plaisir et la douleur nous faisaient d'abord faire malgré nous, à savoir « d'observer, et de mettre nos jugements à l'épreuve de l'observation et de l'expérience[787] ». Il apparaît ici, et c'est ce qui nous intéresse, que, si nous nous trompons, c'est qu'oubliant les leçons de la nature, nous utilisons nos facultés autrement et au-delà de ce pour quoi Dieu nous a disposés à en user.

De ce point de vue, penser la nature que Dieu nous a donnée en vue de notre conservation, c'est assigner aux connaissances et aux facultés qui en découlent un champ d'application déterminé et, pour ainsi dire, un mode d'emploi, au-delà desquels nous ne pouvons que tomber dans l'erreur. Inversement, la constitution de la méthode ne peut dès lors consister qu'à retrouver la nature par l'art, les mauvaises habitudes que l'éducation des

[786] Condillac, *Logique,* I, chap. 1, OPC II, p. 373b-374a.
[787] *Ibid.*, p. 374a.

hommes nous ont données, qu'on appelle une « seconde nature[788] », n'étant en réalité rien d'autre qu'« une nature altérée et corrompue[789] ». Si une connaissance théorique est bien possible, elle ne l'est que si nous appliquons consciemment et avec dessein les règles que Dieu a assignées à notre connaissance en nous formant et qui sont celles que nous suivons donc naturellement lorsque nous cherchons à connaître ce qui est relatif aux besoins du corps. De ce point de vue, la nature n'est pas seulement un donné ayant vocation à expliquer la formation de notre système de connaissances. Comme nous l'avons vu, en un sens Condillac aurait pu à cet égard s'en tenir au seul principe du plaisir et de la douleur et donc à la seule voie des idées pour rendre compte de la formation de l'esprit à partir de la sensation. Envisager ce donné naturel devient au contraire tout à fait nécessaire dans la mesure où la manière dont la sensation conduit d'abord à sa propre modification doit revêtir un caractère prescriptif pour la connaissance en général.

L'importance de cette dimension téléologique du concept de nature apparaît ainsi dans toute sa force dans le premier chapitre de la seconde partie de la *Logique,* dans lequel Condillac en explicite aussi bien les termes que le caractère précisément prescriptif. Tout d'abord, l'abbé y formule l'idée selon laquelle le système des connaissances qui suivent directement de la nature de l'homme dépend strictement de la manière dont Dieu l'a constitué pour sa conservation :

> « Je vois donc dans la sphère de mes connaissances un système qui correspond à celui que l'auteur de ma nature a suivi en me formant : et cela n'est pas étonnant ; car, mes besoins et mes facultés étant donnés, mes recherches et mes connaissances sont données elles-mêmes.
>
> Tout est lié également dans l'un et l'autre système. Mes organes, les sensations que j'éprouve, les jugements que je porte, l'expérience qui les confirme, ou qui les corrige, forment l'un et l'autre système pour ma conservation, et il semble que celui qui m'a fait n'ait tout disposé avec tant d'ordre que pour veiller lui-même sur moi. Voilà le système qu'il faudrait étudier pour apprendre à raisonner[790]. »

Envisager le système de nos connaissances du seul point de vue de la perception, des seuls effets successifs des sensations dans l'esprit, comme c'était le cas dans l'*Essai*, ce n'est prendre en vue qu'une partie du système plus global en lequel consiste l'homme, à savoir l'union d'un esprit et d'un corps existant parmi d'autres corps. Dans la mesure où toutes nos idées et facultés ne sont que de la sensation transformée, il est nécessaire, pour le penser dans son entier, de prendre en vue la manière dont la sensation, dans ses dimensions

[788] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394b.
[789] *Ibid.*, p. 395a.
[790] *Ibid.*, p. 393b-394a.

qualitative comme affective, dépend d'une conformation organique déterminée se trouvant dans des rapports spécifiques avec son milieu. C'est en prenant en compte non seulement ce système plus global, mais également ce en vue de quoi il a été constitué, et constitué par Dieu (nous reviendrons ultérieurement sur le statut de l'idée de Dieu), qu'on peut penser les conditions dans lesquelles on peut continuer à bien user des facultés qu'il produit et à étendre nos connaissances dans les bornes que ce système lui assigne : « On ne saurait trop observer les facultés que notre conformation nous donne, l'usage qu'elle nous en fait faire ; en un mot, on ne saurait trop observer ce que nous faisons uniquement d'après elle. Ses leçons, si nous savions en profiter, seraient la meilleure de toutes les logiques[791]. »

Ainsi Condillac s'attache-t-il, dans la suite du paragraphe, à mettre en évidence ce que notre nature nous prescrit : elle nous permet de déterminer, d'un côté, l'objet possible de notre connaissance, son moyen et son champ d'application légitime et, d'un autre côté, la manière dont nous devons régler nos facultés pour bien connaître. Premièrement en effet, ce que nous enseigne notre nature concerne la caractérisation de ce qu'il y a à connaître, de son mode d'accès et donc de son champ d'application :

> « En effet, que nous apprend-elle ? À éviter ce qui peut nous nuire, et à rechercher ce qui peut nous être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres ? L'auteur de notre nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée : il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité.
>
> Nous avons un moyen pour juger de ces rapports, et il est unique ; et c'est d'observer les sensations que les objets font sur nous. Autant nos sensations peuvent s'étendre, autant la sphère de nos connaissances peut s'étendre elle-même ; au-delà, toute découverte nous est interdite[792]. »

La fertilité du concept de nature élaboré par Condillac apparaît ici dans toute sa force. Il faut tirer trois conséquences de l'idée selon laquelle Dieu a d'abord constitué notre nature pour que nous puissions répondre à nos besoins. Premièrement, cela implique que les connaissances que nous pouvons former sur les corps qui constituent cet environnement ne peuvent pas porter sur leur essence, mais seulement sur leurs rapports avec nous et, dans une certaine mesure, entre eux. Cela signifie deuxièmement que l'unique moyen dont nous disposons pour les connaître est l'observation puisque les rapports qu'entretiennent les corps avec nous et entre eux ne viennent à notre connaissance qu'au moyen des sensations qu'ils occasionnent, par le biais du corps, dans notre esprit. Dans la mesure, troisièmement, où

[791] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394a.
[792] *Ibid.*

nous ne sommes naturellement constitués que pour connaître ces rapports par l'observation, alors les bornes de l'expérience possible définissent celles de la connaissance. Nous n'avons autrement dit qu'une connaissance des phénomènes et de leurs rapports. Il apparaît ainsi qu'à l'aune de la finalité que Dieu a assignée à notre nature, la connaissance de l'essence des choses n'est pas nécessaire, et l'analyse que nous pouvons faire de cette constitution nous montre effectivement que nous n'avons d'idées que de phénomènes observables en vertu des rapports qu'entretient notre corps avec les autres corps. Quoique nous cherchions à connaître au-delà de ce qui est strictement nécessaire à notre survie, les seules conditions adéquates dans lesquelles nous pouvons former des idées et user de nos facultés demeurent déterminées par ce plan divin. Nous pouvons ainsi former des connaissances théoriques, et Dieu nous y destine effectivement en nous rendant capables de curiosité et de manipuler des signes artificiels. La nature des besoins de l'homme est telle que son intérêt se porte au-delà des objets extérieurs nécessaires à sa survie et qu'il développe un langage le rendant capable de réfléchir sur lui-même. Contrairement aux animaux, il est « capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort ; son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations : ses connaissances se multiplient : les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui[793]. » Paradoxalement, la nature de l'homme l'entraîne ainsi à chercher à outrepasser les bornes que sa nature fixe à sa connaissance. Inversement, c'est en réinscrivant les sciences et les arts dans leurs limites naturelles qu'il pourra les développer de manière valide.

Il faut dès à présent faire deux remarques que nous aurons à développer plus précisément lorsque que nous envisagerons la manière dont cette conception condillacienne de la nature s'élabore à partir des théories cartésiennes de l'union. Premièrement, il apparaît que Condillac conserve la conception de la vérité héritée de Malebranche qui était déjà la sienne dans l'*Essai* : elle consiste dans la saisie d'un rapport entre idées. Néanmoins, là où il ne l'envisageait dans son premier ouvrage que comme une suite de l'analyse de la formation des idées à partir de leurs liaisons entre elles au moyen des signes, dans la deuxième partie de son œuvre, il conserve les attendus de cette compréhension de la vérité tout en l'arrimant désormais à la conception de notre nature, c'est-à-dire de la dépendance de nos idées aux rapports entre notre corps et les autres corps. Deuxièmement, il faut noter qu'à cet égard Condillac n'exclut pas que nous soyons capables de connaître à tout le moins quelque chose de l'ordre de la nature à partir de la saisie des rapports entre les phénomènes

[793] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 5, OPC I, p. 365b.

que nous observons. En effet, l'analyse doit reproduire la genèse et donc manifester les liaisons entre sensations qui ont présidé à la constitution d'une idée. Or, dans la mesure où cette analyse consiste à saisir les sensations et leurs relations, et dans la mesure où chaque sensation nous signale la présence de sa cause occasionnelle dans les corps, alors l'ordre dans lequel se donnent les sensations doit conserver quelque chose de celui de leurs causes dans les corps[794]. L'ordre et les relations que l'analyse nous fait découvrir entre les sensations doivent autrement dit nous dire quelque chose de l'ordre de leurs causes dans la nature et, ce, quoique nous n'ayons aucune connaissance de l'essence de ces dernières[795].

Les leçons de la nature ne s'arrêtent néanmoins pas là : l'observation de la manière dont elle nous fait développer nos premières facultés et connaissances à partir de la sensation nous indique comment continuer à bien user des unes et à étendre la sphère des autres :

> « Dans l'ordre que notre nature ou notre conformation met entre nos besoins et les choses, elle indique celui dans lequel nous devons étudier les rapports qu'il nous est essentiel de connaître. D'autant plus dociles à ses leçons que nos besoins sont plus pressants, nous faisons ce qu'elle nous indique de faire, et nous observons avec ordre. Elle nous fait donc analyser de bien bonne heure.
>
> Comme nos recherches se bornent aux moyens de satisfaire au petit nombre de besoins qu'elle nous a donnés, si nos premières observations ont été bien faites, l'usage que nous faisons des choses les confirme aussitôt : si elles ont été mal faites, ce même usage les détruit tout aussi promptement, et nous indique d'autres observations à faire. Ainsi nous pouvons tomber dans des méprises, parce qu'elles se trouvent sur notre chemin : mais ce chemin est celui de la vérité, et il nous y conduit[796]. »

En disposant notre esprit à ressentir des sensations plaisantes et déplaisantes en fonction des circonstances dans lesquelles se trouve le corps, Dieu, comme nous l'avons vu, nous fournit les moteurs et les maîtres qui guident puis corrigent notre manière de sentir. Ils

---

[794] Il faut noter cependant que l'historicité des langues, dans sa contingence, affecte la fiabilité des systèmes scientifiques. Ce point a été mis en évidence par A. Bertrand : « Entre les inférences et les évènements se glissent l'institution des langues et les histoires aléatoires de ces langues singulières, y compris celles des langues scientifiques. Condillac introduit ainsi une médiation épistémologiquement décisive entre les connexions des idées et celles des évènements du monde : l'histoire des langues, elle-même étroitement dépendante de l'histoire des sociétés, dépend de mille facteurs ébranlant la fiabilité des jugements. » (« Naturalisme et scepticisme : Hume *vs* Condillac », *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule,* dir. M. Cohen-Halimi et H. L'Heuillet, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 54.)

[795] Comme le montre F. Duchesneau, cela rend lisible la manière dont Condillac hérite de la théorie lockéenne tout en s'en distanciant profondément : « Condillac retient la distinction épistémologique des essences réelles inconnaissables des essences nominales construites par l'esprit, dont l'utilisation dans les sciences de la nature suppose le contrôle à partir des données de l'expérience et ne donne lieu qu'à un savoir de probabilité. Mais en y introduisant sa conception de la sensation, "analogon", de l'ordre naturel, il définit un modèle strictement phénoméniste de la science suivant lequel l'analyse devient la méthode organique de la connaissance objective. » (« Condillac critique de Locke », in *International Studies in Philosophy,* 6, 1979, p. 92.)

[796] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394a-b.

nous déterminent, en induisant en nous des besoins, à prêter diversement notre attention aux sensations, à les comparer et à en juger. Dieu nous dispose autrement dit par eux à analyser. Si nous avons déjà vu en quel sens ils sont à la fois les aiguillons et les alertes permettant de corriger nos jugements, il nous faut noter, cela aura son importance par la suite, l'ordre que la nature prescrit à nos recherches. En effet, notre nature ne nous conduit pas seulement à analyser mais bien à analyser dans un certain ordre. Comme le montre ainsi Condillac dans la première partie de la *Logique* à travers l'exemple de la vue d'une vaste campagne, outre que notre nature nous donne la capacité de diriger successivement notre regard sur les différentes parties qui composent cette dernière, elle nous indique dans quel ordre le diriger :

> « Or quel est cet ordre ? La nature l'indique elle-même ; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards ; ils sont plus frappants ; ils dominent ; et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux qu'on observe d'abord ; et, quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, chacun à leur place.
>
> On commence donc par les objets principaux : on les observe successivement, et on les compare, pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en détermine la position.
>
> Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux dans notre esprit n'est donc plus successif ; il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à-la-fois d'une manière distincte[797]. »

Conformément à la conception de l'analyse déjà proposée dans l'*Essai*, celle-ci doit consister à porter successivement son attention sur les différents éléments qui se donnent dans l'expérience, pour apercevoir leurs rapports et en recomposer une idée unifiée, en partant des rapports entre les plus frappants, ou les principaux, à partir desquels les éléments subordonnés pourront eux-mêmes être analysés. En d'autres termes, ce qu'elle nous fait faire, c'est décomposer et recomposer ce qui se donne dans la sensation, en l'ordonnant de telle sorte que les rapports entre les éléments subordonnés puissent s'éclairer à l'aune de ceux qui existent entre les principaux. Ainsi en va-t-il en physique comme dans l'étude que notre nature nous fait faire d'une campagne :

> « Il y a, dans chaque objet comme dans cette campagne, des choses principales auxquelles toutes les autres doivent se rapporter. C'est dans cet ordre qu'il les faut saisir, si l'on veut se faire des idées distinctes et bien ordonnées. Par exemple, tous les phénomènes de la nature supposent l'étendue et le mouvement : toutes les fois

[797] Condillac, *Logique,* I, chap. 2, OPC II, p. 375a-b.

> donc que nous voudrons en étudier quelques-uns, nous regarderons l'étendue et le mouvement comme les principales qualités des corps[798]. »

Notre attention est naturellement sollicitée par les éléments les plus frappants qui composent notre sensation, et nous devons continuer à observer dans l'ordre que la sensation nous prescrit. Outre que notre système de connaissances doit ainsi consister en une suite d'idées « où l'analyse a mis l'ordre qui est entre les choses mêmes[799] », dans la mesure où nous ne pouvons véritablement manipuler et ordonner nos idées qu'avec des signes, la formation d'un bon système implique d'autre part d'ordonner les signes grâce auxquels nous pouvons classer nos idées. Là aussi, cet ordre nous est prescrit par notre nature. Comme le met en évidence Condillac dans le chapitre 4 de la première partie de la *Logique*, quoique toutes nos idées soient originellement individuelles puisqu'il n'y a que des individus dans la nature et que nous n'avons d'idées que par la sensation, dans la mesure où donner un nom à chaque individu ne permettrait pas de les ordonner et de les retrouver aisément, nous les distribuons en différentes classes, ce qui consiste à « donner un nom à tous ceux que nous jugeons semblables[800] ». Cette classification résulte ainsi de la manière dont nous analysons nos sensations, c'est-à-dire dont nous comparons nos sensations et dont nous les mettons en rapport, pour ensuite les regrouper et les nommer. Nos idées individuelles deviennent ainsi tout à coup générales, puis nous les divisons en espèces en fonction du besoin que nous aurons de les y distinguer. Dans la mesure où les langues sont des méthodes analytiques et où cette analyse ne s'est d'abord effectuée que parce que nous en avons ressenti le besoin, alors la manière dont nous distribuons nos idées encore aujourd'hui, loin de répondre à la nature des choses, répond toujours au besoin que nous avons de les distinguer et de les ordonner. Nous devons précisément continuer à généraliser nos idées puis à les spécifier dans la stricte mesure où cela nous est utile :

> « Puisque nos besoins sont le motif de cette distribution, c'est pour eux qu'elle se fait. Les classes, qui se multiplient plus ou moins, forment donc un système dont toutes les parties se lient naturellement, parce que tous nos besoins tiennent les uns aux autres ; et ce système, plus ou moins étendu, est conforme à l'usage que nous voulons faire des choses. Le besoin, qui nous éclaire, nous donne peu-à-peu le discernement qui nous fait voir dans un temps des différences où peu auparavant nous n'en apercevions pas ; et si nous étendons et perfectionnons ce système, c'est parce que nous continuons comme la nature nous a fait commencer[801]. »

---

[798] Condillac, *Logique,* I, chap. 4, OPC II, p. 381b. Nous nous permettons de ne dresser qu'une esquisse de cet ordre dont l'application et l'importance apparaîtra lorsque nous envisagerons la conception de la physique fondée sur la méthode de l'analyse.
[799] *Ibid.*, p. 379a.
[800] *Ibid.*, p. 380a.
[801] *Ibid.*

En conséquence, il apparaît que la manière dont Dieu nous a organisés pour connaître ce qui est nécessaire à notre conservation nous prescrit comment régler l'usage de nos facultés à trois égards. Elle nous indique tout d'abord comment observer et dans quel ordre, à savoir en analysant ce que nos sensations nous délivrent des principaux objets aux subordonnés. Elle nous signifie ensuite comment nous devons ordonner nos idées, à savoir en les nommant pour les distribuer en différentes classes en partant des individus pour former directement des genres à partir desquels nous pourrons distinguer des espèces et, ce, en fonction de l'utilité qu'il y a à effectuer une telle distribution. Elle nous signale enfin la nécessité dans laquelle nous sommes de vérifier nos jugements en observant de nouveau. Autrement dit, « observer des rapports, confirmer ses jugements par de nouvelles observations, ou les corriger en observant de nouveau, voilà donc ce que la nature nous fait faire ; et nous ne faisons que le faire et le refaire à chaque nouvelle connaissance que nous acquérons. Tel est l'art de raisonner : il est simple comme la nature qui nous l'apprend[802] ».

Deuxièmement, il nous faut dire un mot de la destinée politique et morale de l'homme dont l'importance apparaissait nettement dans la note du « Dessein de cet ouvrage » du *Traité* de 1754 : Dieu nous a donné un corps conforme à notre esprit qui est « capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter[803] ». Quoique cette question n'intéresse pas directement notre propos, la manière dont Condillac la prend en charge nous importe en ce qu'il y explicite cette fonction du concept de nature. En effet, dans le chapitre 7 de la deuxième partie du *Traité des animaux,* l'explication de l'acquisition des lois morales implique de rendre compte de leur origine à la fois sensible et divine[804]. D'un côté, ces dernières apparaissent comme des conventions que les hommes passent entre eux afin de réguler les comportements et qui résultent, comme le reste des connaissances humains, de leurs besoins et donc de leur conformation :

> « L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiraient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensait que toute action est suffisamment bonne dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est

[802] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394b.
[803] *Op. cit.*
[804] Nous n'en proposerons ici qu'un compte-rendu succinct. Pour un exposé plus détaillé, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « La connaissance des lois naturelles de la morale chez Condillac : le paradoxe de lois divines acquises. », *Le progrès des connaissances et la conduite de la vie (XVIIe-XVIIIe siècles)*, dir. par I. Douzant, L. Rouquayrol, et M. Zappulla, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2024, p. 223 *sq.*

> nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité[805]. »

Ainsi Condillac conjecture-t-il dans les chapitres 5 et 6 de la première partie de l'*Histoire ancienne* les conditions dans lesquelles les peuples sauvages ont dû passer les premières conventions à l'origine de la société à partir des besoins qui devaient être les leurs. De l'accord tacite par lequel les hommes consentent à vivre ensemble et des simples usages à la formulation explicite de lois positives, toutes les conventions découlent de ces derniers[806]. D'un autre côté, « il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi avec le principe qui en fait toute la force[807]». En tant que ces lois suivent des besoins et donc de la conformation des hommes, « ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature[808] ». En dernier ressort, elles trouvent donc leur principe en Dieu qui nous a constitués afin que nous les découvrions :

> « En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvait pas manifester sa volonté d'une manière plus sensible. Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc les lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions[809]. »

Ici encore, ce dont on peut analyser le développement à partir de la seule expérience revêt un caractère prescriptif dès lors qu'on le fait dépendre d'un donné naturel conçu comme répondant à un projet divin. Dieu nous ayant constitués de telle sorte que nous développions une société réglée par des lois, il nous indique la nécessité dans laquelle nous sommes de suivre ces dernières et, par-là, notre destinée non seulement sociale mais également morale. Ce faisant, les lois qui ne visaient d'abord que l'intérêt revêtent une dimension morale : elles sont de véritables devoirs. Premièrement, il apparaît dès lors que les suivre n'est pas seulement utile mais également juste. En effet, les idées du juste et de l'injuste « deviennent complètes, lorsqu'ayant considéré que Dieu nous destine à la société, et que par conséquent, il veut les moyens propres à la conserver ; nous en concluons qu'il nous ordonne d'observer les lois établies pour le maintien de l'ordre. Dès que nous savons qu'obéir aux lois, c'est

[805] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 7, OPC I, p. 370a-b.
[806] Condillac, *Histoire Ancienne,* I, chap. 5 et 6, OPC II, p. 14b *sq.*
[807] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 7, OPC I, p. 370b.
[808] *Ibid.*
[809] *Ibid.*

obéir à Dieu, nous avons une notion exacte de la justice[810]. » C'est à cet égard l'obligation que nous avons envers Dieu qui fonde celle que nous avons de suivre les lois édictées dans la société qui est la nôtre. Ainsi la première des lois naturelles dont les lois positives ne doivent être que des explications[811] doit-elle consister à adorer la divinité : « La première obligation des hommes, considérés sous ce point de vue, est de reconnaître qu'ils doivent tout à l'être qui les a créés. Par conséquent, la première loi naturelle est d'adorer la divinité[812]. » C'est autrement dit l'obligation que nous avons envers Dieu qui donne toute sa force aux lois positives, et « s'il en est qui veulent la méconnaître, ils sont en guerre avec toute la nature, et ils sont mal avec eux-mêmes[813] ». La faute morale, de même que l'erreur du jugement théorique, consistent ainsi à mal user de nos facultés, c'est-à-dire à nous en servir hors de la fonction pour laquelle Dieu nous y a disposés.

Deuxièmement, en nous disposant à connaître non seulement ces lois, mais également qu'elles viennent de lui, ce qui nous est indiqué est que « nous sommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même : il est de sa justice de nous punir ou de nous récompenser[814] ». Cette rétribution divine ne pouvant avoir lui en cette vie, il nous fait ainsi connaître l'existence d'une vie après la mort et l'immortalité de notre âme. Inversement, en ne conformant pas les bêtes de sorte qu'elles développent les besoins et les facultés nécessaires à la connaissance de ces lois, Dieu signale qu'elles n'ont pas de devoirs envers lui et qu'elles n'ont par conséquent pas de destinée après la mort :

> « Il n'y a point d'obligations pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connaître des lois. Dieu, ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste et de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux, comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme, lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connaissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu, elles n'ont de règles que la force. Incapables de mérite et de démérite, elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur âme est donc mortelle[815]. »

[810] Condillac, *Histoire ancienne,* IV, chap. 15, OPC II, p. 124a.
[811] Les lois naturelles sont des lois générales qui dépendent uniquement des besoins et des facultés que tous les hommes ont en partage du fait de leur conformation commune, quelles que soient les circonstances où ils se trouvent. Les lois positives particulières que chaque société développe dépendent au contraire des intérêts qui sont particuliers à chacune en fonction des circonstances où elles se trouvent. Les lois positives constituent à cet égard la forme particulière et contingente que prennent les lois naturelles une fois expliquées ou développées en vue de l'intérêt de la société dans laquelle elles sont énoncées. (Condillac, *Histoire ancienne,* IV, chap. 14 et 15, OPC II, p. 122a *sq.*) Sur l'importance de ce texte pour comprendre la place du droit naturel chez Condillac, voir E. de Barros, *La théorie du régime mixte chez Condillac et Mably,* thèse dirigée par J. de Saint Victor, Université Sorbonne Paris Nord, soutenue le 12/11/2021.
[812] Condillac, *Histoire ancienne,* IV, chap. 14, OPC II, p. 122a-b.
[813] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 7, OPC II, p. 370b.
[814] *Ibid.*, p. 371a.
[815] *Ibid.*

L'analogie entre cette explication de la moralité proprement humaine et celle de la naturalité de la méthode est instructive. Qu'il s'agisse de la connaissance des lois morales ou bien de celles des objets qui sont nécessaires à notre conservation, il faut distinguer d'un côté les modalités sensibles par lesquelles l'homme les forme au gré de l'expérience, celles-ci supposant de faire l'histoire empirique de l'esprit humain et, d'un autre côté, leur naturalité, c'est-à-dire leur dépendance à une conformation destinée à nous les faire développer et, par elle, leur inscription dans un plan divin. Elles ont certes une origine sensible mais en même temps divine. Dans l'un et l'autre cas, envisager la manière dont nos facultés et connaissances dépendent d'un donné naturel, c'est les envisager sous l'horizon d'une finalité, d'un projet divin dont la saisie fait passer de l'être au devoir être, du fait au droit. Si nos facultés et connaissances ne sont pas innées, elles sont néanmoins naturelles, et cette naturalité nous prescrit l'usage qu'on doit en faire. Il nous semble à cet égard que la prise en compte à partir de *Traité des sensations* du donné naturel duquel dépend non seulement la sensation, mais également ses modifications successives, permet à Condillac de dégager une méthode dont l'objet, le champ d'application comme les règles nous sont prescrits par la nature-même. En un sens, nous aurons à y revenir, l'abbé réinscrit ainsi l'homme au sein du système de la nature afin de déterminer ce qui lui est connaissable contre une métaphysique obscure qui le conduit sans cesse à outrepasser les limites qui lui sont précisément prescrites par sa nature. La dimension téléologique de la nature telle qu'elle est envisagée par Condillac nous semble à cet égard essentielle à la compréhension des raisons pour lesquelles ce dernier fait intervenir dans la deuxième partie de son œuvre un concept dont il avait fait l'économie dans l'*Essai* et dont la résonance métaphysique est manifeste. L'élaboration de ce concept nous semble lui permettre non seulement d'éclairer le statut de la connaissance possible de l'homme, celle des rapports entre phénomènes, mais également et surtout de naturaliser la méthode de l'analyse. En considérant la manière dont Dieu a déterminé la formation de nos connaissances naturelles, il s'agit bien de prescrire un mode de connaissance et une méthode valant pour tout objet et au-delà desquels nous ne pouvons que tomber dans l'erreur[816].

[816] Contrairement à ce qu'affirme I. F. Knight (« perhaps the moste striking thing about Condillac's religious references is their irrelevance to everything else in his philosophy », *The Geometric Spirit, the Abbé de Condillac and the French enlightenment,* New Haven, Yale University Press, 1968, p. 141), nous pensons que les références condillaciennes à Dieu jouent un rôle au sein de sa théorie. D'une part, l'interprétation qu'elle propose selon laquelle « his originality was at war with a social and religious conservatism and even a personal timidity, which would not let him acquiesce in the theological and moral consequences that his philosophical principles suggested » (*Ibid.*, p. 117) repose sur des motifs psychologiques sur lesquels il nous semble difficile de nous prononcer. D'autre part et surtout, la lecture qu'elle propose nous semble relever d'une opposition trop

Cela ne va pas sans poser un problème majeur qui occupera notre dernier chapitre : l'intervention d'un donné naturel finalisé dans l'explication du développement de l'esprit et de la méthode qui doit en découler ne revient-elle pas à outrepasser les bornes que cette nature est précisément censée assigner à notre connaissance[817] ? Ne constitue-t-elle pas un principe métaphysique extérieur à la sensation à partir de laquelle est supposée s'effectuer la genèse ? Ce problème nous intéresse d'autant plus que s'y joue quelque chose du rapport entretenu par Condillac avec ceux qu'il nomme les métaphysiciens. En effet, comme nous allons le voir dans un deuxième chapitre, cette notion de nature s'élabore à partir d'une lecture des cartésiens, et en particulier de Malebranche, qui ne semble plus consister, comme c'était le cas dans l'*Essai*, à leur emprunter simplement des dispositifs théoriques permettant de rendre compte de la manière dont le seul jeu des sensations permet de produire des facultés et des idées. Au contraire il en réactive désormais des thèses relatives à l'union de l'âme au corps d'une façon telle qu'il semble en conserver en quelque sorte la charge métaphysique. La deuxième théorie de l'abbé semble autrement dit se construire, dans l'une de ses thèses centrales, en s'adossant à une métaphysique qu'il rejette pourtant. Il s'agit à présent d'envisager les termes dans lesquels cette réception s'effectue afin d'examiner, dans un dernier chapitre, le statut à lui accorder au sein du système empiriste condillacien.

caricaturale l'empirisme des Lumières et la métaphysique du XVIIe sans prendre en vue les tensions qui peuvent traverser les entreprises des premières et la porosité qui peut subsister avec les théories de la seconde.

[817] F. Duchesneau remarque ainsi à juste titre l'ambiguïté de ce concept : « L'analyse est la méthode des positivités : positivité de la description, positivité de la classification, positivité de la genèse ; mais elle repose sur une loi d'analogie qui échappe aux limites de la positivité, puisque la conscience la révèle à travers toute l'étendue de la nature. » (« Condillac critique de Locke », in *International Studies in Philosophy,* 6, 1979, p. 92.)

Chapitre 2 - La nature, l'union et la connaissance des phénomènes : Malebranche au cœur de l'empirisme de Condillac.

Plus que jamais, la lecture de ceux que Condillac appelle les métaphysiciens nous semble donc avoir joué un rôle crucial dans l'élaboration sa théorie. Nous souhaitons envisager cette reprise à un double niveau : celui de la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous d'abord, et celui du type de connaissance et donc de science que celle-ci doit prescrire ensuite. D'une part en effet, la conception que Condillac se fait de la nature et de ses effets nous semble reposer sur une lecture précise et un réaménagement de la théorie malebranchiste de l'union, dont elle paraît conserver la dimension métaphysique au sens que l'abbé critique pourtant. D'autre part, cette thèse relative au rôle principiel de la nature est prescriptive pour la science, celle-ci devant se borner à rendre compte du système des phénomènes. Si, comme cela est bien connu, la manière dont Condillac conçoit les vrais systèmes est largement inspirée de la science newtonienne, le statut qu'il accorde à la connaissance à laquelle notre nature nous dispose et même, dans une certaine mesure, à l'usage qu'il faut faire de ses facultés pour bien connaître semble également s'instruire, ici encore, de la *Recherche de la vérité* de Malebranche.

I. LA NATURE : L'UNION DE L'ÂME AU CORPS ET LA CONDITION POSTLAPSAIRE DE L'HOMME CHEZ MALEBRANCHE

La définition que Condillac donne de la nature dans la première partie de la *Logique,* en tant qu'elle consiste à marquer non seulement la dépendance de notre sensation à la conformation organique spécifique qui en est l'occasion, mais également la manière dont cette union de l'esprit au corps a été conçue par Dieu en vue de notre conservation, l'inscrit indéniablement dans la continuité des théories cartésiennes de l'union. Considérer notre nature pour Condillac, c'est bien prendre en vue, à la suite de Descartes, « la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données[818] » et, plus précisément, les « choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps[819] » qui caractérisent le sens le plus restreint que Descartes conférait au concept de nature lorsqu'il envisageait, dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, ce que lui enseignait la nature. Penser l'union, à la suite de Descartes, c'est notamment concevoir le statut à accorder aux idées que nous tenons des sens en tant qu'elles répondent d'abord à une finalité pratique, celle de la conservation de l'homme. Ainsi Descartes considérait-il les sensations ou les sentiments sous le prisme de l'institution de la nature, c'est-à-dire de la manière dont Dieu a institué que chaque mouvement se faisant dans la glande pinéale « fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé[820] ». De la même manière, penser notre nature pour Condillac consiste bien à envisager la stricte dépendance de sensations qui ne sont que des modalités de l'âme à ce qui en est l'occasion dans le corps qui lui est lié comme ce qui permet à Dieu d'assurer la conservation de l'homme ou, en l'occurrence chez l'abbé, de l'animal[821].

Néanmoins, outre qu'afin de penser un esprit entièrement empirique Condillac restreint le concept cartésien de la nature à sa seule dimension sensible, là où, pour Descartes, « cet

[818] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, AT IX, p. 64.
[819] *Ibid.*, p. 65.
[820] *Ibid.*, p. 69-70.
[821] Nous partageons ainsi la lecture que F. Duchesneau fait du concept condillacien de nature lorsqu'il affirme que « Condillac a retenu la leçon cartésienne de la VIe *Méditation* où, par une restriction de sens du mot « nature », il s'agit non plus de l'intelligibilité des essences créées par Dieu, mais de l'intelligibilité restreinte de ces choses "que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps" » (« Condillac critique de Locke », in *International Studies in Philosophy,* 6, 1979, p. 90).

assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul[822] » et qu'il n'en envisage donc pas les enseignements de la même manière, il nous semble que la théorie de l'union dont il tire les leçons n'est pas directement celle de Descartes mais bien plutôt celle que Malebranche élabore à partir de ce dernier. Que la conception condillacienne de l'union fasse fond sur la référence à Malebranche, cela apparaît en réalité dès le premier chapitre de l'*Essai*, lorsque l'abbé s'attache à penser la distinction et l'union de l'âme et du corps. D'un côté, leur distinction, effectuée dans les §6 et §7, doit permettre d'éviter l'écueil matérialiste et de prévenir une telle interprétation de sa théorie[823]. D'un autre côté, si la considération dans le §8 de l'union de l'âme et du corps, en tant qu'elle doit être envisagée dans son seul état postlapsaire, peut certes être interprétée comme une « profession de foi spiritualiste et chrétienne[824] », elle doit avant tout être lue comme un moyen non seulement de mettre à distance les questions religieuses et métaphysiques relatives à l'être de l'homme avant le péché pour n'installer l'analyse qu'au seul niveau de ce qui est observable et donc accessible à la science[825], mais également de marquer l'essentielle historicité de l'esprit dont l'étude devra donc être génétique[826].

Les termes dans lesquels Condillac envisage l'union de l'âme et du corps dans le §8 nous intéressent particulièrement en ce qu'ils disent quelque chose de la manière dont l'abbé lit et utilise la théorie malebranchienne. Si l'abbé y conçoit l'union, comme Malebranche avant lui, selon l'hypothèse occasionnaliste, rappelons néanmoins qu'il hérite davantage à cet égard de l'occasionnalisme laforgien en tant qu'il conserve son efficace à l'âme[827]. C'est bien plutôt la manière dont Condillac restreint son enquête à la seule condition postlapsaire de l'homme qui nous semble réitérer l'explication[828] que donne Malebranche, dans le

[822] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, AT IX, p. 65.
[823] Sur la manière dont cette distinction vise à éviter l'écueil matérialiste en se saisissant d'un argumentaire d'inspiration wolfienne, voir : L. Guerpillon, *L'achèvement de la psychologie rationnelle*, III, chap. 8, Paris, Vrin, 2023, p. 133 *sq.*
[824] Delbos, *La philosophie française,* Paris, Plon, 1919, p. 254.
[825] Condillac inscrit ce faisant sa conception de la science, comme connaissance des seuls phénomènes, dans la continuité de celle de Newton. Voir à cet égard : G. Le Roy, *La psychologie de Condillac,* chap. 2, Paris, Boivin & Cie, 1937, p. 37-39 ; L. Guerpillon, *L'achèvement de la psychologie rationnelle,* chap. 9, Paris, Vrin, 2023, p. 60 *sq.*
[826] Rappelons que cette interprétation a été formulée par A. Charrak à l'occasion d'une journée d'étude consacrée à Condillac (« La nature, la norme, le mythe », Intervention dans le cadre de la journée d'études condillaciennes « Quelles natures ? », Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Hiphimo, org. M. Gouget et L. Guerpillon, 30 avril 2022).
[827] Rappelons que ce point a été montré par A. Charrak (« Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014, p. 14).
[828] Nous nous référons ici à la deuxième explication qu'en propose Malebranche, celle qui lui « paraît être la véritable ». Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 151 *sq.*

chapitre 5 du premier livre de la *Recherche de la vérité*[829], de la façon dont « nos sens sont corrompus par le péché[830] », pour en déplacer considérablement les conclusions.

Rappelons que cette clarification vise, pour l'oratorien, à rendre compte du statut à accorder à ce qui nous vient des sens dans la perspective d'une élucidation des erreurs qu'ils peuvent causer. Contre « ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel[831] », il s'agit de montrer que les sens et les passions sont « bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés[832] », à savoir la conservation de la vie, de telle sorte qu'un bon usage des sens est possible. Avant comme après le péché originel, dans la mesure où il est un être composé d'esprit et de corps, l'homme reconnaît les biens du corps nécessaires à sa survie par les sentiments confus que l'esprit a en tant qu'il est joint au corps et, ce, quoiqu'il soit capable d'user de son esprit seul afin d'acquérir des connaissances claires et évidentes. Outre que « les biens du corps ne méritent pas l'application d'un esprit que Dieu n'a fait que pour lui[833] » là où une connaissance claire et évidente des corps l'aurait occupé presqu'entièrement, ces dernières auraient été impropres à garantir la survie du premier homme, celle-ci requérant une réponse immédiate aux besoins du corps[834]. Pour Adam comme pour nous, le plaisir et la douleur constituent ainsi les marques sensibles et même « les caractères naturels et incontestables du bien et du mal[835] » du corps. Outre les sentiments agréables et désagréables qui constituent un instinct par lequel l'homme pourvoit à sa conservation, toutes les perceptions occasionnées par les sens ne lui permettent certes pas de juger de ce que les corps sont en eux-mêmes, mais bien du rapport qu'ils ont avec son

[829] Ce rapprochement entre le §8 du premier chapitre de l'*Essai* et le texte malebranchien a déjà été repéré. J.-C. Pariente et M. Pécharman notaient ainsi déjà, dans leur édition de l'*Essai,* la proximité entre l'exposé condillacien de la condition humaine avant et après le péché et celui qu'en propose Malebranche dans le chapitre 5 de la première partie de la *Recherche de la vérité*, mais aussi dans l'article 18 du quatrième des *Entretiens sur la métaphysique* (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, s. 1, chap. 1, §8, n. 2 des éditeurs, éd. J-C Pariente et M. Pécharman, Paris, Vrin, 2018, p. 73). Angela Ferraro remarquait également que ce texte constituait « un écho très fort (…) de l'étiologie malebranchiste de la dépendance de l'esprit vis-à-vis des sens » (*La réception de Malebranche en France au XVIIIe siècle,* Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 76).

[830] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 5, t. 1 *op. cit.*, p. 148.

[831] *Ibid.*

[832] *Ibid.*

[833] *Ibid.*, §1, p. 151.

[834] « Mais on ne peut pas dire qu'Adam se portât à la recherche et à l'usage des choses sensibles, par une connaissance exacte du rapport qu'elles pouvaient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avait fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, et le rapport qui résultat des unes avec les autres, pour juger si, dans la chaleur présente de son sang, et dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture, il est visible que des choses qui étaient indignes de l'application de son esprit en eussent entièrement rempli la capacité, et cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtemps par cette seule voie. » (*Ibid.*, p. 152-153.)

[835] *Ibid.*, p. 151.

corps[836]. Il s'agira ce faisant pour Malebranche de montrer, lorsqu'il envisagera les causes des erreurs des sens dans la suite du livre I, que « nos sens sont très fidèles et très exacts pour nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes, que pour en faire un bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé et sa vie[837] ». Conformément à la thèse malebranchiste de la double union de l'esprit à Dieu et au corps[838], l'esprit de l'homme avant le péché devait non seulement être uni à Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour du bien, mais il devait également pourvoir à la conversation de sa vie par son union avec le corps.

De ce point de vue, la corruption du péché ne tient pas au fait que son âme est modifiée à l'occasion de ce qui se produit dans son corps, ni même à ce qu'elle est affectée par des plaisirs et des douleurs sensibles, mais à la dépendance à l'égard de toutes les choses sensibles : « Ainsi les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs[839]. » Si l'homme avait donc des sens et des passions avant le péché originel, il pouvait néanmoins s'y soustraire librement, son esprit étant d'abord fait pour s'unir à Dieu :

> « Adam avait donc les mêmes sens que nous, par lesquels il était averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devait faire pour son corps. Il sentait comme nous des plaisirs, et même des douleurs ou des dégoûts prévenants et indélibérés. Mais ces plaisirs et ces douleurs ne pouvaient le rendre esclave, ni malheureux comme nous, parce que, étant maître absolu des mouvements qui s'excitaient dans son corps, il les arrêtait incontinent après qu'ils l'avaient averti, s'il le souhaitait ainsi, et sans doute il le souhaitait toujours à l'égard de la douleur[840]. »

À l'inverse, les sens et les passions de l'homme après le péché « n'obéirent plus à ses ordres, et ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles[841] ». De ce point de vue, ce ne sont pas à proprement parler les sens qui sont corrompus. La corruption tient bien plutôt à l'arrêt ou au repos du mouvement naturel de la volonté[842]. Rappelons en

---

[836] Nous reviendrons plus précisément sur ce point dans la quatrième sous-partie de ce chapitre.
[837] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 20, §1, t. 1, *op. cit.*, p. 241-242.
[838] Rappelons à cet égard l'affirmation qui ouvre la préface de la *Recherche de la vérité* : « L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son créateur et les créatures corporelles, car, selon s. Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps. » (*Ibid.*, Préface, p. 103.)
[839] *Ibid.,* L. I, chap. 5, §1, p. 154.
[840] *Ibid.*, p. 153.
[841] *Ibid.*, p. 154.
[842] Nous reprenons ici l'expression de F. de Buzon qui montre que « le péché est donc un arrêt ou un repos dans le mouvement produit par Dieu, dont le pécheur est la cause, et non un acte positif et effectif de Dieu (ou l'homme) pourraient être auteurs » (*Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, Dieu et l'ordre, Paris, PUF, 2004, p. 86).

effet que la volonté renvoie pour Malebranche au mouvement imprimé en notre esprit par Dieu et qui nous porte vers le bien indéterminé et en général, c'est-à-dire vers Dieu lui-même, notre liberté consistant à « détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent[843] ». Ce qu'induit à cet égard le péché est un déséquilibre dans la double union de l'esprit de l'homme à Dieu et au corps. L'esprit de l'homme corrompu étant très fortement attaché aux biens sensibles par les sentiments agréables et désagréables occasionnés par les rapports de son corps avec les autres corps, il se détourne proportionnellement de Dieu. Il devient si dépendant de ses sens et de ses passions, qu'il ne cherche plus sa connaissance et son bien en Dieu. Il croit dès lors juger des choses en elles-mêmes quand il ne juge que de leurs rapports à son corps et il se complaît dans de faux biens qui ne font que le détourner de sa vraie félicité. Ainsi l'attention constitue-t-elle l'un des enjeux centraux de la *Recherche de la vérité,* l'esprit de l'homme dévoyé par le péché étant sans cesse poussé vers les choses sensibles et accaparé par elles.

La prise en vue condillacienne de l'union de l'âme au corps dans ses conditions prélapsaire et postlapsaire nous semble à cet égard révélatrice de la manière dont sa théorie fait fond sur une lecture empiriste de la théorie malebranchiste de l'union :

> « Avant le péché, elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent. De-là l'ignorance et la concupiscence[844]. »

D'un côté, Condillac, comme Malebranche avant lui, considère que la corruption du péché ne tient pas aux sensations et sentiments eux-mêmes, mais bien davantage au degré de dépendance dans lequel l'homme se trouve à leur égard. Si l'esprit d'Adam « commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré[845] » avant le péché, si même il avait des idées indépendamment de ces derniers, il en est devenu si dépendant qu'ils semblent être « la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner[846] ». D'un autre côté,

---

[843] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 1, §2, t. 1, *op. cit.*, p. 129. Notons à cet égard que, selon l'oratorien, l'esprit est certes poussé à aimer des biens finis mais jamais de manière invincible. Si le plaisir le pousse à aimer les biens sensibles, il a toujours la liberté d'y résister pour aimer son vrai bien, c'est-à-dire Dieu.
[844] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 1, §8, OPC I, p. 7b.
[845] *Op. cit.*
[846] *Op. cit.*

contrairement à Malebranche, Condillac ne restreint ce faisant les idées de l'esprit après le péché qu'à celles qu'il tient de son union avec le corps. S'il n'est possible d'entreprendre l'étude que de l'état présent, c'est-à-dire celui, corrompu, dans lequel « nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens », alors c'est un esprit de part en part sensible dont il faut faire l'analyse. Selon l'expression de J.-Ch. Bardout, « Condillac fait du sensualisme une vérité de fait, liée aux conséquences du péché originel[847] ». Là où Malebranche ne considère jamais l'esprit de l'homme que dans le cadre de sa double union à Dieu et au corps, le geste condillacien consiste à biffer toute référence à une union de l'esprit à Dieu pour ne plus considérer que son union au corps.

Dans l'*Essai*, cette référence à la théorie malebranchienne de l'union semble certes se limiter à cette seule allusion qui n'est au demeurant pas évoquée pour elle-même mais en vue d'installer l'étude de l'esprit au seul point de vue de l'analyse génétique des facultés et connaissances à partir de la sensation. Elle ne semble pas y jouer un rôle pour elle-même. Elle indique néanmoins la théorie de l'union sur laquelle s'adosse déjà implicitement la théorie condillacienne dans l'ouvrage de 1746 et que la conception de la nature vient selon nous expliciter dans la suite de l'œuvre et en particulier dans la *Logique*[848]. Il faut en effet se rendre attentif au fait que la manière dont Malebranche envisage l'union de l'esprit et corps, sa fin aussi bien que ce dont elle nous permet de juger, fournit certains éléments fondamentaux de la thèse condillacienne relative au rôle de la nature et, ce, à deux principaux égards.

Premièrement, l'analyse malebranchienne de la manière dont notre affectivité sollicite notre attention au point, dans sa perspective, de nous détourner de notre vrai bien, fournit à l'empiriste les moyens de penser le statut de ce qui motive l'activité d'un esprit

[847] J.-Ch. Bardout, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France », *Le malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 36. J.-Ch. Bardout explique ainsi « la probable influence des analyses malebranchistes » par le fait qu'il « importe [à Condillac] de tenir ensemble deux exigences : préserver la noblesse ontologique de l'esprit, tout en rendant compte de sa situation factuelle, à savoir un état dégradé par un accident historique qui continue de faire sentir ses effets. Le schème occasionnaliste fournit à cette double exigence le cadre conceptuel de sa solution » (*Ibid.*).

[848] Nous rejoignons ainsi l'analyse de J.-Ch. Bardout lorsqu'il affirme que « cette page de l'*Essai* témoigne, cette fois, de l'utilisation d'un modèle conceptuel de facture malebranchiste par une philosophie qui, à maints égards, entend rompre avec le projet malebranchien, sa conception de la métaphysique, de la connaissances, de ses sources et de ses limites. Nous sommes ainsi en présence d'un cas de réutilisation d'un philosophème, ou si l'on préfère d'une structure conceptuelle, délié du système qui l'a engendré » (« Quelques remarques sur le malebranchisme en France », *Le malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 37). Selon nous, cela vaut donc également pour le concept de nature développé après l'*Essai*.

recevant passivement toutes ses idées. De ce point de vue, la conception du plaisir et de la douleur à partir du *Traité des sensations,* outre qu'elle s'élabore à travers la lecture de la théorie lockéenne de l'inquiétude héritée elle-même de Malebranche, emprunte également à l'oratorien la manière d'envisager leur inscription dans une nature. Deuxièmement, là où l'union de notre esprit au corps le détourne de son union à Dieu pour Malebranche, les idées qui nous viennent de notre union au corps sont les seules qui nous soient accessibles pour Condillac. En conséquence, l'erreur ne consiste plus, comme c'était le cas chez l'oratorien, à chercher à juger de ce que sont les choses en elles-mêmes par les sens, là où ces dernières ne peuvent être connues que par une connaissance claire et évidente de l'esprit en tant qu'il en voit les idées représentatives en Dieu. Elle tient au contraire au fait de croire qu'il est possible de connaître autre chose que les seuls phénomènes et leurs rapports, c'est-à-dire de prétendre pouvoir juger de ce qu'elles sont indépendamment de leurs rapports à notre corps. Du point de vue condillacien, tout se passe comme si Malebranche avait saisi certains aspects essentiels de ce que nos sens nous enseignent et de la manière dont ils nous l'enseignent, mais s'était fourvoyé en prétendant qu'une autre voie était possible. Paradoxalement, la théorie de la double union, en considérant en quelque sorte deux régimes de fonctionnement de l'esprit, l'un par lequel il s'attache à Dieu et l'autre par lequel il dépend du corps, fournit un terrain propice pour une entreprise empiriste qui, restreignant l'esprit à sa vie sensible, peut trouver dans les analyses malebranchiennes des sens et des passions les moyens de rendre compte du fonctionnement et du statut de la connaissance humaine en tant qu'elle est précisément de part en part sensible. Si Condillac en tirait déjà certaines leçons du seul point de ce qui apparaît à l'esprit dans l'*Essai*, il est notable qu'à partir du *Traité des sensations* il se saisit de concepts et d'arguments relatifs à la manière de concevoir notre nature elle-même, c'est-à-dire l'union de l'âme au corps ainsi que ses enseignements.

Autrement dit, le §8 du premier chapitre de l'*Essai* semble simplement indiquer les termes, malebranchiens, dans lesquels l'abbé conçoit l'union, quoiqu'il ne juge alors pas nécessaire de les formuler plus amplement, ceux-ci tombant hors du champ de son entreprise. Au contraire, à travers l'élaboration du concept de nature dans la deuxième partie de son œuvre, Condillac s'attache à les expliciter. Cette conception de l'union, très largement inspirée de la théorie malebranchienne, n'apparaît dès lors plus comme une hypothèse évoquée dans le seul but de circonscrire le champ de son analyse, mais comme s'insérant dans une thèse jouant un rôle central, celui du rôle principiel de la nature en tant qu'elle commence tout en nous et nous indique comment bien connaître. Avant d'interroger les exigences théoriques auxquelles répond le développement de ce concept et de cette thèse, il

nous faut donc envisager la manière dont la notion de nature se construit à travers la lecture de Malebranche.

II. L'AFFECTIVITÉ, L'ATTENTION, LA NATURE

L'idée selon laquelle la thèse du caractère principiel du plaisir et de la douleur formulée par Condillac à partir du *Traité des sensations* hériterait de Malebranche n'est pas nouvelle[849]. Si elle s'élabore à travers la lecture et la critique de la théorie lockéenne de l'*uneasiness*[850], elle hérite par là, au moins indirectement, du concept malebranchien d'inquiétude. J. Deprun, dans *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle,* a déjà montré qu'il appartient à Malebranche d'avoir donné à l'inquiétude l'importance philosophique qu'elle aura par la suite[851]. Il s'est ainsi attaché à rendre compte des réceptions successives auxquelles ce concept a donné lieu, et notamment de celles de Locke puis, à travers lui, de Condillac. Selon Deprun, l'*uneasiness* de Locke constituerait une laïcisation[852] de la notion d'inquiétude malebranchienne lui faisant perdre son caractère proprement dynamique[853]. Condillac hériterait et viendrait accentuer cette théorie[854]. Si la conception condillacienne de l'inquiétude et du désir s'appuie bien, à la suite de Locke, sur une réception de l'inquiétude malebranchienne reposant sur une occultation presqu'entière de la dimension

[849] De manière générale, comme le montre L. Simonetta, en tant qu'elle fait du plaisir et de la douleur le moteur du développement de l'esprit, la conception de Condillac « incarne ainsi l'exigence propre aux philosophes du XVIIIe siècle qui considèrent, à la suite de Malebranche, que la connaissance ne peut être séparée d'une perspective du bonheur » (*La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*, I, chap. 2, B, 1, p. 110).

[850] Dans *La philosophie des Lumières,* Cassirer note ainsi que « Condillac part des mêmes considérations [que Locke] mais il entend les pousser bien au-delà du cercle des phénomènes du vouloir et les étendre à tout le domaine de la vie psychique » (*La philosophie des Lumières,* chap. 3, p. 126).

[851] « C'est, nous semble-t-il, à l'initiative de Malebranche que la problématique de l'inquiétude reçoit pour la première fois un traitement métaphysique tout à fait explicite. » (J. Deprun, *Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle,* chap. 12, Paris, Vrin, 1979, p. 186.) Cette importance de la théorie malebranchienne de l'inquiétude tiendrait ainsi, selon J. Deprun, à la manière dont Malebranche coule « un matériau de type augustinien (la description de l'inquiétude vécue) dans des moules conceptuels venus de la physique cartésienne » (*Op. cit.*, p. 188).

[852] M. Parmentier s'attache à nuancer cette position : « Ainsi, si l'on confronte l'inquiétude malebranchiste et l'*uneasiness* introduite par Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*, on ne peut pas se borner à constater que Locke opère une laïcisation du concept puisqu'est déjà présente, chez Malebranche, une inquiétude proprement anthropologique, en quelque sorte déjà laïcisée. » (M. Parmentier, « L'inquiétude dans De la Recherche de la vérité ». *Les Études philosophiques,* 2011/1 n° 96, 2011, p. 85.)

[853] « Sans être, à proprement parler, statique (n'est-ce pas ce qui nous sauve d'une lâche « léthargie », l'inquiétude du malaise allait se placer sur un terrain plus qu'à demi laïcisée. Libérée — ou amputée ? — de toute connivence avec l'infinie, la nouvelle théorie de l'inquiétude prenant une valeur de mutation culturelle. » (J. Deprun, *Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle,* chap. 12, Paris, Vrin, 1979, p. 191.) Là où l'inquiétude résulte du mouvement vers le bien en général imprimé par Dieu en l'esprit chez l'oratorien, elle ne serait plus, chez Locke, qu'un « état essentiellement passif », ce qui rendrait son statut d'aiguillon difficilement compréhensible selon Deprun.

[854] L'abbé critiquant non seulement l'usage métaphorique du terme de mouvement pour qualifier le désir chez Malebranche, mais également la manière dont Locke fait dériver l'inquiétude du désir, J. Deprun considère sa théorie comme un « hyper-lockisme » renforçant selon lui son caractère statique (*Ibid.*, p. 200 *sq.*).

théologique qu'elle avait chez l'oratorien, il nous semble nécessaire de nuancer considérablement l'interprétation proposée par Deprun. Outre qu'une lecture plus approfondie du *Traité des sensations* permet de saisir que la force motrice du désir tirée de l'inquiétude dérive du plaisir et de la douleur qui en sont le principe, il faut se rendre attentif au fait que cette considération des sentiments agréables et désagréables comme des principes ou des moteurs s'élabore précisément à travers la lecture non pas tant de Locke, mais de Malebranche lui-même[855].

Afin de saisir les termes dans lesquels s'effectue cette réception condillacienne de Malebranche, rappelons tout d'abord la manière dont l'oratorien conçoit les rapports entre l'attention et les plaisirs et les douleurs sensibles. Si « l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment, et (…) est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères[856] » selon Malebranche, c'est qu'elle le rend « esclave du corps[857] » et, « par ou à cause du corps, de toutes les choses sensibles[858] ». La notion d'attention joue de ce point de vue un rôle central en ce qu'elle explique la manière dont cette dépendance à l'égard du corps affaiblit l'union de l'esprit à Dieu, et donc sa capacité à connaître le vrai comme le bien. En effet, l'une des principales raisons pour lesquelles l'homme est sujet à l'erreur est son incapacité à « tenir assez longtemps sa vue fixe et arrêtée sur un sujet, afin de l'examiner tout entier[859] », c'est-à-dire précisément à être attentif. À cet égard, l'attention consiste en un acte de la volonté puisque, si c'est par l'entendement que l'esprit aperçoit, « c'est la volonté qui dirige son action, (…) c'est elle qui l'applique aux objets qu'elle aime[860] ». Selon Malebranche, la connaissance claire et évidente suppose l'attention à un double titre. D'une part, l'entendement ayant une capacité finie, leur saisie implique que l'esprit s'y attache longuement afin qu'il aperçoive successivement tous les rapports qui se trouvent entre les idées. D'autre part, dans la mesure où nous ne voyons véritablement les

[855] Comme le montre F. Alquié, la théorie condillacienne de l'inquiétude n'est pas malebranchiste en ce qu'elle n'est pas « rattachée à quelque soif, première et originelle, de l'infini » (*Le cartésianisme de Malebranche,* chap. VIII-F-V, Paris, Vrin, 1974, p. 393). Cependant, la manière dont Condillac conçoit le rôle du plaisir et de la douleur hérite quant à elle davantage de l'oratorien que de Locke en ce qu'elle établit « la primauté de l'affectif sur la tendance, du plaisir et de la douleur sur le besoin » (*Ibid.,* chap. VIII-D-X, p. 272). Outre que le caractère en quelque sorte non-malebranchiste de l'inquiétude chez Condillac n'exclut pas qu'il en ait néanmoins conservé certains aspects, dans la mesure où le statut du plaisir et de la douleur y joue un rôle fondamental, il n'en hérite donc pas moins de Malebranche.
[856] Malebranche, *Recherche de la vérité,* Préface, t. 1, *op. cit.*, p. 103.
[857] *Ibid.*, p. 106.
[858] *Ibid.*
[859] *Ibid.*, L. III, I, chap. 4, §1, p. 425.
[860] *Ibid.*

idées et donc leurs rapports qu'en Dieu, l'attention apparaît comme la cause occasionnelle de cette vision en Dieu en laquelle peut seule consister la connaissance claire et évidente[861]. Autrement dit, dans la mesure où la connaissance humaine repose sur une union de l'esprit à Dieu supposant qu'il s'y attache volontairement, alors le défaut d'application de l'esprit est ce qui détourne l'homme de sa lumière et de sa félicité.

Nous l'avons vu, la corruption de l'homme par le péché tient d'abord au déséquilibre induit dans la double union de l'esprit à Dieu et au corps qui affecte le mouvement de la volonté. L'attention défaillante de l'homme trouve ainsi sa cause, selon Malebranche, dans l'inconstance d'une volonté essentiellement inquiète[862]. Comme il le montre à la fois dans le chapitre 4 de la première partie du livre III[863] et dans le chapitre 2 du livre IV[864], cette inquiétude fondamentale de la volonté humaine[865] s'explique par la tension entre l'inclination naturelle qu'elle a vers le bien en général et celle qu'elle a pour les biens sensibles nécessaires à sa survie qui, depuis le péché, a tourné à la dépendance[866]. D'un côté en effet, rappelons que la volonté n'est en elle-même rien d'autre que l'amour que Dieu imprime en nous pour le bien en général, c'est-à-dire pour lui, et qui est « le principe de tous nos amours particuliers[867] ». Dans la mesure où c'est cet amour qui nous meut, notre volonté ne peut se trouver en repos tant qu'elle ne peut goûter son véritable bien : « Étant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel de notre cœur ne cessera jamais que par la possession de ce bien[868]. » D'un autre côté, l'inclination naturelle que nous avons pour notre conservation et notre

[861] Il n'est en effet pas concevable que l'attention cause directement la vision en Dieu, ce qui supposerait que notre volonté agisse en quelque manière sur ce dernier. Selon Malebranche, nous recevons donc notre lumière de Dieu à l'occasion de l'attention qui est ainsi « une prière naturelle, par laquelle nous obtenons que la Raison nous éclaire » (Malebranche, *Traité de morale,* I, chap. 5, éd. J.-P. Osier, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 105).
[862] « Pour concevoir la cause de cette inconstance et de cette légèreté de l'esprit humain, il faut savoir que c'est la volonté qui dirige son action, que c'est elle qui l'applique aux objets qu'elle aime, et qu'elle est elle-même dans une inconstance et dans une inquiétude continuelle (…). » (Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. III, I, chap. 4, §1, t. 1, *op. cit.*, p. 425-426.)
[863] Ce chapitre porte précisément sur le défaut d'application comme cause de l'erreur (*Ibid.*, p. 425 *sq.*).
[864] Ce chapitre contient les principaux développements consacrés par Malebranche à la notion d'inquiétude (*Ibid.*, L. IV, chap. 2, t. 2, p. 16 *sq.*).
[865] Nous nous en tiendrons à un exposé succinct de ce qu'est l'inquiétude chez Malebranche sans nous attacher à rendre compte du détail de l'explication qu'il en donne et, notamment, de la manière dont les mouvements de la volonté sont conçus à partir des principes de la physique cartésienne, ce qui nous éloignerait trop de notre propos.
[866] Il faut ainsi concevoir, selon l'expression de F. de Buzon concernant l'Entretien IV des *Conversations chrétiennes*, « une sorte de tension intérieure de l'âme entre deux pôles attractifs, mais dans une balance inégale » (*Malebranche. Les* Conversations chrétiennes, Le désordre humain : le péché originel, Paris, PUF, 2004, p. 94).
[867] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 1, §3, t. 2, *op. cit.*, p. 10.
[868] *Ibid.*, L. III, chap. 4, §1, t. 1, p. 426.

bonheur, c'est-à-dire « l'amour de nous-mêmes ou de notre propre conservation[869] », nous pousse à aimer le plaisir et à haïr la douleur[870]. Cet « amour-propre[871] », de même que le plaisir et la douleur eux-mêmes, n'est pas propre à la condition de l'homme après le péché : elle relève de l'institution de la nature et trouve elle-même son principe dans l'inclination naturelle pour le bien en général dont elle dérive[872]. Le défaut de notre attention ne tient pas au fait que nous aimons les plaisirs sensibles mais au fait que nous les aimons mal. Si Adam aimait les plaisirs sensibles et assurait par ce moyen la conservation de sa vie avant le péché, il n'était néanmoins pas détourné par eux de son union à Dieu et connaissait ainsi le vrai et le bien sans peine[873]. Au contraire, la volonté corrompue peine à se porter sur ce qui ne touche pas sensiblement l'esprit, cette peine étant proportionnelle à sa servitude à l'égard des biens du corps. L'inquiétude ou l'instabilité de la volonté vient ainsi du fait que, tout en consistant essentiellement en un mouvement vers un bien infini, c'est-à-dire vers Dieu, la volonté est principalement poussée vers les choses sensibles. L'esprit, aimant des biens finis incapables d'épancher son désir d'un bien infini, ne trouve ce faisant jamais le repos et « a du mouvement pour aller plus loin[874] ». Sa volonté, inquiète, s'attache successivement à différents biens sans jamais s'y arrêter :

> « Ainsi notre volonté, toujours altérée d'une soif ardente, toujours agitée de désirs, d'empressements et d'inquiétudes pour le bien qu'elle ne possède pas, ne peut souffrir sans beaucoup de peine que l'esprit s'arrête pour quelque temps à des vérités abstraites, qui ne la touchent point et qu'elle juge incapables de la rendre heureuse. (…) Mais le vide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaisirs, au lieu d'éteindre sa soif, ne font que l'irriter, et donner à l'âme une sotte et vaine espérance de se satisfaire dans la multiplicité des plaisirs de la terre, ce qui produit encore une inconstance et une légèreté inconcevable dans l'esprit qui doit lui découvrir tous ces biens[875]. »

L'inclination naturelle pour le plaisir sensible, en tant qu'elle est déréglée par le péché, apparaît ainsi comme l'une des principales causes du défaut d'application pourtant nécessaire pour connaître[876] : non seulement l'esprit peine en conséquence à considérer les

---

[869] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 5, §1, t. 2, *op. cit.*, p. 38.
[870] Rappelons que cette inclination naturelle ou cet amour-propre se divise en amour de l'être ou de la grandeur, et en amour du bien-être ou du plaisir. C'est à cette dernière inclination que nous nous intéressons plus particulièrement ici.
[871] *Ibid.*
[872] « Quoique nos inclinations naturelles n'aient pas toujours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature, car Dieu, qui les produit et qui les conserve en nous, ne les produit et ne les conserve que pour lui. » (*Ibid.*, L. IV, chap. 1, §4, t. 2, p. 13.)
[873] *Ibid.*, L. I, chap. 5, §1, t. 1., p. 152.
[874] *Ibid.*, chap. 1, §2, t. 1, p. 130.
[875] *Ibid.,* L. III, chap. 4, §2, t. 1, p. 426-427.
[876] Sur la théorie du péché originel et sur la manière dont elle « concentre dans l'explication de l'unique motif du défaut d'attention à la vérité, défaut qui lui-même explique à son tour les dérèglements du cœur », voir

vérités abstraites mais, n'aimant donc que des faux biens, il se trouve sans cesse agité d'un désir insatiable, conduisant la volonté, inquiète, à aller de bien sensible en bien sensible.

Or, Malebranche confère ce faisant au plaisir et à la douleur sensibles un rôle central pour penser la problématique de l'attention. Leur examen doit s'effectuer de manière étagée : il faut envisager d'une part l'inclination naturelle et générale à tous les hommes au plaisir en tant qu'elle est imprimée en nous par Dieu et, d'autre part, les amours sensibles qui en dérivent en tant qu'ils impliquent la prise en compte du rapport au corps et, plus précisément, du fonctionnement des passions[877]. À un premier niveau donc, tous les hommes sont naturellement enclins à aimer le plaisir. Nous l'avons vu, les sentiments agréables et désagréables appliquent constamment notre esprit en vertu de notre amour-propre, c'est-à-dire de l'inclination naturelle que nous avons pour notre conservation qui s'est tournée en dépendance. Ils nous empêchent ainsi de nous appliquer comme il le faudrait à la connaissance des vérités abstraites en Dieu :

> « Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous applique et ne nous unit point à Dieu ; au contraire, elle nous en détache, et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses et impures nous touchent fortement. L'amour du plaisir et la jouissance actuelle du plaisir qui en réveille et en fortifie l'amour nous éloignent donc sans cesse de la vérité, pour nous jeter dans l'erreur[878]. »

À un second niveau, pour comprendre comment le plaisir et la douleur sensibles détournent notre attention, il faut envisager leurs effets en tant qu'ils relèvent de l'union de l'âme au corps et, plus précisément, la manière dont ils engendrent en nous des passions. Si « les passions de l'âme sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation[879] », « la cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement en cette

---

l'analyse de F. de Buzon à qui nous reprenons cette expression (*Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, Le désordre humain : le péché originel (Entretien IV), Paris, PUF, 2004, p. 90 *sq.*).

[877] Si l'examen de l'inclination naturelle au plaisir est effectué dans le livre IV consacré aux inclinations naturelles, celui des passions fera l'objet du livre V en son entier. Les deux aspects sont néanmoins intrinsèquement liés.

[878] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 11, §1, t. 2, *op. cit.*, p. 74.

[879] *Ibid.*, L. V, chap. 1, t. 2, p. 113.

rencontre[880] ». La manière dont elles poussent l'esprit vers les choses sensibles relève autrement dit des lois de l'union de l'âme au corps.

Lorsque Malebranche envisage le mécanisme des passions dans le chapitre 3 du livre V de la *Recherche,* le plaisir et la douleur apparaissent comme ce qui occasionne, la plupart du temps, le déploiement des passions. La première chose qui compose une passion consiste en effet dans « le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous[881] ». Nous l'avons vu, ou bien l'esprit fait « les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous, ou bien il en est averti naturellement par des sentiments prévenants de plaisir et de douleur[882] ». S'il est ainsi possible de juger d'une partie des rapports qui existent entre les corps extérieurs et notre corps en effectuant un certain nombre de comparaisons, nous les saisissons néanmoins la plupart du temps par instinct, c'est-à-dire par le plaisir et la douleur[883]. Reprenant à son compte la théorie cartésienne du sensible, Malebranche considère en effet ces derniers comme des modifications de l'âme survenant à l'occasion des mouvements communiqués par les esprits animaux à la partie du cerveau qui lui est plus étroitement liée. L'âme n'aperçoit ni ces ébranlements cérébraux ni les propriétés des objets en eux-mêmes, mais elle sent leur rapport à son corps pour la conservation[884]. Malebranche considère que, quoique les ébranlements qui en sont l'occasion « ne diffèrent que du plus et du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement[885] », de telle sorte que l'âme « se sent touchée de sentiments qui diffèrent essentiellement[886], et qui, marquant précisément les qualités des

[880] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 1, t. 2, *op. cit.*, p. 113.
[881] *Ibid.*, chap. 3, t. 2, p. 125.
[882] *Ibid.*, chap. 9, t. 2, p. 190.
[883] Ainsi Malebranche montrait-il, s'agissant de la condition d'Adam avant le péché, qu'il aurait été bien peu commode à ce dernier de devoir connaître ce qui est nécessaire à sa survie en jugeant des rapports entre son corps et les corps environnants par une série de comparaisons. C'est ce qui justifiait de supposer qu'il éprouvait comme nous des sentiments agréables et désagréables (*Recherche de la vérité*, L. I, chap. V, §1, t. 1, *op. cit.*, p. 152-153).
[884] Pour Malebranche, le sentiment ne donne pas de connaissance de sa cause mais il est joue le rôle d'un signal ou d'un avertissement visant une action. Comme le montre F. de Buzon, c'est en ce sens qu'il faut interpréter le qualificatif *prévenant* utilisé par l'oratorien à propos du sentiment : « Le sentiment est *prévenant*, selon le mot constamment employé tant à son propos qu'à celui de la grâce, c'est-à-dire qu'il indique d'une manière confuse une action à entreprendre (retirer la main du feu), mais il n'est en rien une connaissance. Bien au contraire, il avertit ou fait signe avant la connaissance effective et indépendamment d'elle. » (F. de Buzon, *Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, « Dieu et l'ordre », Paris, PUF, 2004, p. 55-56.)
[885] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 10, §5, t. 1, *op. cit.*, p. 197.
[886] L'idée selon laquelle les causes physiques du plaisir et de la douleur ne diffèrent que du plus et du moins mais produisent en l'âme des sentiments essentiellement distincts constitue une reprise de la théorie cartésienne du chatouillement (Descartes, *Principes de la philosophie*, IV, art. 191, AT IX, p. 312-313 ; *Passions de l'âme,* II, art. 94, AT XI, p. 398 *sq.*).

objets par rapport à son corps, lui font sentir promptement et vivement que ces objets sont capables de lui nuire[887]».

L'esprit étant naturellement enclin à aimer le plaisir, la perception du bien donne lieu à « une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet[888] ». De même, la douleur, c'est-à-dire la perception d'un mal, donne lieu à une nouvelle détermination de la volonté vers le bien dont ce mal est la privation. Rappelons en effet qu'il n'y a dans la volonté « que des mouvements d'amour[889] » et que, si la douleur est en elle-même un mal pour l'âme qui la souffre actuellement, le mal dont elle est la marque n'est néanmoins rien de positif dans les choses : il n'est jamais que la privation d'un bien. Or, ce mouvement de la volonté a un double effet : dans l'esprit d'un côté et dans le corps de l'autre. D'une part, ce mouvement de la volonté, qui relève de l'inclination naturelle de l'esprit à aimer le plaisir, s'accompagne toujours d'une modification de l'âme[890], c'est-à-dire d'un « sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse[891] ». D'autre part, en vertu des lois de l'union de l'âme au corps[892], ce mouvement de la volonté est la cause occasionnelle d'une « nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieurs du corps et vers celles du dedans[893] ». Cette dernière a quatre effets principaux, les deux derniers rendant plus particulièrement compte de la manière dont l'esprit et le corps concourent à pousser l'esprit à s'appliquer à ce qui occasionne en lui plaisir ou douleur.

Premièrement, et conformément à la théorie cartésienne des passions[894], les esprits animaux se répandent dans les différents membres du corps « afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine, et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaires pour l'acquisition du bien, ou pour la fuite du mal qui se présente[895] ». Ils permettent autrement dit au corps de répondre au besoin qui le presse de manière machinale. Deuxièmement, les esprits animaux confèrent aux différentes parties de notre corps les

[887] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 10, §5, t. 1, *op. cit.*, p. 197.
[888] *Ibid.*, L. V, chap. 3, t. 2, p. 125.
[889] *Ibid.*, p. 126.
[890] « Les mouvements sont des actions de la volonté, les sentiments sont des modifications de l'esprit. Les mouvements de la volonté sont les causes naturelles des sentiments de l'esprit, et ces sentiments de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvements de la volonté dans leur détermination. » (*Ibid.*, p. 130.)
[891] Il faut autrement dit distinguer l'amour comme mouvement de la volonté du sentiment de l'amour qui l'accompagne (*Ibid.*, p. 125-126).
[892] « Mais, parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvements de son esprit se communiquent à son corps, et ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même. » (*Ibid.*, p. 130.)
[893] *Ibid.*, p. 127.
[894] Descartes, *Passions de l'âme,* I, art. 40, AT XI, p. 359 ; II, art. 137, AT. XI, p. 430.
[895] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127.

mouvements les plus propres à émouvoir les autres hommes et, en vertu de l'inclination naturelle de l'homme à l'amitié, de nous attirer leur aide. Ces mouvements expressifs constituent ainsi un véritable langage naturel[896]. Troisièmement, ce mouvement de la volonté occasionne un mouvement des esprits animaux qui les pousse fortement vers les parties du cerveau qui représentent l'objet de la passion[897], ce qui produit, en vertu de l'union de l'âme au corps, un application particulière de l'esprit à la perception de ce dernier[898]. Notons que Malebranche tire ici encore les leçons de la théorie cartésienne des passions pour penser la manière dont l'attention de nos esprits se trouve détournée de Dieu et poussée vers les choses sensibles. Descartes envisageait en effet déjà, dans l'article 74 de la deuxième partie des *Passions de l'âme*, que l'une des principales raisons pour lesquelles les passions sont à la fois utiles et nuisibles est qu'elles fortifient certains mouvements dans le cerveau et donc certaines pensées dans l'âme[899]. Quatrièmement et enfin, les esprits descendant « avec violence dans le cœur, les poumons, le foie, la rate, et les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties, et de les hâter de fournir en peu de temps les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être[900] », occasionnent en retour une émotion de l'âme « qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits (…) afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps[901] ». Cette nouvelle émotion de l'âme, qui est cette fois-ci sensible puisqu'elle trouve sa cause occasionnelle

[896] Si la manière dont Malebranche conçoit ce langage naturel intéressera particulièrement notre propos par la suite, qu'il nous soit permis de remettre son examen à plus tard dans la mesure où il ne concerne pas directement la question des rapports entre l'attention et les sentiments plaisants et déplaisants qui nous occupe pour le moment.

[897] À l'exception de l'admiration dans laquelle l'objet n'est pas aimé parce qu'il est bon ou mauvais mais parce qu'il est nouveau, les passions « poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont à nous, et non pas selon ce qu'ils sont en eux-mêmes » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 8, t. 2, *op. cit.*, p. 183).

[898] De manière générale, il faut noter que, chez Malebranche, les conséquences du péché tiennent en grande partie au fonctionnement de l'imagination. Comme le montre F. de Buzon, « le plaisir est l'instrument d'une souillure ("imagination salie", *OC,* 161, P, 1267, v. aussi *OC,* 162, P, 1268), fortifiant la concupiscence, cause unique du défaut d'attention à la vérité » : les traces cérébrales, profondément ancrées, réveillent sans cesse la perception des désirs et des passions (F. de Buzon, *Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, La restauration de l'ordre, Paris, PUF, 2004, p. 111-112). C'est le fonctionnement de l'imagination qui explique de même la double transmission du péché par la mère et la fréquentation de la société dont la figure de l'honnête homme fournit le paradigme dans les *Conversations chrétiennes* : l'homme « subit le péché originel transmis par sa mère (…), et (…) en subit un second qui, pour être acquis par le commerce des hommes et la contagion des imaginations, n'en reste pas moins originel. Double concupiscence, l'une de naissance, et l'autre "de trente années", qui provoquent strictement le même effet. » (F. de Buzon, *Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, La restauration de l'ordre, Paris, PUF, 2004, p. 104-105.)

[899] « Or il est aisé de connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter. » (Descartes, *Passions de l'âme,* II, art. 74, AT XI, p. 383.)

[900] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127.

[901] *Ibid.*, p. 128.

dans les mouvements des esprits animaux, provoque ainsi de nouveaux sentiments accompagnés d'un sentiment spécifique de joie lié à toutes les passions[902].

On comprend dès lors comment le plaisir et la douleur, en engendrant en nous des passions en vertu de l'institution de la nature, poussent l'esprit à considérer les objets sensibles plaisants ou déplaisants qui intéressent sa conservation et, ce, sans qu'il y prenne aucune part, toutes ces choses étant « en nous, sans nous, et même malgré nous depuis le péché[903] ».

Or, en rendant compte de la manière dont ces sentiments détournent en quelque sorte l'attention de l'esprit de sa direction essentielle, Malebranche fournit à Condillac les moyens de les penser comme ce qui sollicite primitivement son application, de telle sorte qu'ils constituent les moteurs purement sensibles du développement de l'esprit. Cette reprise condillacienne de l'oratorien peut sembler pour le moins paradoxale. On connaît en effet la virulence de la critique formulée par l'abbé à l'encontre de la théorie malebranchiste de l'entendement comme de la volonté dans le chapitre 7 du *Traité des systèmes.* Selon Condillac, en usant improprement d'une métaphore matérielle[904], Malebranche en vient à concevoir ces facultés purement spirituelles à partir de concepts qui n'ont de sens que pour penser le corps et qui, appliqués à l'âme, ne peuvent plus nous fournir que des idées extrêmement inexactes[905], voire qui ne sont dès lors plus que des mots vides :

> « Tel est le système que Malebranche s'est fait pour expliquer la nature de l'entendement et de la volonté. Le fondement, sur lequel il porte, se réduit proprement à ce principe : *les idées et les inclinations sont à l'âme ce que les figures et les mouvements sont à la matière* : principe qu'il doit à la comparaison qu'il fait

[902] Toutes les passions sont accompagnées selon Malebranche d'un sentiment « de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion, et qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 128).
[903] *Ibid.*, 129.
[904] Rappelons en effet que, dès le premier chapitre de la *Recherche,* Malebranche cherche à donner une notion de l'entendement et de la volonté par comparaison avec la figure et la configuration des corps d'un côté et leur mouvement de l'autre côté (*Ibid.*, L. I, chap. 1, t. 1, p. 123 *sq.*).
[905] La théorie malebranchiste des facultés doit ainsi illustrer le troisième type de principes abstraits identifiés par Condillac dans le chapitre 2 du *Traité des systèmes,* ces derniers consistant en « des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de nature toute différente » (Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 2, OPC I, p. 125b). La méthode qui les sous-tend « consiste à imaginer une chose qu'on ne conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont plus familières ; et, quand, par ce moyen, on s'est fait une certaine quantité de rapports abstraits et de définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme on raisonnerait sur l'autre. C'est ainsi que le langage qu'on emploie pour les corps, sert à bien des philosophes pour rendre raison de ce qui se passe dans l'âme. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports entre ces deux substances » (*Ibid.*). Sur les conditions dans lesquelles on peut légitimement user de l'analogie selon l'abbé, voir le chapitre 3 de la quatrième partie de l'*Art de raisonner* (Condillac, *Art de raisonner,* IV, chap. 3, OPC I, p. 683a *sq.*).

de deux substances toutes différentes. Il ne faut donc pas s'étonner s'il a si peu réussi à se faire des idées exactes[906]. »

Ainsi Condillac critique-t-il l'usage malebranchiste des notions de mouvement et d'inclinations pour concevoir la volonté et la liberté. En effet, le terme de mouvement se rapporte proprement au corps et signifie « le passage d'un corps d'un lieu à un autre[907] », l'idée que signifie ce mot étant exacte, selon l'abbé, dans la stricte mesure où elle est tirée de l'observation. Or, appliqué à l'esprit par comparaison, et donc à une substance essentiellement différente du corps, ce mot ne signifie plus rien puisque nous ne pouvons rien observer de semblable au mouvement d'un corps dans l'esprit[908]. Outre que Malebranche ne donne aucune définition de ce mouvement attribué à l'âme, selon Condillac, penser la volonté de l'esprit comme mouvement vers le bien indéterminé, c'est-à-dire vers Dieu, à partir de la seule comparaison avec le mouvement corporel rend notre capacité à nous déterminer proprement inconcevable[909]. L'abbé rattache cette erreur de l'oratorien à deux causes concomitantes qu'il est utile de rappeler pour notre propos.

Premièrement, le procédé de comparaison utilisé par l'oratorien trouve sa raison dernière dans la manière dont ce dernier réalise des abstractions. Rappelons en effet que Malebranche lui-même n'attribue pas une grande exactitude à cette comparaison et met en garde le lecteur sur les limites de cette dernière : « Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses, que pour rendre l'esprit plus attentif, et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire[910] ». Du point de vue de l'oratorien, la connaissance de la nature de l'âme et donc de ses facultés est en elle-même problématique puisque nous ne pouvons

---

[906] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 7, OPC I, p. 150a.
[907] *Ibid.*, p. 149a.
[908] Selon l'abbé, c'est ce procédé qui conduit les métaphysiciens, et au premier chef Malebranche, à créer malgré eux des mystères, comme il le dit dans une note du *Traité des animaux* : « Ce sont là, sans doute, des mystères ; mais la métaphysique est faite pour en avoir, et elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expressions figurées. » (Condillac, *Traité des animaux*, II, chap. 10, n. 1, OPC I, p. 377b.) Condillac analyse le mécanisme du mystère dans la deuxième partie de l'*Essai* lorsqu'il produit l'examen des hiéroglyphes et en particulier des hiéroglyphes symboliques à partir de l'*Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton. Le mystère repose d'abord sur la manière dont les premières sectes philosophiques ou religieuses ont détourné des signes de leur signification usuelle, les rendant ce faisant opaques aux non-initiés (Condillac, *Essai*, II, s. 1, chap. 13 et 14, OPC I, p. 94b *sq.*). Les métaphysiciens en produisent malgré eux et paradoxalement pour eux-mêmes lorsqu'ils utilisent des concepts physiques pour penser le fonctionnement de l'esprit : les termes utilisés ne signifiant plus rien de déterminé rendent opaque tout ce qui est conçu à partir d'eux.
[909] « En suivant les comparaisons que fait Malebranche, il n'est pas possible d'expliquer pourquoi l'âme aurait, plutôt que la matière le pouvoir de déterminer l'impression que Dieu lui donne. En vain a-t-il recours au sentiment intérieur et à la foi, pour s'en convaincre. Plus il prouvera par là que nous sommes maîtres de nos déterminations, plus il fera voir que ses principes sont défectueux, si, au lieu de rendre raison de la chose, ils jettent dans des absurdités. » (Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 7, OPC I, p. 148b-149a.)
[910] Malebranche, *De la recherche de la vérité,* l. 1, chap. 1, t. 1, *op. cit.*, p. 125.

pas en avoir une idée claire. L'âme ne peut en effet se connaître que par sentiment intérieur, c'est-à-dire par ses propres modifications. C'est cette obscurité de l'âme à elle-même qui rend l'analogie avec la matière nécessaire en tant qu'elle peut nous en fournir une représentation indirecte. Or, du point de vue de l'abbé, et comme le suggère le chapitre 10 du *Traité des animaux*, cette impossibilité dans laquelle nous sommes de nous représenter la nature de notre esprit selon Malebranche tient au fait que ce dernier, n'ayant pas saisi l'origine de nos idées, réalise une abstraction :

> « Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connaître, désirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire, que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.
>
> Il ne signifie donc pas une manière d'être particulière : c'est un terme abstrait, sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'âme[911]. »

À l'inverse, « cette *pensée substantielle*, qui n'est aucune des modifications de l'âme, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, et que Malebranche a prise pour l'essence de l'esprit (*l.* 3, *c*. 1), n'est qu'une abstraction réalisée[912] ». Pour Condillac, les idées d'entendement et de volonté sont de même des notions abstraites qui ne sont donc que des idées partielles tirées de l'expérience. L'analyse de leur génération à partir de la sensation suffit à nous donner une idée exacte de ce à quoi renvoient les mots *entendement* et *volonté*. Selon l'abbé, ces notions ne deviennent obscures et ne requièrent ainsi l'analogie avec la matière chez Malebranche que parce qu'il a substantialisé la pensée et réalisé par là ces abstractions. En d'autres termes, selon Condillac, outre que la comparaison effectuée ne permet en rien de nous fournir des idées exactes des facultés de l'âme, elle n'est elle-même rendue nécessaire que parce que l'oratorien a réalisé des abstractions. L'entendement et la volonté ne consistent en rien d'autre qu'en la diversité des modifications de la sensation en tant qu'elles présentent un contenu d'un côté, et en tant qu'elles sont plaisantes ou déplaisantes de l'autre[913]. C'est parce qu'il cherche à les caractériser indépendamment des modifications de l'âme en lesquelles elles consistent pourtant que Malebranche considère que la connaissance de ces facultés est obscure. Concevoir l'entendement et la volonté ne

[911] Condillac, *Traité des animaux,* part. 2, chap. 10, *op. cit.,* p. 377.
[912] *Ibid.*, n. 1, p. 377.
[913] De même, selon Condillac, c'est pour n'avoir pas reconduit l'entendement et la volonté à leur origine commune dans la sensation que Malebranche distingue à tort l'entendement et la volonté. Sur ce point et sur les rapports qu'entretient la thèse, développée par Condillac, d'une solidarité fondamentale de l'entendement et de la volonté avec la manière dont Spinoza et Malebranche ont envisagé l'intrication de ces deux facultés avant lui, voir : L. Simonetta, « La réception condillacienne de Malebranche et de Spinoza », in *Spinoza-Malebranche*, éd. R.Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2018, p. 209 *sq.*

peut ainsi consister selon Condillac qu'à analyser le développement des opérations de l'esprit à partir de leur origine sensible. Or, deuxièmement, c'est précisément ce que Malebranche ne pouvait pas faire tant il était prévenu pour des principes éminemment métaphysiques :

> « Il connaissait l'homme ; mais il le connaissait moins en philosophe qu'en bel-esprit. Deux principes étaient la cause de son ignorance à cet égard : l'un, que nous voyons tout en Dieu ; l'autre, que nous n'aimons rien que par l'amour que nous avons pour Dieu, ou pour le bien en général. En effet, avec de tels principes, il n'était pas possible de remonter à l'origine des connaissances et des passions humaines, ni d'en suivre le développement dans tous leurs progrès[914]. »

Dans la perspective condillacienne, l'étude de l'esprit ne peut s'effectuer qu'à partir de ce qui se donne dans l'observation. Elle doit donc faire l'économie de notions et de principes qui n'y sont pas attestés. Elle ne peut autrement dit consister à penser une volonté substantialisée à partir d'une notion de mouvement tirée de l'étude des corps, ni à en envisager le fonctionnement à partir d'un principe métaphysique tel que celui d'amour pour le bien en général. L'examen de la volonté humaine ne peut au contraire résider, selon Condillac, que dans l'analyse des modifications de l'âme en lesquelles elle consiste exclusivement, et à montrer comment ces dernières se développent à partir des seules sensations en tant qu'elles sont plaisantes et déplaisantes.

Or, l'explication malebranchiste de la manière dont la volonté se dirige vers tel ou tel objet, en tant qu'elle relève pour partie de l'union de l'âme au corps, fournit dans le même temps des analyses qu'une perspective empiriste peut reprendre à son compte moyennant, bien entendu, des déplacements conceptuels importants. Une fois encore, la théorie malebranchiste de la double union prépare paradoxalement le terrain à l'analyse empiriste qui peut tirer les leçons de son examen de l'union de l'esprit au corps, et donc du fonctionnement du sensible, abstraction faite de son union à Dieu. Et en effet, en conférant un rôle central au plaisir et à la douleur dans l'explication des modalités par lesquelles l'esprit s'applique sans cesse aux choses sensibles, Malebranche nous semble donner à Condillac les moyens de penser ce qui sollicite l'attention d'un esprit qui n'a jamais à faire qu'à des sensations et, ce, à partir d'une certaine conception de notre nature. Sous la plume de l'abbé, ces sentiments ne sont dès lors plus ce qui détourne le mouvement de l'esprit de sa véritable fin, mais bien plutôt ce qui, dans la sensation elle-même, conduit à sa propre modification. Il faut noter que l'idée selon laquelle le plaisir et la douleur, à travers leurs

[914] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 7, OPC I, p. 151a.

effets passionnels, solliciteraient l'attention de l'esprit au détriment de son activité intellectuelle était déjà présente dans le *Traité de l'esprit de l'homme* de La Forge. Ce dernier considérait déjà, d'une part, que « les passions peuvent être excitées en nous, non seulement par les émotions raisonnables de l'esprit, qui connaît clairement ce qu'il doit aimer ou haïr, mais encore par ces premières dispositions du corps, qui font naître en nous ces sentiments confus du bien ou du mal qui lui arrive[915] » et, d'autre part, qu'elles ont pour principal effet « d'inciter l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent et disposent en même temps le corps[916] » à cause des mouvements produits par les esprits animaux sur la glande qui « fortifient, entretiennent, et confirment l'âme dans sa première pensée, en l'obligeant à la considérer avec attention[917] ». Néanmoins, il nous semble que sur ce point Condillac hérite plus directement de la théorie de l'union de l'oratorien, ce qui nous semble attesté à quatre égards.

La nature et la diversification des esprits

Ce sont tout d'abord les termes dans lesquels Condillac conçoit la dépendance du plaisir et de la douleur à une nature qui nous semblent témoigner de cette réception. Chez l'abbé, les sensations, en tant qu'elles sont plaisantes ou déplaisantes, apparaissent à la suite de Malebranche comme des modalités de l'âme occasionnées par le rapport du corps avec les corps qui l'environnent, la nature nous avertissant « par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir[918] ». Nous l'avons vu, lorsque Condillac affirme que les sensations, en tant qu'elles sont agréables ou désagréables constituent des avertissements de la nature, cela ne signifie rien d'autre sinon que l'union de l'esprit au corps a été instituée par Dieu de telle sorte que le corps occasionne en l'âme le sentiment le plus propre à la conservation de la vie. Cette idée pourrait certes trouver son origine dans bien d'autres théories des passions issues du cartésianisme, voire de Descartes lui-même. Or, ce que la conception malebranchiste permet plus particulièrement de penser

[915] La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme,* chap. 21, Wolfgang, p. 372.
[916] *Ibid.*
[917] *Ibid.*.
[918] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.

est la dépendance des sentiments, et donc de la manière dont les différents individus donnent leur attention, à une conformation organique déterminée et à des circonstances, ce qui constitue l'un des enjeux centraux du concept condillacien de la nature[919].

En effet, dès l'examen de la nature des sensations dans le chapitre 13 du livre I de la *Recherche*, il apparaît que la croyance selon laquelle « tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets[920]» constitue l'une des principales erreurs qui infusent l'idée que nous nous faisons communément de ces dernières. Contre cette conception fautive, Malebranche s'attache ainsi à montrer que, dans la mesure où les sentiments qui affectent l'âme sont occasionnés par ce qui se produit dans les organes des sens puis dans le cerveau et qui lui signalent le rapport que son corps entretient avec les autres corps, alors ils dépendent non pas seulement de l'objet perçu, mais également de la constitution spécifique du corps :

> « Qu'il soit donc vrai que les mouvements des fibres qui aboutissent dans le cerveau, soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes[921] ; s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvements dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur âme. Or il me paraît indubitable que les organes des sens de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets[922]. »

Il apparaît ce faisant qu'en vertu des lois de l'union de l'âme au corps, les plaisirs et les peines ressentis dépendent de la conformation organique de telle sorte qu'ils varient comme elle. En conséquence, cette diversification des sentiments par le corps doit permettre d'expliquer « cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes[923] ». Comme le montre l'oratorien dans le chapitre 7 du Livre V de la *Recherche de la vérité*, si tous les hommes aiment le plaisir, ils n'ont pas tous les mêmes amours particuliers ni donc les mêmes passions : « L'amour du plaisir est une inclination naturelle ; cet amour ne dépend point du corps : il est donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas général, parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toujours

[919] En effet, la nature est à la fois comme une loi générale d'ordonnancement du vivant et comme le lieu de la particularisation de l'espèce et même de l'individuation.
[920] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 13, §5, t. 1, *op. cit.*, p. 213.
[921] S'il n'est pas inconcevable qu'un même mouvement dans le cerveau puisse produire des perceptions distinctes chez différents individus puisque les sentiments de l'âme sont essentiellement distincts des modifications du corps qui en sont l'occasion, Malebranche considère cette hypothèse comme invraisemblable puisqu'elle supposerait que Dieu n'agit pas de manière uniforme (*Ibid.*, p. 213-214.)
[922] *Ibid.*, p. 214.
[923] *Ibid.*

les mêmes[924]. » Les passions trouvant leur origine dans la perception du plaisir et de la douleur qui sont eux-mêmes occasionnés par le rapport entre le corps et les corps qui l'environnent, celles-ci varient non seulement en fonction de la conformation du corps, mais également de la diversité des circonstances dans lesquelles peuvent se trouver les hommes :

> « Que si l'on ajoute à la diversité de la constitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même manière de vivre, il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son âme par certaines choses, qui demeurera entièrement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperait souvent si on jugeait toujours par ce que l'on sent de ce que les autres doivent sentir[925]. »

De ce point de vue, Malebranche explique la force de l'union des hommes aux biens du corps et leur plus ou moins grande capacité à s'attacher en conséquence aux biens de l'esprit en y portant leur attention par la différence de leurs conditions : « Enfin, les différents emplois, les différences conditions, aussi bien que les différentes dispositions d'esprits, mettent une différence considérable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la terre[926]. » Puisque l'application aux choses sensibles dépend des passions qui sont elles-mêmes causées par le plaisir et la douleur, l'attachement des hommes aux biens du corps tient pour partie à leur situation. L'une des principales raisons pour lesquelles les grands, c'est-à-dire les hommes publics ayant de grandes affaires à conduire, tombent aisément et fréquemment dans l'erreur est ainsi qu'ils « sont très peu capables d'attention, à cause que la capacité de leur esprit est partagée par le grand nombre des idées des choses qu'ils souhaitent, et desquelles ils sont occupés même malgré eux[927] ». La manière dont l'oratorien conçoit l'union de l'esprit au corps permet ce faisant de penser toute la variété des inclinations sensibles des hommes et, à travers elle, la force avec laquelle leur esprit se trouve poussé vers les choses sensibles au détriment de l'attention portée à Dieu. Cette conception de l'union de l'esprit au corps permet ainsi d'expliquer, aux côtés de la théorie de la liaison des traces cérébrales qui en constitue le soubassement[928], le caractère idiosyncrasique de la vie sensible de l'homme.

C'est de cette analyse malebranchienne des conséquences de l'union de l'âme au corps que Condillac se saisit plus particulièrement pour penser son propre concept de nature

---

[924] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 7, t. 2, *op. cit.*, p. 165-166.
[925] *Ibid.*, p. 165.
[926] *Ibid.*, chap. 2, p. 120.
[927] *Ibid.*, L. IV, chap. 9, p. 62.
[928] Voir à cet égard : Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. III, I, chap. 5, t. 1, *op. cit.*, p. 262 *sq.* ; L. V, chap. 7, t. 2, *op. cit.*, p. 167 *sq.*

dans le premier chapitre de la *Logique*. Si nos facultés et nos connaissances ne sont rien d'autre que les différentes manières par lesquelles notre esprit se trouve modifié dans une perspective empiriste, si ces modifications dépendent de nos besoins et donc des différents plaisirs et peines qui nous affectent, et si ces derniers ne sont rien d'autre que des perceptions occasionnées dans l'âme par le rapport entre notre corps et les corps extérieurs, alors nos facultés et connaissances sont déterminées en dernier ressort par notre conformation organique en tant qu'elle se trouve dans un milieu. En pensant non seulement le rôle du plaisir et de la douleur dans la manière dont nous appliquons notre esprit, cela concernera notre deuxième point, mais également la dépendance de ces sentiments aux rapports entre un corps déterminé et son milieu, Malebranche fournit à l'abbé les moyens de penser la manière dont notre nature nous dispose à développer l'esprit qui est le nôtre de manière purement sensible. En nous donnant une certaine disposition organique propre à occasionner les sensations à partir desquelles se trouvent engendrés les facultés et le système de connaissances qui sont les nôtres, Dieu nous fournit tout ce qu'il nous faut pour commencer à connaître.

Or, en tant qu'elle est conçue par Condillac comme ce qui se trouve au principe du développement de l'esprit, ce que permet paradoxalement[929] de penser cette conception malebranchiste de l'union de l'esprit au corps n'est plus la variété des inclinations humaines, mais la différence d'affectivité, et donc de facultés et de connaissances, qui se trouve entre les hommes et les animaux. Si l'abbé envisage bien que la différence de conformation organique qui existe entre les hommes puisse contribuer à mettre de la variété dans leurs systèmes de connaissances[930], c'est bien davantage la ressemblance des corps qui appartiennent à une même espèce qui l'intéresse en ce qu'elle permet d'expliquer la spécificité de la pensée humaine au sein du règne animal. Rappelons en effet que c'est en tant que les hommes ont une même conformation organique qu'ils ont les mêmes besoins, les mêmes facultés, et qu'ils partagent donc un fonds d'idées communicables. Réciproquement, il n'est pas nécessaire de refuser une pensée aux bêtes dès lors que la prise en compte de la différence de disposition de leur corps permet d'expliquer qu'ils ne

[929] Rappelons en effet que Malebranche, à la suite de Descartes, refuse d'attribuer une quelconque pensée aux bêtes, leur comportement étant strictement expliqué par le jeu de la machine du corps.

[930] Dans le *Traité des sensations* Condillac souligne ainsi le caractère purement relatif du bon et du beau qui « sont relatifs au caractère de celui qui en juge, et à la manière dont il est organisé » (Condillac, *Traité des sensations,* IV, chap. 3, §3, OPC I, p. 304a). C'est néanmoins principalement la théorie de la liaison des idées qui doit rendre compte de la variété qui se trouve entre les esprit. A. Charrak a déjà montré la manière dont la théorie condillacienne s'inspire à cet égard de la conception malebranchiste de l'imagination (« Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », *Astérion* [En ligne], 12 | 2014).

développent pas leurs facultés de la même manière ni au même point que nous. On peut noter à cet égard que là où Malebranche considère que l'union de l'esprit au corps est ce par quoi les hommes en viennent à développer des opinions divergentes de telle sorte qu'elle constitue la cause de leurs dissensions y compris théoriques[931], Condillac met au contraire en évidence qu'elle peut également être le lieu d'une communauté de savoir. L'abbé admet bien après Malebranche que la connaissance sensible ne peut pas nous faire connaître ce que sont les choses en elles-mêmes mais seulement leurs rapports à notre corps. Néanmoins, en mettant l'accent sur le fait que nous avons une même nature, c'est-à-dire une conformation organique similaire, il cherche à montrer que notre connaissance est certes relative mais partageable. Si la variété qui existe dans les conformations organiques des hommes et dans les circonstances dans lesquelles ils se trouvent peut effectivement faire que leurs systèmes de connaissances diffèrent à certains égards, la ressemblance des corps qui appartiennent à une même espèce suffit à rendre compte du fait qu'ils ont un fonds d'idées en commun[932].

On peut noter dès à présent l'évolution de l'usage que Condillac fait de Malebranche après l'*Essai*, et en particulier à partir du *Traité des sensations.* L'abbé s'instruisait certes de la théorie malebranchiste de l'union dans son premier ouvrage. Néanmoins, ce n'était jamais qu'à titre préliminaire afin de déterminer le champ et les modalités de son enquête dans le premier chapitre, ou bien, au sein de la genèse, pour tirer de la théorie des traces cérébrales des analyses de ce qui se passe du seul point de vue de la perception. Or, il se saisit désormais de sa conception de l'union de l'âme au corps elle-même et, ce, pour penser la manière dont cette dernière, sous le titre de nature, nous dispose à une certaine affectivité et, par elle, à développer les facultés et les connaissances qui sont les nôtres. Il apparaît non seulement que Condillac considère désormais qu'il est nécessaire de penser en quelque sorte l'origine physique de l'origine sensible – il faudra se demander à cet égard s'il n'outrepasse pas les limites qu'il a lui-même fixées à son enquête – mais également qu'il trouve les moyens de la concevoir chez Malebranche.

[931] Outre que la connaissance sensible ne nous fait jamais connaître que ce qui a rapport à notre propre corps, et jamais les choses en elles-mêmes, Malebranche s'attache à montrer à quel point la variété des passions contribue au développement d'opinions divergentes (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 6, t. 2, *op. cit.*, p. 157 *sq.*). La vérité qui ne peut par définition pas souffrir une telle diversité mais qui doit être une et la même pour tous les hommes ne peut être saisie que par la vision en Dieu.

[932] Quoique Condillac n'explore pas cette hypothèse, on peut noter que cette explication ouvre la possibilité de penser une objectivité comme intersubjectivité : nos idées ne nous font certes pas connaître l'essence des choses et sont fondamentalement relatives, mais en tant que les différents individus les développent à partir d'un même corps, elles ont quelque chose de commun de telle sorte qu'elles peuvent trouver une forme de validation dans le point de vue d'autrui.

Plaisir, douleur et attention

Ensuite, Condillac nous semble hériter de l'analyse malebranchiste des effets du plaisir et de la douleur sur l'attention, telle qu'elle est formulée dans le chapitre 3 du livre V de la *Recherche.* Si les sensations, en tant qu'elles sont agréables ou désagréables, sont propres à assurer la survie de l'homme et plus généralement de l'animal chez l'abbé, c'est non seulement en ce qu'elles signalent par là le rapport que le corps entretient avec son milieu, mais également en tant qu'elles sollicitent l'attention de l'esprit. Rappelons-le, dans la perspective de Malebranche, c'est dans la mesure où nous sommes naturellement enclins à aimer le plaisir et à haïr la douleur, que la perception de sentiments agréables ou désagréables induit naturellement un mouvement de la volonté accompagné d'une part d'un sentiment d'amour, d'aversion, etc. et, d'autre part, d'un mouvement correspondant des esprits animaux. Ce dernier dispose le corps à l'action la plus propre à la survie et applique en retour l'esprit non seulement en fortifiant dans le cerveau les mouvements nécessaires à la représentation de l'objet de la passion et donc, occasionnellement, à l'application de l'esprit, mais également en occasionnant en retour une nouvelle émotion sensible de l'âme la portant encore davantage vers l'objet de sa passion[933].

À un premier niveau et selon un procédé qui lui est habituel, Condillac semble tirer les leçons de l'analyse psychophysique malebranchiste du seul point de vue de la perception de telle sorte que le plaisir et la douleur apparaissent comme ce par quoi la sensation constitue immédiatement et par elle-même un mobile. Là où Malebranche envisageait d'un côté ces sentiments et, de l'autre côté, leurs effets sur les mouvements des esprits animaux et sur l'attention conséquente de l'esprit, Condillac les envisage du seul point de vue de ce qui s'observe immédiatement dans l'expérience. N'oublions pas que si Malebranche explicite le détail de ce qui compose les passions, le mécanisme passionnel dont il rend compte s'effectue toujours « en nous sans nous, et même malgré nous depuis le péché[934] ». Lorsque nous sommes affectés d'une passion, ce en quoi elle consiste réellement ne se dévoile pas à nous. Nous identifions ainsi bien souvent les mouvements passionnels à ce qui est strictement perçu dans l'âme, c'est-à-dire des perceptions de plaisir ou de douleur,

[933] Malebranche insiste ainsi sur la manière dont les passions s'auto-entretiennent et se nourrissent les unes des autres (*Recherche de la vérité*, L. V, chap. 12, t. 2, *op. cit.*, p. 202 *sq.*).
[934] *Ibid.*, chap. 3, p. 129.

des sentiments tels que le désir, l'amour ou encore l'aversion, et l'application de notre esprit à l'objet qui nous intéresse. De ce point de vue, l'analyse de l'oratorien se prête particulièrement bien au type de prélèvement dont Condillac est coutumier : elle permet de rendre compte de ce qui semble solliciter l'attention de notre esprit aux choses sensibles de seul point de vue de la perception. Si la sensation est reçue passivement et si l'on ne voit pas comment la perception d'une qualité peut engendrer une quelconque action de l'esprit en l'attachant à une sensation plutôt qu'à une autre, l'exposé malebranchien permet de concevoir qu'en tant qu'elles nous affectent, qu'elles sont plaisantes ou déplaisantes, les sensations ont bien pour effet d'appliquer diversement l'esprit aux perceptions sensibles qui le modifient. Dans la perspective empiriste condillacienne dans laquelle l'union de l'esprit à Dieu se trouve biffée pour ne plus considérer que son union au corps et donc son fonctionnement sensible, l'analyse malebranchiste permet autrement dit de penser ce qui, dans la seule sensation, explique que nous donnions successivement notre attention et en conséquence que nous nous souvenions, que nous comparions, jugions, que nous nous formions en somme toutes sortes d'idées en liant les différentes perceptions qui se donnent à nous. Néanmoins, ici encore, l'abbé ne s'en tient plus à ce que la théorie de l'oratorien permet de penser du seul point de vue de la perception, mais il conserve également quelque chose de sa conception de l'union de l'âme au corps et même du principe métaphysique qui la sous-tend.

Il faut s'intéresser à cet égard à la manière dont Condillac envisage le concept d'amour-propre, c'est-à-dire d'inclination naturelle pour le plaisir, qui se trouve au principe du processus passionnel expliquant que le plaisir et la douleur attachent l'esprit aux choses sensibles chez l'oratorien.

D'un côté, il est indéniable que la reprise condillacienne de la théorie de Malebranche suppose une critique de ce principe pour le moins métaphysique. Nous l'avons vu, dans le chapitre 7 du *Traité des systèmes*, l'abbé s'attache à dénoncer l'usage des concepts de mouvement et d'inclination pour penser la volonté, ainsi que celui d'amour pour le bien en général dont l'amour-propre est une dérivation. Tout en reprenant à sa charge certains éléments fondamentaux de la théorie des passions de la *Recherche de la vérité,* Condillac réinterprète ainsi ces principes de manière empiriste. En effet, si « aimer est toujours synonyme de jouir ou de désirer ; et [si] haïr l'est également de souffrir du mal-aise, du

mécontentement à la présence d'un objet[935]», l'abbé définit plus particulièrement l'amour-propre comme étant « le désir d'écarter ce qui peut nous nuire[936] ». Dans le *Traité des animaux,* l'amour-propre apparaît ainsi comme une passion commune à tous les animaux et de laquelle « naissent tous les autres penchants[937] ». Une passion n'étant rien d'autre pour Condillac qu'un « désir dominant, tourné en habitude[938] », l'amour-propre constitue la première passion, à savoir celle qui a pour objet la fuite de la douleur et la recherche conséquente du plaisir : « Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écarter tout sentiment désagréable ; et c'est par-là qu'il tend à la conservation de l'individu[939]. » Tout désir étant une conséquence du besoin, c'est-à-dire de l'inquiétude qui résulte de la succession et de la comparaison des plaisirs et des peines auxquels il a fallu prêter son attention, il apparaît que, si l'amour-propre implique une application aux biens que l'on aime, il suppose néanmoins que les sentiments plaisants et déplaisants que nous éprouvons aient déjà sollicité notre attention. L'amour-propre est certes la passion primitive dans la mesure où la perception du besoin est d'abord issue de celle d'une douleur présente et de sa comparaison avec un plaisir passé. Cependant, elle ne doit et ne peut être considérée selon Condillac comme primitive au sens où elle serait l'inclination naturelle d'une volonté considérée indépendamment des perceptions et des modifications en lesquelles elle consiste exclusivement. Il ne faut autrement dit plus le considérer, comme le faisait Malebranche, comme un principe métaphysique expliquant l'attention portée à ce qui est plaisant ou déplaisant, mais comme une conséquence de cette attention qui la sollicite en retour. De même, s'il peut y avoir un amour pour le bien en général selon l'abbé, ce n'est jamais qu'un amour pour le plaisir considéré abstraitement qui, loin de précéder et de rendre possible les amours particuliers, n'est conçu qu'à partir de la perception de ces derniers. Ainsi réinterprète-t-il la manière par laquelle l'amour pour le bien en général peut se trouver en quelque sorte détourné vers un bien particulier :

> « Lorsqu'elle n'avait que des idées particulières, elle ne pouvait désirer que telle ou telle manière d'être. Mais aussitôt qu'elle a des notions abstraites, ses désirs, son amour, sa haine, son espérance, sa crainte, sa volonté, peuvent avoir pour objet le plaisir ou la peine en général.
>
> Cependant cet amour du bien en général n'a lieu, que lorsque dans le nombre d'idées que la mémoire lui retrace confusément, elle ne distingue pas encore ce qui

[935] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 4, §5, OPC I, p. 233a.
[936] Condillac, *Dictionnaire des synonymes,* « Amour », OPC III, p. 43a.
[937] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 8, OPC II, p. 372a.
[938] *Ibid.*, p. 371b.
[939] *Ibid.*, p. 372a.

> doit lui plaire davantage ; mais dès qu'elle croit l'apercevoir, alors tous ses désirs se tournent vers une manière d'être en particulier[940]. »

Condillac souligne le caractère indéterminé du bien en général qui ne l'est pas au sens où il renverrait à Dieu, c'est-à-dire au bien qui renferme tous les biens comme l'affirme Malebranche, mais au sens où, comme toute idée générale et donc abstraite, nous ne nous retraçons pas distinctement les biens sensibles déterminés à partir desquels elle a été conçue lorsque nous la pensons dans sa généralité. Sous l'idée de bien en général, ce n'est donc jamais que le plaisir en général que nous aimons, et nous ne le désirons que lorsque nous ne nous retraçons les plaisirs particuliers que confusément. Cependant, dès lors que l'idée d'un plaisir particulier se retrace à nous, notre désir se tourne nécessairement vers lui.

D'un autre côté, si l'abbé critique et réinterprète les principes malebranchistes de manière empiriste, il n'en demeure pas moins que la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous réinscrit le plaisir et la douleur dans une perspective téléologique et, pour tout dire, métaphysique. En effet, tout en étant saisis comme des principes observables à même la sensation, le plaisir et la douleur sont conçus par Condillac comme ce par quoi Dieu nous dispose à notre conservation. Rappelons certains des textes condillaciens les plus frappants à cet égard. Dans le « Dessein de cet ouvrage » du *Traité des sensations* d'abord :

> « La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé.
>
> Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'auteur de la nature. Peut-on ne pas admirer, qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espèce[941] ? »

Dans le premier chapitre de la *Logique* lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est cette nature qui commence tout en nous ensuite :

> « C'est cette nature qui commence ; et elle commence toujours bien, parce qu'elle commence seule. L'Intelligence qui l'a créée l'a voulu ; elle lui a tout donné pour bien commencer. Il fallait que chaque animal pût veiller de bonne heure à sa conservation : il ne pouvait donc s'instruire trop promptement, et les leçons de la nature devaient être aussi promptes que sûres[942]. »

Le plaisir et la douleur, que ce soit en tant qu'ils résultent du rapport entre notre conformation et son milieu ou en tant qu'ils constituent des moteurs sollicitant l'attention et

---

[940] Condillac, *Traité des sensations,* I, chap. 4, §4, OPC I, p. 234a.
[941] *Ibid.*, Dessein de cet ouvrage, p. 222b.
[942] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC II, p. 373a.

conduisant à la formation de nos besoins, de nos facultés et donc de notre connaissance sont conçus par Condillac comme relevant d'un plan divin répondant à une finalité. Quoiqu'il ne reprenne pas à sa charge le détail psychophysique de l'explication malebranchiste, quoiqu'il critique le principe métaphysique de l'amour-propre pour le plaisir, il en conserve néanmoins l'esprit. Non seulement le plaisir et la douleur doivent être conçus comme ce à quoi notre nature, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps, nous dispose, mais leur capacité à solliciter ainsi notre attention est également finalisée par la conservation de soi. De même que, pour l'oratorien, l'inclination naturelle au plaisir est ce par quoi Dieu dispose notre esprit à s'attacher aux biens sensibles nécessaires à sa survie en induisant en lui des passions, de même en va-t-il du plaisir et de la douleur en tant qu'ils attirent l'attention de l'esprit et suscitent en lui des besoins et des désirs chez Condillac. De ce point de vue, ce qu'il emprunte à Malebranche n'est pas seulement une analyse propre à rendre compte de ce qui advient du seul point de vue de la perception – le plaisir et la douleur ont pour effet d'appliquer l'esprit aux choses sensibles plaisantes ou déplaisantes – mais c'est également une certaine conception de la finalité de cette fonction de l'affectivité : elle est ce par quoi Dieu nous rend aptes à la survie. À cet égard, on peut noter que si l'amour-propre n'est pas une disposition innée mais bien acquise et même seconde pour Condillac, elle n'en est pas moins naturelle : nous ne naissons certes pas avec de l'amour-propre mais, étant donné notre nature, nous ne pouvons pas ne pas le développer à mesure que nous expérimentons des plaisirs et des peines.

Dans cette perspective, si la conception condillacienne du motif affectif du développement de l'esprit s'adosse à une lecture critique de la théorie lockéenne de l'inquiétude, il faut nuancer l'interprétation de Deprun selon laquelle elle constituerait un hyperlockisme s'éloignant de l'idée que s'en faisait d'abord Malebranche. En effet, la thèse malebranchiste de l'inquiétude de la volonté suppose elle-même l'idée d'une dépendance de l'esprit aux choses sensibles s'expliquant par la capacité du plaisir et de la douleur à pousser notre attention vers elles en vertu de notre amour-propre et du fonctionnement des passions qui échappent à notre contrôle depuis le péché. En s'instruisant de cette théorie pour penser la dépendance de l'inquiétude lockéenne aux premiers motifs affectifs que sont le plaisir et la douleur, Condillac trouve en réalité chez Malebranche les moyens de critiquer Locke. Le plaisir et la douleur sont ce par quoi Dieu nous dispose à développer les facultés et connaissances nécessaires à notre survie. Leur dimension motrice trouve en quelque sorte son explication dernière dans les modalités de l'union de l'âme au corps, c'est-à-dire dans l'institution de la nature.

La curiosité

Cette reprise de la théorie de Malebranche pour penser la manière dont la dimension affective de la sensation explique l'attention de l'esprit peut se lire jusque dans la conception que Condillac se fait de la curiosité. Rappelons que, pour l'abbé, la curiosité joue un rôle essentiel non seulement dans l'explication du développement de la pensée théorique de l'homme, mais également dans celle de ses erreurs. D'un côté, dans la mesure où ce désir vise le simple plaisir pris à la nouveauté, il le pousse à analyser et donc à connaître des objets qui ne sont pas directement relatifs à ses besoins de première nécessité. Par elle, l'esprit humain n'est plus seulement sollicité par la succession des plaisirs et des peines occasionnés par les corps extérieurs : elle lui permet de s'extraire de la seule recherche de la conservation. Elle est l'aiguillon affectif qui explique, chez l'homme spécifiquement, le développement de connaissances théoriques sans intérêt direct pour la survie du corps. Si les animaux développent leurs connaissances et leurs facultés par la réflexion, celle-ci n'a qu'un champ d'application très restreint, celui de l'acquisition des connaissances et des habitudes nécessaires à la satisfaction du petit nombre de besoins essentiels à leur survie, et dont ils n'usent rapidement que par instinct[943]. À l'inverse, l'une des raisons pour lesquelles l'exercice de la réflexion est beaucoup plus développé chez l'homme est qu'il a des besoins plus étendus, qui ne cessent de se multiplier, de telle sorte qu'elle « a un objet plus vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connaissances, ne permet pas de mettre des bornes[944] ». D'un autre côté, dans la mesure où elle ne vise précisément plus une connaissance permettant la conservation mais le seul plaisir pris à la nouveauté, la curiosité peut être satisfaite par des jugements faux comme par des jugements vrais. Les jugements qu'elle motive n'étant plus sanctionnés par un plaisir ou une douleur physique, ces « avertissements de la nature[945] » qui nous indiquent si nous avons bien ou mal jugé et qui nous poussent à observer de nouveau, les hommes ne perçoivent plus directement la fausseté de leur jugement, et le plaisir qu'ils y prennent a tendance à les conforter dans leurs erreurs.

[943] « À la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent ; mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornés à l'instinct. » (Condillac, *Traité des animaux*, II, chap. 5, OPC I, p. 363a.)
[944] *Ibid.*, p. 363b.
[945] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC II, p. 373b.

Certes, l'idée selon laquelle la curiosité serait un désir propre à l'homme l'arrachant à la seule satisfaction de ses besoins primaires pour le porter à la connaissance n'est pas nouvelle. Hobbes accordait ainsi déjà toute sa place à cette passion et montrait son importance dans le développement de la raison comme de la religion[946]. Cependant, et quoique Condillac ait effectivement pu trouver chez Hobbes l'idée d'un besoin expliquant le développement proprement humain de connaissances théoriques, il faut se rendre attentif au fait qu'il ne pense pas cette passion dans des termes hobbesiens. En effet, l'auteur du *Léviathan* n'envisage pas la curiosité comme un désir de nouveauté conduisant ce faisant au développement de connaissances indépendantes des besoins primaires, mais comme consistant d'emblée en un désir de connaître la causalité à l'œuvre dans les évènements qu'il observe :

> « Le *désir* de savoir pourquoi et comment est la CURIOSITÉ. On ne la trouve chez aucune autre créature vivante, excepté chez les *humains*, de telle sorte que c'est non seulement par la raison, mais aussi par cette passion particulière, que les humains se distinguent des autres *animaux* chez qui l'appétit de nourriture et les autres plaisirs des sens prédominent, ce qui leur enlève le souci de connaître les causes – qui est la luxure de l'esprit : celle-ci, par la permanence de la jouissance due à la production continue et infatigable des connaissances, supplante la brève intensité du plaisir du corps[947]. »

Pour Condillac, outre que la curiosité ne porte pas spécifiquement sur les relations de causalité, il s'agit avant tout de montrer comment ce désir dérive du même principe que tous les autres désirs, à savoir de la dimension affective de toute sensation, pour s'appliquer à un objet, la nouveauté, qui extrait paradoxalement le désir de la seule considération des plaisirs et des peines physiques qui motivaient d'abord l'activité de l'esprit. Autrement dit, la curiosité doit être envisagée comme une modification de l'affectivité de telle sorte que l'activité théorique qu'elle motive soit dérivée, comme les autres capacités spirituelles de l'homme, de la seule sensation[948]. Il n'est à cet égard pas surprenant que Condillac en trouve bien plutôt le modèle dans les notions de curiosité et d'admiration conçues par Malebranche.

En effet, dans le livre 4 de la *Recherche de la vérité,* l'oratorien considérait déjà la curiosité comme une « inclination pour la nouveauté[949] ». Dans la perspective de

---

[946] Sur l'importance du concept de curiosité chez Hobbes voir : Y.-Ch. Zarka, « La curiosité chez Hobbes ». *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, éd. par N. Jacques-Lefèvre et S. Houdard, ENS Éditions, 1998, p. 157 *sq*.

[947] Hobbes, *Léviathan,* I, chap. 6, éd. et trad. G. Mairet, Folio essai, Gallimard, 2000, p. 132.

[948] Condillac en effectue la genèse dans la deuxième partie du *Traité des sensations* (Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 7, §1-4, OPC I, p. 259b-260b).

[949] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. IV, chap. 3, §2, t. 2, *op. cit.*, p. 27.

Malebranche, celle-ci est une conséquence de l'inclination naturelle de la volonté vers le bien en général et est intrinsèquement liée à l'inquiétude de l'esprit qui en résulte. Rappelons que l'inquiétude par laquelle la volonté « a du mouvement pour aller plus loin[950] » est une conséquence de l'insatisfaction d'un esprit cherchant la vérité et le bien là où il ne pourra jamais les trouver, à savoir dans les choses sensibles vers lesquelles il est sans cesse poussé : « Les hommes n'ont donc de l'inclination pour la nouveauté, que parce qu'ils ne voient point avec évidence la vérité des choses qu'ils désirent naturellement de savoir, et qu'ils ne possèdent point des biens infinis qu'ils souhaitent naturellement de posséder[951]. » La curiosité apparaît ce faisant comme étant non seulement naturelle mais également nécessaire puisqu'elle permet à l'homme de continuer à rechercher la vérité et le véritable bien, et de ne pas « demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement[952] ».

Si Condillac n'hérite évidemment pas de cette explication supposant la prise en compte d'une union de l'esprit à Dieu, il s'instruit néanmoins, une fois encore, de celle de son pendant passionnel : l'admiration[953]. La spécificité de cette passion dans l'analyse malebranchiste du fonctionnement des passions fournit en effet à l'abbé les moyens de penser un désir qui ne dépend plus du plaisir et de la douleur physiques et qui permet ainsi de rendre compte du motif du développement des facultés et connaissances théoriques chez l'homme. En effet, l'admiration est conçue par Malebranche comme une passion dite « imparfaite » qui se distingue du reste des passions par le fait qu'elle ne trouve précisément pas sa source dans la saisie du rapport qu'un objet a à nous, et que nous apercevons la plupart du temps de manière confuse par les sentiments de plaisir et de douleur :

> « Lorsque nous voyons quelque chose pour la première fois, ou que, l'ayant déjà vue plusieurs fois accompagnée de certaines circonstances, nous la voyons revêtue de quelques autres, nous en sommes surpris et nous l'admirons. Ainsi une nouvelle idée, ou une nouvelle liaison de vieilles idées, cause en nous une passion imparfaite, qui est la première de toutes, et que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien[954]. »

[950] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 1, §2, t. 1, *op. cit.*, p. 130.
[951] *Ibid.*, L. IV, chap. 3, §1, t. 2, p. 27.
[952] *Ibid.*, p. 26.
[953] Notons que l'analyse que Malebranche en propose est elle-même une relecture, à l'aune de ses propres principes, de la notion cartésienne d'admiration (Descartes, *Passions de l'âme,* II, art. 70-72, AT XI, p. 380-382.
[954] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 7, t. 2, *op. cit.*, p. 167-168.

Ici, ce qui cause l'application de l'esprit n'est pas un mouvement extraordinaire des esprits occasionné par le plaisir ou la douleur, mais le fait que le cerveau se trouve « frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avait jamais été, ou d'une manière toute nouvelle[955] », de telle sorte que « l'âme en est sensiblement touchée, et par conséquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet[956] ». Tout l'intérêt de l'admiration pour Malebranche tient ainsi au fait qu'elle applique l'esprit sans agiter beaucoup le cœur. En effet, « c'est la vue des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite ; la vue des choses comme nouvelles (…) sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas[957] ». Dans cette passion, dans la mesure où elle ne trouve pas sa cause dans le plaisir et la douleur, les esprits animaux sont poussés de telle manière dans le cerveau qu'ils lui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même, et non selon le rapport qu'il a à nous. Elle constitue donc une passion fondamentale pour la science : non seulement elle applique *et* éclaire l'esprit, là où les autres passions l'appliquent sans l'éclairer, mais elle nous porte à la curiosité nécessaire à la recherche de la vérité[958].

L'abbé utilise à cet égard la théorie de Malebranche et la remet au travail dans une perspective empiriste. D'un côté, la curiosité qualifie, chez Condillac comme chez l'oratorien avant lui, une tendance de l'esprit humain à rechercher la nouveauté. Surtout, il emprunte à la notion d'admiration malebranchienne l'idée d'une passion qui applique l'esprit mais qui ne prend pas sa source, contrairement aux autres passions, dans la perception du plaisir et de la douleur occasionnée par le rapport de notre corps avec les autres corps. D'un autre côté, Condillac opère évidemment un certain nombre de déplacements importants lui permettant de lui faire remplir la fonction qui est la sienne, à savoir celle de rendre compte du développement de la pensée théorique à partir d'une modification de l'affectivité.

Premièrement, en débarrassant cette notion de la dimension profondément théologique qu'elle avait chez l'oratorien, l'abbé réunit en une seule notion les deux concepts de curiosité et d'admiration qui étaient distingués par Malebranche en tant que l'une relevait d'une tendance résultant de l'inclination naturelle à aimer l'auteur de notre être et, ce faisant de l'union de l'esprit à Dieu et, l'autre, du fonctionnement des passions, c'est-à-dire de

[955] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 7, t. 2, *op. cit.*, p. 168.
[956] *Ibid.*
[957] *Ibid.*, chap. 8, t. 2, p. 183.
[958] « Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'âme, afin qu'elle s'en serve pour se représenter distinctement son objet et pour le mieux connaître. C'est là l'institution de la nature, car l'admiration doit porter à la curiosité, et la curiosité doit conduire à la connaissance de la vérité. » (*Ibid.*, p. 185.)

l'union de l'esprit au corps. Condillac rabat en quelque sorte la première sur la seconde et considère que la tendance à rechercher la nouveauté se réduit au fonctionnement passionnel de l'esprit.

Deuxièmement, outre que l'abbé fait abstraction, comme cela lui est coutumier, de l'explication du versant physique de la passion, il s'attache à montrer comment ce désir ou cette passion particulière – ce qui n'est qu'une seule et même chose dans la perspective qui est la sienne – est acquise à partir de l'expérience et n'est, ce faisant, qu'une modification de l'affectivité. Dans le *Traité des sensations*, la statue devient capable de curiosité lorsqu'ayant acquis l'idée d'objets extérieurs et la maîtrise de ses mouvements, et ayant appris par l'expérience qu'elle est capable de faire de nouvelles découvertes, elle espère en faire d'autres[959]. Si le désir de nouveauté de la statue qui devient l'un « des principaux motifs de ses actions[960] » n'est conçu dans le *Traité des sensations* – qui porte seulement sur l'acquisition de connaissances pratiques – que comme relevant d'une « espérance de se procurer des sentiments agréables, ou d'en éviter qui lui déplaisent[961] », on comprend, dans le premier chapitre de la *Logique*, qu'à mesure que l'homme développe des connaissances théoriques, la curiosité devient tout à fait indépendante de la recherche des plaisirs et de la fuite des douleurs physiques, pour ne plus viser que la nouveauté elle-même. De ce point de vue, Condillac réinscrit la curiosité au sein de l'histoire des modifications de la sensation. Ce qu'il trouve au fond chez Malebranche, ce sont les moyens conceptuels de rendre compte du motif affectif du développement des connaissances théoriques, à savoir l'idée d'une tendance de l'esprit à rechercher la nouveauté et l'analyse d'une application de l'esprit ne trouvant pas sa source dans la perception des plaisirs et douleurs relatives au corps. Dans la perspective condillacienne, il faut envisager la manière dont cette application de l'esprit indépendante de la considération des besoins du corps en dérive néanmoins.

Il est intéressant de voir à cet égard que la réinterprétation condillacienne du concept malebranchien d'admiration conduit à un renversement dans la considération de sa capacité à favoriser la recherche de la vérité. En effet, rappelons que tout l'intérêt de l'admiration selon Malebranche est qu'elle permet d'appliquer l'esprit sans gagner le cœur, c'est-à-dire sans lui représenter les objets selon le rapport qu'ils ont à nous :

[959] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 7, §1-2, OPC I, p. 260a.
[960] *Ibid.*, §4, p. 260a.
[961] *Ibid.*

> « Dans l'admiration les esprits animaux sont poussés avec force vers les endroits du cerveau qui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même ; ils y font des traces distinctes et assez profondes pour s'y conserver longtemps, et par conséquent l'esprit en a une idée assez claire et assez nette, et il s'en ressouvient facilement. Ainsi l'on ne peut nier que l'admiration ne soit très utile pour les sciences, puisqu'elle applique et qu'elle éclaire l'esprit. Il n'en est pas de même des autres passions : elles appliquent l'esprit, mais ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les esprits animaux dont le cours est nécessaire pour la formation et la conservation des traces ; mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour et d'une lumière trompeuse, parce qu'elles poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont avec nous, et non selon ce qu'ils sont en eux-mêmes[962]. »

Si toutes les passions appliquent l'esprit, en tant que la plupart d'entre elles sont causées par les sentiments confus du rapport des corps extérieurs au nôtre, c'est-à-dire par le plaisir et la douleur, elles ne nous font précisément juger des objets qu'en fonction de leur rapport à notre corps. Elles nous empêchent en conséquence de nous appliquer à considérer ce qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire, *in fine*, de chercher à les concevoir plutôt qu'à les sentir. Dans la mesure où l'admiration est une passion qui ne trouve pas sa cause dans le plaisir et la douleur, elle est particulièrement utile à la recherche de la vérité puisqu'elle nous conduit à appliquer notre esprit à ce que sont les choses en elles-mêmes, et donc à chercher à les connaître indépendamment de leur rapport à nous. Autrement dit, Elle ne nous pousse pas vers les choses sensibles qui ont du rapport à nous, mais elle favorise le travail de l'attention par lequel l'esprit peut considérer leurs idées représentatives en Dieu.

Au contraire, dans la mesure où la perspective condillacienne vise à restreindre le champ de la connaissance possible à la seule expérience, par laquelle on ne peut connaître que les phénomènes, c'est-à-dire que ce que sont les corps par rapport à nous et entre eux, alors c'est précisément parce que la curiosité n'est pas motivée par la recherche d'un plaisir ou la fuite d'une douleur qu'elle nous fait courir le risque de nous tromper. Puisqu'il n'y a aucune connaissance possible en dehors de ce que la sensation nous découvre, les jugements que l'esprit produit sous l'effet d'un besoin physique ont cet avantage qu'ils sont d'emblée sanctionnés par un plaisir ou une douleur qui nous indique leur vérité ou leur fausseté et qui nous fait observer à nouveau si cela est nécessaire. Inversement, si la curiosité nous est essentielle en ce qu'elle nous arrache à la seule recherche de la survie, elle nous fait en même temps courir le risque de l'erreur puisque les jugements qu'elle nous amène à produire ne sont plus motivés par la recherche d'un plaisir ou la fuite d'une douleur. Pour le dire dans les termes qui sont ceux de Malebranche, c'est précisément parce que la curiosité ne gagne

[962] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 8, t. 2, *op. cit.*, p. 183.

pas le cœur que nous échafaudons sous son impulsion des systèmes extravagants dont nous ne cherchons pas à vérifier la validité dans l'expérience. Selon Condillac, nous devons ainsi faire artificiellement ce que le plaisir et la douleur physiques nous faisaient auparavant faire naturellement : observer, vérifier nos jugements dans l'expérience et, si cela est nécessaire, observer à nouveau. De ce point de vue, si l'analyse malebranchienne de la curiosité et, en particulier, de l'admiration, permet à Condillac de penser ce qui motive l'esprit humain à s'arracher à la seule survie pour acquérir des connaissances théoriques, il est non seulement nécessaire de la réinscrire au sein de l'histoire du développement de l'esprit à partir de la sensation, mais également de prévenir les égarements qu'est susceptible de produire une attention qui n'est plus motivée par la recherche de la survie et qui ne s'applique donc plus d'elle-même à une observation scrupuleuse.

La nature et le développement du langage

Enfin, Condillac nous semble tirer les leçons de la manière dont Malebranche conçoit certains des effets psychophysiques des passions et, en particulier, du rôle accordé à l'union de l'âme au corps dans le développement d'un langage naturel. Dans l'*Essai* déjà, Condillac s'inspirait de la conception que se faisait l'oratorien des conditions de formation du langage et, ce, à deux égards : en tant qu'elle impliquait une théorie de la liaison des idées d'une part, et en tant qu'elle trouvait son principe dans l'affectivité et dans le besoin d'expression d'autre part. Or, la manière dont l'abbé envisage la genèse du langage dans le *Traité des animaux* comme dans la *Grammaire,* à savoir comme une conséquence de notre nature, emprunte à nouveau à la théorie malebranchiste. Rappelons en effet que, selon l'oratorien, l'inclination naturelle pour le plaisir a trois effets sur le corps. En conduisant à « une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans[963] », elle donne non seulement aux membres « la contenance et le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien, ou pour la fuite du mal qui se présente[964] » et au cerveau un « débordement inopiné d'esprits[965] » occasionnant l'application de l'esprit à l'objet qui l'affecte, mais elle conduit également l'homme à adopter toutes les attitudes corporelles susceptibles de lui attirer la sympathie et donc l'aide d'autrui :

[963] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127.
[964] *Ibid.*
[965] *Ibid.*, p. 128.

> « Que si les forces de l'homme ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribués de telle manière qu'ils lui font proférer machinalement certaines paroles et certains cris, et qu'ils répandent sur son visage et sur le reste de son corps, un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému. Car, comme les hommes et les animaux tiennent ensemble par les yeux et par les oreilles, lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent et qui l'entendent, et il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les trouble, et qui les intéresse à sa conservation[966]. »

Dans la perspective de l'oratorien, les gestes et les cris par lesquels l'homme communique ses passions à ses semblables dépendent donc strictement de l'union de l'âme au corps qui a été constituée par Dieu de telle sorte que nous soyons naturellement « liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit[967] ». L'inclination naturelle « que nous avons pour ceux avec qui nous vivons[968] » est donc inséparable de cette disposition passionnelle selon Malebranche[969]. Du point de vue de celui qui s'exprime, les cris, les gestes, de même que l'air qui se dessine sur son visage sont occasionnés par le mouvement naturel de son esprit vers le plaisir et donc, indirectement, par les sentiments plaisants ou déplaisants qui l'affectent. Son corps est naturellement déterminé à adopter les attitudes qui sont instituées de nature pour « agiter les autres de la même passion dont il est ému[970] ». Du point de vue de celui qui assiste à cette expression passionnelle, les gestes et les cris d'autrui produisent naturellement en son cerveau les mouvements des esprits animaux susceptibles d'occasionner en son âme les émotions par lesquelles il se sent lié à autrui et intéressé à sa conservation. En tant qu'il peut percevoir par la vue et l'ouïe les gestes et les cris des autres hommes, il en est lui-même affecté, leur perception conduisant naturellement à produire en lui les mêmes passions qui l'émeuvent et l'intéressent à leur survie. Notons que cela vaut également pour les animaux : ils sont affectés par ce qui trouble les membres de leur espèce ainsi que les autres êtres vivants puisqu'elles ont elles aussi des passions, quoique d'un point de vue strictement corporel[971].

---

[966] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127.
[967] *Ibid.,* L. IV, chap. 13, §1, t. 2, p. 99.
[968] *Ibid.*, p. 98.
[969] Ainsi l'oratorien note-t-il que « cette inclination est toujours jointe avec les passions » (*Ibid.*). Dans la perspective malebranchienne, les passions sont en effet ce qui nous lie à toutes les choses sensibles, c'est-à-dire non seulement aux objets plaisants susceptibles de concourir à notre conservation, mais aussi aux autres hommes pour la conservation de la société (*Ibid.*, L. V, chap. 7, t. 2, p. 171).
[970] *Op. cit.*
[971] Rappelons qu'à la suite de Descartes, Malebranche attribue bien aux animaux une imagination et donc des passions, mais uniquement en tant qu'elles dépendent de la seule machine du corps. Dans la mesure où ils n'ont pas d'esprit, le mouvement extraordinaire des esprits animaux en lesquels consistent les passions d'un point de vue corporel n'occasionne aucun sentiment en eux. Cependant, il produit bien tous les effets corporels, et donc tous les comportements, qui en résultent du point de vue du corps. En conséquence, s'il y a bien une sorte de

Or, Condillac reprend à sa charge cette conception malebranchiste de la sympathie et de la communication naturelle pour penser la manière dont la formation des langues constitue une suite de notre nature. La naturalité du langage doit s'envisager à deux niveaux dans la perspective condillacienne. D'un côté, l'abbé parle de langage naturel à propos du langage d'action, en tant qu'il est une suite directe de notre conformation organique. D'un autre côté, le développement d'un langage artificiel doit lui-même être considéré comme naturel dans la mesure où il s'effectue en conséquence des besoins et donc des plaisirs et des peines qui conduisent les hommes, contrairement aux animaux, à analyser les gestes et les cris de leurs congénères et à en inventer ainsi de nouveaux par analogie puisqu'il dépend alors, en dernier ressort, de la manière dont ils sont constitués. Le langage artificiel n'est certes plus naturel dans le sens où il suppose que l'homme a inventé d'autres signes que ceux qui découlaient immédiatement de sa conformation organique. Cependant, son développement lui-même est bien naturel dans la mesure où c'est sa nature qui explique qu'il en vienne précisément à les acquérir contrairement aux bêtes[972]. La naturalité du langage d'action est ce qui nous intéresse davantage ici en tant que la relecture empiriste que Condillac fait de Malebranche y est particulièrement lisible.

Si les signes du langage d'action doivent être considérés comme naturels selon Condillac, ce n'est encore une fois pas dans le sens où ils seraient innés – il est bien nécessaire de les acquérir par l'expérience – mais en tant qu'ils sont une suite de notre nature. En effet, lorsqu'il en produit l'examen dans le premier chapitre de la *Grammaire,* il apparaît que « les gestes, les mouvements du visage et les accents inarticulés[973] » de celui qui s'exprime sont naturels en ce qu'ils sont des mouvements du corps que l'homme aussi bien que l'animal effectuent en conséquence des différents sentiments et passions qui les affectent successivement. Ils sont bien, de ce point de vue, « une suite de la conformation des organes[974] » puisque chaque espèce produira un certain type de gestes ou de cris en fonction de la disposition corporelle qui la caractérise. C'est ainsi la grande proximité qui se trouve dans les organes extérieurs des individus qui appartiennent à une même espèce qui les rend capables de reconnaître chez les autres les mouvements qu'ils effectuent eux-mêmes à l'occasion de certains sentiments, et donc de les lier de telle sorte que ces gestes et ces cris

communication entre les animaux, ce n'est jamais qu'au sens où les gestes et cris des uns produisent chez les autres une nouvelle détermination des esprits animaux les conduisant à adopter un comportement approprié.

[972] Comme le note F. Markovits Pessel, « l'analyse du langage dans la naturalité s'oppose à sa détermination dans la convention, ou plutôt récuse l'alternative de l'arbitraire et de la naturalité » (*La statue de Condillac, Les cinq sens en quête de moi*, Paris, Hermann, 2018, p. 56)

[973] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 428a.

[974] *Ibid.*

en deviennent des signes. De même, si une forme de communication peut se mettre en place entre les hommes et les animaux ou, de manière générale, entre des animaux qui n'appartiennent pas à la même espèce, c'est dans la stricte mesure où leurs conformations organiques ont quelque chose en commun :

> « Si vous réfléchissez sur les signes dont se forme le langage d'action, vous reconnaîtrez qu'il est une suite de la conformation des organes ; et vous conclurez que plus il y a de différence dans la conformation des animaux, plus il y en a dans leur langage d'action, et que, par conséquent, ils ont aussi plus de peine à s'entendre. Ceux dont la conformation est tout-à-fait différente, sont dans l'impuissance de se communiquer leurs sentiments. Le plus grand commerce d'idées est entre ceux qui, étant d'une même espèce, sont conformés de la même manière[975]. »

Or, ce qu'il trouve de ce point de vue chez Malebranche est l'idée d'une dépendance des premiers signes au fonctionnement des passions en tant qu'elles relèvent de l'union de l'âme au corps. En effet, en affirmant que notre nature nous dispose à acquérir les signes du langage d'action, Condillac signifie d'une part qu'ils dépendent de la conformation organique qui est celle de notre espèce de sorte que nous pouvons les partager avec nos congénères et, d'autre part, à la suite de Malebranche, que ces mouvements adviennent dans le corps à l'occasion des sentiments et des passions qui agitent successivement l'âme. Il faut à cet égard prêter attention aux termes dans lesquels l'abbé rend compte des signes du langage d'action. Les gestes sont en effet « toutes les attitudes que nous prenons, suivant les impressions qui passent dans l'âme[976] » et qui sont des « mouvements plus ou moins vifs suivant la vivacité avec laquelle nous nous portons vers un objet, ou nous nous en éloignons[977] », c'est-à-dire suivant celle de notre désir, de notre refus, de notre dégoût ou encore de notre aversion. De même que Malebranche décrivait les mouvements qu'occasionnent les passions sur le visage des hommes comme « peints par la main de la nature[978] », de même Condillac considère-t-il les cris que nous émettons comme « les accents de la nature[979] » qui « varient suivant les sentiments dont nous sommes affectés[980] ». S'il ne reproduit pas l'explication détaillée de la manière par laquelle une nouvelle détermination

---

[975] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 428b. On retrouve la même idée exprimée dans la deuxième partie du *Traité des animaux* : « Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentiment occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvements ; et, par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusques dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre, ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun. » (Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 4, OPC I, p. 361a.)
[976] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 428a.
[977] *Ibid.*
[978] Malebranche, *Recherche de la vérité*, L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 131.
[979] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 428b.
[980] *Ibid.*

du mouvement des esprits animaux occasionnée par la survenue d'un sentiment dans l'âme produit des actions du corps, Condillac considère bien que nous effectuons certains gestes ou émettons certains cris en conséquence de notre nature, c'est-à-dire des modalités de l'union de l'âme au corps.

Cette reprise condillacienne de la conception malebranchiste de la communication naturelle ne va certes pas sans impliquer des déplacements conceptuels importants. En effet, selon Malebranche, « lorsque quelqu'un est agité, il ébranle *nécessairement* tous ceux qui le regardent et qui l'entendent, et il fait *naturellement* sur leur imagination une impression qui les trouble, et qui les intéresse à sa conservation[981] ». Dans la perspective de l'oratorien, la capacité des hommes à être émus par les gestes et les cris d'autrui relève de l'inclination naturelle à l'amitié et, plus précisément, de la manière dont Dieu a disposé la machine du corps de façon à lier précisément les hommes à leurs semblables[982]. Rappelons qu'elle trouve en dernier ressort son explication dans la théorie de l'imagination du livre II de la *Recherche* et, plus précisément, dans l'examen de la première cause de liaison entre des idées et des traces, à savoir « la nature, ou la volonté constante et immuable du Créateur[983] ». Condillac, comme c'était déjà le cas dans l'*Essai*[984], s'attache au contraire à rendre compte de la manière dont les gestes et cris d'autrui ne deviennent signes que par l'expérience. Néanmoins, la possibilité même de cet apprentissage trouve sa raison dernière dans la manière dont nous sommes constitués et, contrairement à ce qui avait lieu dans son premier ouvrage, l'abbé ne se contente plus de trouver chez Malebranche les moyens de penser les liaisons entre idées en lesquelles consiste le langage et son origine dans l'affectivité. Il s'instruit désormais de la théorie de l'oratorien des passions pour concevoir l'expression corporelle des sentiments comme une suite directe de notre nature et donc de l'union de

[981] Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 127. Nous soulignons.
[982] Quoiqu'il n'en entreprenne pas l'analyse détaillée, celle-ci étant non seulement inutile mais également impossible, Malebranche signale dans le chapitre 13 du livre IV que l'inclination naturelle à nous lier aux autres repose sur la manière dont Dieu a disposé la machine du corps à cet effet : « Je ne prétends pas expliquer par un exemple quels sont les ressorts, et les rapports que l'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes et de tous les animaux, pour entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation. » (*Ibid.*, L. IV, chap. 13, §1, p. 102.)
[983] *Ibid.,* L. II, I, chap. 5, §1, t. 1, p. 264. L'oratorien prenait ainsi pour exemple de ce type de liaison naturelle celle qui existe « entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui souffre et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous » (*Ibid.*).
[984] Sur la manière dont Condillac lit la théorie malebranchiste des liaisons entre idées et traces pour penser le développement des différents types de signes dans l'*Essai*, nous nous permettons de renvoyer au deuxième chapitre de notre première partie.

l'âme au corps. En nous conformant, Dieu nous dispose à exprimer nos passions et, en nous conformant de manière semblable, il nous dispose à faire de ces expressions des signes[985].

Ici encore, il est frappant de voir que Condillac conserve certaines des thèses développées dans l'*Essai* tout en s'attachant à les faire dépendre à présent de l'idée selon laquelle notre nature commence tout en nous. En effet, la manière dont il envisage la formation des signes du langage d'action dans la *Grammaire* reprend sur le fond l'exposé du développement des signes naturels de l'ouvrage de 1746. Il consistait déjà à considérer que, pour qu'un mouvement corporel ou un cri devienne signe, il faut que nous reconnaissions dans les actions corporelles d'autrui les mêmes mouvements qui sont, chez nous, une suite de certains sentiments : le mouvement qui était la suite d'un sentiment en devient ainsi le signe dès lors que nous les lions l'un à l'autre par l'expérience[986]. En un sens, la théorie des signes de l'*Essai* faisait déjà fond sur une certaine conception de l'union de l'âme au corps et des rapports entre les passions et leurs expressions physiques dont Malebranche produit une formulation paradigmatique dans le chapitre 3 du livre V de la *Recherche*. Il considérait déjà que les cris naturels sont d'abord des suites des perceptions[987]. Néanmoins, ici encore, en considérant le langage d'action comme une suite de notre conformation, en rendant compte de la manière dont notre nature nous dispose à le développer, Condillac semble, dans la deuxième partie de son œuvre, expliciter ce qui n'était qu'implicitement supposé dans l'*Essai*. Tout en envisageant l'acquisition des signes au cours de l'expérience, il affirme expressément que « c'est la nature qui nous les a donnés[988] ».

Il apparaît ainsi que la thèse condillacienne selon laquelle la nature commence tout en nous s'adosse à une lecture précise de la théorie malebranchiste de l'union postlapsaire de l'esprit au corps. Condillac trouve chez Malebranche les moyens de penser non seulement le caractère moteur de la sensation en tant qu'elle est plaisante ou déplaisante, mais également un concept de nature, c'est-à-dire d'union de l'âme au corps, lui permettant de penser les modalités par lesquelles nous sommes ainsi disposés à développer notre esprit.

---

[985] Ces premiers signes à partir desquels les hommes développent des signes artificiels par analogie nous viennent en ce sens de Dieu : « En nous donnant des signes naturels, l'auteur de la nature nous a mis sur la voie pour en imaginer d'artificiels. » (Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, p. 429a.)

[986] C'est ce qu'explique Condillac à la fois lorsqu'il définit les signes naturels dans la première partie de l'*Essai* (Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 4, §38, OPC I, p. 19b), et lorsqu'il envisage la fiction des deux enfants dans la deuxième partie de l'ouvrage : « Quand ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. » (*Ibid*., II, s. 1, chap. 1, §2, p. 60b-61a.)

[987] *Ibid.*, I, s. 2, chap. 4, §38, p. 19b.

[988] Condillac, *Grammaire,* I, chap. 1, OPC I, p. 429.

Tout en produisant une interprétation résolument empiriste de la théorie de l'oratorien jusque dans les principes métaphysiques qui la sous-tendent, tout en biffant l'union de l'esprit à Dieu pour ne plus considérer que son union au corps, l'abbé en conserve néanmoins l'horizon téléologique et, ce faisant, une dimension proprement métaphysique. Il faudra à cet égard s'interroger sur la place à accorder à cette notion de nature et à ce qui ressemble à la résurgence d'un motif métaphysique que l'abbé s'était pourtant scrupuleusement attaché à effacer dans l'*Essai*.

III. LE PROBLÈME DE L'ACQUISITION DE L'IDÉE DES CORPS DANS LE *TRAITÉ DES SENSATIONS*

Non seulement l'idée selon laquelle le toucher est le « seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs[989] » constitue l'une des thèses majeures du *Traité des sensations*[990], mais le rôle qu'y joue le concept de nature et son ancrage dans les théories cartésiennes de l'union y sont également centraux. Si nous avions jusqu'ici mis entre parenthèse la question, pourtant fondamentale dans le *Traité des sensations,* de l'acquisition de l'idée des corps, c'est que le rôle qu'y joue le concept de nature y est singulier.

Rappelons tout d'abord le contexte dans lequel cette thèse se trouve formulée. L'une des principales erreurs dans lesquelles Condillac reconnaît être tombé dans l'*Essai* tient à la conception de la sensation dont il est parti. Refusant, en dépit de la réponse lockéenne au problème de Molyneux[991], d'admettre que des jugements dont nous n'avons plus conscience entrent dans nos perceptions, il a présupposé que nous disposions naturellement de l'usage de nos sens et n'a ainsi pas réalisé jusqu'à son terme le projet de reconduction des idées comme des facultés à leur origine sensible. Cette erreur le conduisait notamment, à travers une discussion sur les différents degrés qui composent nos sensations chez Descartes et Malebranche, à considérer que, si nos sensations ne deviennent des idées que lorsque nous les saisissons comme des images, c'est-à-dire que nous jugeons de leur rapport à une extériorité, elles sont cependant représentatives par elles-mêmes puisqu'elles nous présentent non seulement un contenu, mais également un contenu que nous percevons d'emblée dans un objet extérieur[992]. Le *Traité des sensations* doit précisément accomplir la genèse qui a été manquée dans son premier ouvrage : en dépouillant l'homme de toutes ses habitudes et en remontant, sur le mode de la fiction, à une sensation vierge de tout jugement, il prétend désormais rendre compte de la manière dont notre sensation actuelle est pétrie de

[989] Condillac, *Traité des sensations*, II, OPC I, p. 251.
[990] Elle s'inspire notamment de la théorie berkeleyenne de l'*Essai d'un nouvelle Théorie de la Vision* dont Voltaire a résumé les arguments dans ses *Éléments de la Philosophie de Newton* (Voltaire, *Éléments de la Philosophie de Newton,* II, chap. 7, éd. W. H. Barber et U. Kölving, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, p. 315 *sq*.).
[991] « J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai sur l'origine des connaissances humaines.* Je n'avais pu en être retiré par les raisonnements de Locke sur un aveugle-né, à qui on donnerait le sens de la vue ; et je soutins contre ce philosophe que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances. » (Condillac, *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 221.)
[992] Nous nous permettons de référer sur ce point au premier chapitre de notre première partie.

jugements devenus habituels et donc inapparaissants[993]. Dans cette perspective, la correction de l'*Essai* implique de montrer comment le toucher éduque les autres sens et, pour ce faire, de rendre compte de la manière dont il nous fait acquérir l'idée des corps et nous conduit à répandre hors de nous des sensations qui ne sont en réalité qu'en nous. Notons que Condillac décale ce faisant la distinction entre sensation et idée[994]. Là où il s'agissait dans l'*Essai* d'expliquer comment une sensation, toujours déjà perçue dans l'extériorité, peut être saisie par l'esprit comme une représentation et faire ainsi l'objet de véritables jugements grâce à l'usage des signes, il s'agit désormais, en amont de l'acquisition du langage et du rapport théorique au monde, de montrer comment l'esprit, en acquérant l'idée des corps extérieurs, se rend capable d'attribuer ses sensations à des pôles objectifs non seulement extérieurs mais unifiants. Autrement dit, sur ce point également, Condillac prétend remonter en amont de la genèse effectuée dans son premier ouvrage.

Pour saisir le rôle joué par la nature dans l'acquisition de l'idée des corps extérieurs et par la lecture des théories cartésiennes de l'union, il faut se rendre attentif aux deux résolutions que l'abbé apporte à cette question dans la première puis dans la seconde édition du *Traité*[995]. Dès la première édition de 1754, la question qui se pose à Condillac est celle de savoir comment nous pouvons acquérir l'idée des corps extérieurs à partir de sensations qui ne sont que des modifications de notre âme et qui ne sont donc jamais perçues qu'en nous-mêmes : « D'un côté, toutes nos connaissances viennent des sens ; de l'autre, nos sensations ne sont que nos manières d'être. Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous ? En effet, il semble que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment[996]. » Comme en atteste la première édition de l'*Extrait raisonné* de 1755, la deuxième partie du *Traité* doit ainsi résoudre un problème qu'il appartient à d'Alembert

[993] Sur la manière dont Condillac critique et cherche à corriger les thèses de l'*Essai* relatives au rôle à accorder au jugement dans l'apprentissage sensoriel, voir l'ouvrage de M. Chottin sur l'histoire du problème de Molyneux (M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* I, chap. IV, Honoré Champion, Paris, 2014, p. 229 *sq.* ; *Ibid.*, II, chap. IV, p. 463 *sq.*).

[994] Voir à cet égard également l'analyse que produit M. Chottin de l'évolution de cette distinction et du rôle qu'y joue le toucher (M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* II, chap. IV, « La genèse de la représentation », Honoré Champion, Paris, 2014, p. 470 *sq.*).

[995] Nous nous référerons aux variations du texte indiquées par George Le Roy en note dans son édition des œuvres complètes de Condillac. Nous n'indiquerons l'édition à laquelle nous nous référons que lorsqu'une variation existe entre les textes. Nous ne la signalerons pas lorsque nous envisagerons un passage qui n'a subi aucune modification entre la première et la seconde édition du *Traité*.

[996] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* Précis de la seconde partie, éd. 1755, OPC I, (c), p. 329b.

d'avoir formulé[997] dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* sans être parvenu, quant à lui, à le démêler. En effet, d'Alembert considère qu'il est impossible de penser l'accès à l'idée des corps extérieurs à partir des sensations sans avoir recours à une sorte d'instinct au motif qu'aucune forme de raisonnement ne semble susceptible d'effectuer le passage à l'extériorité. Au contraire Condillac ne prétend en rendre compte ni par le raisonnement ni par l'instinct mais uniquement par l'expérience :

> « Au reste, M. d'Alembert n'examine cette question que par occasion. En pareil cas on court risque de se tromper : comme on se contente de partir des idées reçues, on n'approfondit pas autant qu'on en serait capable. C'est pourquoi le même Philosophe qui a si bien vu la génération des sciences, a laissé échapper une chose bien plus aisée à voir, et qu'il a dit que *n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasionne, ou du moins auquel nous la rapportons, il ne paraît pas qu'on puisse trouver par raisonnement de passage possible de l'un à l'autre : qu'il n'y a qu'une espèce d'instinct, plus sûr que la raison même, qui puisse nous faire franchir un si grand intervalle*.
>
> Il me semble que pour découvrir ce passage, il n'est pas nécessaire de raisonner ; il suffit de toucher. Le sentiment de solidité ayant tout à la fois deux rapports, l'un à nous, et l'autre à quelque chose d'extérieur, est comme un pont jeté entre l'âme et les objets, les passions passent et l'intervalle n'est rien[998]. »

Contre d'Alembert, l'abbé prétend ainsi trouver au sein-même des sensations celle qui est susceptible de nous donner par elle-même l'idée d'une extériorité. La fiction de la statue, en nous faisant considérer chacun de ses sens isolément, permet d'analyser les différentes sensations dont son âme est susceptible et de découvrir « celles qui l'entraînent au dehors, et celles qui la retiennent en elles-mêmes[999] ». Si les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et même de la vue ne lui représentent rien qui puisse lui faire acquérir l'idée des corps et, avec elle, celle d'extériorité – rappelons que la statue réduite à l'odorat *est* odeur de rose –, parmi celles qui lui viennent du toucher, il y en a une, celle de solidité ou de résistance, qui nous fait sentir deux choses hors l'une de l'autre et est donc susceptible de nous donner l'idée d'un rapport entre deux choses qui s'excluent mutuellement et, partant, de deux choses étendues et extérieures.

---

[997] « Je ne connais point de Philosophe qui ait résolu ce problème. Aucun n'en a fait la tentative, et M. d'Alembert est le premier qui l'ait proposé. "C'est à eux, dit-il (aux Métaphysiciens), à déterminer, s'il est possible, quelle gradation observe notre âme dans le premier pas qu'elle fait hors d'elle-même, poussée pour ainsi dire, et retenue tout à la fois par une foule de perceptions, qui d'un côté l'entraînent vers les objets extérieurs, et qui de l'autre n'appartenant proprement qu'à elle, semblent lui circonscrire un espace étroit dont elles ne lui permettent pas de sortir." » (Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Précis de la seconde partie, éd. 1755, OPC I, (c) p. 329.)

[998] *Ibid.*, p. 330.

[999] *Ibid.*

Dès la première édition du *Traité*, Condillac considère donc que l'acquisition de l'idée des corps suppose que la statue ait du mouvement, qu'elle se touche elle-même ainsi que des corps extérieurs à elle, et enfin qu'elle éprouve par là une sensation de résistance et de solidité[1000]. Encore immobile, la statue réduite au sens du toucher ne peut en effet exister que par le « sentiment fondamental[1001] », c'est-à-dire celui « qu'elle a de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, et surtout les mouvements de la respiration[1002] ». Par ce sentiment, de même que par les sensations des autres sens, elle ne sent rien qu'en elle-même de sorte qu'elle s'y identifie et ne peut y acquérir l'idée d'une chose extérieure. Pour avoir l'idée d'étendue et d'extériorité, il faut qu'elle puisse toucher des objets, et donc qu'elle se meuve. Ainsi, dès qu'elle a la capacité de se mouvoir et qu'une « impression vive de plaisir ou de douleur contract[ent] ses muscles, elle agite ses bras[1003] », elle touche son propre corps ou saisit des objets et elle sent de la résistance et de la solidité. Cette sensation a pour effet de lui faire percevoir ses manières d'être dans des choses distinctes et étendues :

> « Or cette sensation est propre à lui faire distinguer les choses, parce qu'au lieu d'être uniforme, elle est modifiée différemment par le dur, le mou, le rude, le poli ; en un mot, par toutes les impressions, dont le tact nous rend susceptibles ; et elle est propre encore à les lui faire distinguer comme étendues ; parce qu'elle les lui représente comme étant nécessairement dans des lieux différents : dès que deux choses sont solides, chacune exclut l'autre du lieu qu'elle occupe[1004]. »

En effet, les sentiments de froid, de chaud, de rude, de poli, etc., ne lui donnent pas par eux-mêmes l'idée de quelque chose d'extérieur. La statue ne les perçoit d'abord qu'en elle-même et, de la même manière que les sensations des autres sens, elle peine à les distinguer lorsqu'elle les perçoit simultanément. Si la sensation de solidité ne se joignait ainsi pas à celle de froid et de chaud lorsqu'elle touche un objet chaud avec sa main froide, « rien ne l'avertirait que le chaud et le froid appartiennent à des parties différentes ; elle se sentirait dans ses manières d'être, sans y trouver aucune consistance[1005] ». Au contraire, « dès que la sensation de solidité se joint aux deux autres, elle sent en elle quelque chose de solide et de chaud, qui résiste à quelque chose de solide et de froid[1006] » et les différentes

---

[1000] De ce point de vue, comme le note A. Bertrand, « ce n'est pas le tact en tant que tel qui suffit à donner à la statue le sentiment de l'extériorité : c'est la mobilité du contact qui le permet » (Chapitre 12. Condillac, in *Espace et lieu dans la pensée occidentale : De Platon à Nietzsche*, dir. T. Paquot et C. Younès, Paris, La Découverte, 2012, p. 206).
[1001] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 1, §1, OPC I, p. 251a.
[1002] *Ibid.*
[1003] *Ibid.*, chap. 4, §1, éd. 1754, (a), p. 255.
[1004] *Ibid.*
[1005] *Ibid.*
[1006] *Ibid.*

manières d'être qu'elle ressent se trouve ce faisant distinguées dans des choses différentes. Outre qu'elle distingue ainsi plus aisément des sensations qui, perçues simultanément, ont tendance à se confondre, en tant qu'elle lui fait sentir deux choses qui s'excluent mutuellement, cette sensation de solidité lui donne l'idée de deux choses non seulement distinctes mais étendues en ce qu'elles lui apparaissent comme se trouvant dans des lieux distincts. La sensation de solidité lui permet autrement dit de localiser en quelque sorte ses manières d'être en les associant à son organe et aux objets extérieurs qu'elle lui découvre. Ainsi, grâce au toucher, et en particulier grâce à la main[1007], la statue peut « donner corps aux manières d'être[1008] » en ajoutant « à chacun cette résistance et cette solidité[1009] ». Il appartiendra ensuite à l'expérience de lui faire découvrir son propre corps lorsqu'elle se sentira dans sa main comme dans la partie de son propre corps qu'elle touchera[1010], puis les corps extérieurs quand elle ne se sentira plus dans l'objet qu'elle touchera mais seulement dans sa main[1011].

Dans le seconde édition du *Traité* datée de 1798, l'analyse de l'acquisition de l'idée des corps est sans doute celle qui a donné lieu aux modifications les plus étendues. Dans la seconde édition de l'*Extrait raisonné*, Condillac reconnaît ainsi que, pour n'avoir pas su établir les termes du problème en 1754, il n'a pas su bien le résoudre : « Je conviens que ce problème a été mal résolu dans la première édition du *Traité des sensations*. (…) Je l'ai achevé tout seul, et j'ai mal raisonné, parce que je ne sus pas alors établir l'état de la question[1012]. » Quel est exactement le problème dont il dit ici avoir mal envisagé les termes ? Comme il le rappelle dans la suite de l'*Extrait raisonné,* « il faut trois choses pour faire juger à cet homme qu'il y a des corps : l'une, que ses membres soient déterminés à se mouvoir ; l'autre, que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne ; et la dernière, que, parmi les sensations que sa main éprouve, il y en ait une qui représente

[1007] « Telle est surtout la main : dès qu'elle touche, elle a une sensation de solidité, qui enveloppe toutes les autres sensations qu'elle éprouve, qui les renferme dans de certaines bornes, qui les mesure, qui les circonscrit. C'est donc à cette sensation que commencent pour la statue, son corps, les objets et l'espace. » (Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, §2, éd. 1754, OPC I, (a), p. 255.)
[1008] *Ibid.*
[1009] *Ibid.*
[1010] *Ibid.*, chap. 5, §4, p. 256b.
[1011] *Ibid.*, §5, p. 257a. Selon la belle formulation de J. Riskin, au lieu d'être le modèle de la continuité entre le monde et la créature sensible, « in Condillac's hand, touch became the crucial *dis*continuity between the wolrd and the sensible creature, enabling it to realize where it ended and the outside world began » (*Science in the age of Sensibility. The sentimental empirists of the French enlightenment*, chap. 2, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 46).
[1012] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* Précis de la seconde partie, éd. 1798, OPC I, p. 329b-330a.

nécessairement des corps[1013]. » Si Condillac envisageait déjà les conditions de l'acquisition de l'idée des corps en ces termes dans la première édition du *Traité,* ce qu'il n'a pas su bien concevoir est la dernière condition, celle qui se trouvait au cœur du problème formulé par d'Alembert : comment une sensation qui n'appartient proprement qu'à l'âme peut-elle lui représenter des corps ? L'une des modifications majeures apportées au texte dans l'édition de 1798 consiste ainsi en l'ajout d'un chapitre – le chapitre 4 – visant entièrement à envisager les « considérations préliminaires à la solution de la question : comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps[1014]. »

Il apparaît dans ce chapitre que, dans la première édition du *Traité,* Condillac avait en quelque sorte sous-estimé le problème posé par d'Alembert lorsqu'il avait cherché à le résoudre à partir de la seule considération de la sensation de résistance ou de solidité. L'abbé insiste désormais sur le fait qu'avant d'envisager quelle sensation tactile est susceptible de nous donner l'idée d'une chose étendue puis extérieure, il faut se demander à quelle condition une sensation, quelle qu'elle soit, peut nous donner l'idée des corps. Ce qu'il avait négligé jusqu'ici était la virulence du problème posé par le passage de l'inétendue à l'étendue : « Nous ne saurions faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, comme nous ne saurions faire des corps qu'avec des corps : car nous ne voyons pas qu'entre plusieurs choses inétendues, il puisse y avoir contiguïté, ni que par conséquent elles puissent former un continu[1015]. » Il considère ainsi que « nous ne passerons de nos sensations à la connaissance des corps, qu'autant qu'elles produiront le phénomène de l'étendue[1016] », ce qui suppose que « la sensation qui le représente, soit un continu formé par la contiguïté d'autres sensations étendues[1017] ». Cela revient à dire, de manière extrêmement paradoxale, que la sensation susceptible de nous représenter de l'étendue devrait être elle-même perçue comme une modalité du corps, ce qui est à première vue impossible puisqu'elle n'est jamais qu'une modification de l'âme et donc, par définition, inétendue :

> « Les sensations n'appartenant qu'à l'âme, elles ne peuvent être que des manières d'être de cette substance. Elles sont concentrées en elle, elles ne s'étendent point au-delà. Or, si l'âme ne les apercevait que comme des manières d'être, qui sont concentrées en elle, elle ne verrait qu'elle dans ses sensations : il lui serait donc impossible de découvrir qu'elle a un corps, et qu'au-delà de ce corps il y en a d'autres[1018]. »

[1013] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Précis de la seconde partie, éd. 1798, OPC I, p. 331a.
[1014] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 253b.
[1015] *Ibid.*
[1016] *Ibid.*
[1017] *Ibid.*
[1018] *Ibid.*, p. 254a.

Condillac saisit en cela toute la mesure du problème posé par d'Alembert lorsqu'il se demandait comment l'âme peut en quelque sorte sortir d'elle-même quand elle est « retenue tout à la fois par une foule de perceptions, qui d'un côté l'entraînent vers les objets extérieurs, et qui de l'autre n'appartenant proprement qu'à elle, semblent lui circonscrire un espace étroit dont elles ne lui permettent pas de sortir[1019] ». D'un côté, il est indéniable que l'âme a une perception des objets extérieurs et, d'un autre côté, on ne comprend pas comment des sensations qui n'appartiennent qu'à elle et qu'elle ne sent qu'en elle-même peuvent la porter au dehors. L'abbé tire toutes les conséquences de ce problème puisqu'il saisit que, pour qu'une sensation nous donne l'idée d'étendue, il faudrait purement et simplement qu'elle soit où elle n'est pas, à savoir dans l'organe du sens et non dans l'âme. Autrement dit, tout le problème vient en dernier ressort du fait que les sensations, n'étant que des modifications de l'âme qu'elle ne sent donc jamais qu'en elle-même, ne sont pas localisées dans son corps. Or, sans cette localisation de la sensation dans l'organe du toucher, nous ne pouvons pas percevoir deux choses étendues l'une hors de l'autre. Si c'est toujours la sensation de résistance et de solidité qui permet à la statue d'acquérir l'idée de corps et d'extériorité dans la seconde édition du *Traité*, Condillac est désormais attentif au fait qu'il est nécessaire que nous la percevions dans notre main de telle sorte que nous sentions les parties de l'objet qu'elle touche résister aux parties par lesquelles elle le touche. Si l'abbé a cru que l'expérience de la sensation de solidité était ce qui permettait de localiser les autres sensations perçues par le toucher, il lui apparaît que, pour ce faire, il faut en réalité qu'on explique comment cette sensation se trouve elle-même localisée. Pour sentir que sa main est hors de sa poitrine par la résistance que l'une oppose à l'autre, il faut que la statue sente cette résistance *dans* sa main et *dans* sa poitrine elles-mêmes et non pas comme de pures modifications de son âme avec lesquelles elle se confond. Il en va de même pour qu'elle sente un objet comme étendu et extérieur à elle, c'est-à-dire en réalité à son corps : l'objet dont elle se saisit ne lui apparaît comme extérieur qu'en tant qu'il apparaît hors de la main dans laquelle elle éprouve au contraire une sensation. D'une certaine manière, il est nécessaire que les sensations qui produisent le phénomène de l'étendue soient déjà spatialisées, incorporées dans l'organe, ce qui semble impossible.

Il est pourtant indéniable que nous avons une idée des corps extérieurs et qu'il s'agit même de l'une des premières idées que nous avons dû développer. En effet, « comment un

[1019] D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. F. Picavet, Paris, A. Colin, 1894, p. 17.

enfant, qui vient de naître, s'occuperait-il de ses besoins, s'il n'avait aucune connaissance de son propre corps, et s'il ne se faisait pas, avec la même facilité, quelque idée des corps qui le peuvent soulager[1020] » ? En 1798, Condillac va résoudre le problème qu'il n'avait ainsi pas aperçu en 1754 en recourant aux conceptions qu'il n'a pleinement développées qu'entre temps, dans la *Logique*, à savoir celles qui sont relatives au rôle pour ainsi dire principiel de la nature :

> « J'ai fait remarquer plusieurs fois, et particulièrement dans ma Logique, qu'il ne nous arrive jamais de faire une chose à dessein, qu'autant que nous l'avons déjà faite, sans avoir eu le projet de la faire. C'est une vérité féconde, je ne dis pas un *principe* : car on a tant abusé de ce mot qu'on ne sait plus ce qu'il signifie.
>
> Il résulte de cette vérité, que la nature commence tout en nous : aussi ai-je démontré que, dans le principe ou dans le commencement, nos connaissances sont uniquement son ouvrage, que nous ne nous instruisons que d'après ses leçons ; et que tout l'art de raisonner consiste à continuer comme elle nous a fait commencer[1021]. »

Précisément, dans la mesure où cette découverte du corps est l'une des premières qu'un enfant doit faire et où, surtout, elle est essentielle à sa survie, « ce n'est donc pas lui proprement qui la fait, c'est la nature qui la lui montre toute faite[1022]». Selon un procédé qui est en lui-même typique des théories cartésiennes de l'union, Condillac met au compte de l'institution de la nature un phénomène qui est certes attesté par l'expérience – nous percevons bien notre corps et des corps hors de nous – et, au surplus, essentiel à notre conservation, mais dont on ne peut rendre compte en tant que s'y joue quelque chose des modalités de l'union de l'âme au corps. Or, l'usage que Condillac fait du concept de nature dans ces circonstances va plus loin que dans le reste de l'œuvre et atteste de manière frappante qu'il la conçoit à partir des théories cartésiennes de l'union :

> « Mais la nature ne lui montrerait pas son corps, si elle ne lui faisait jamais apercevoir les sensations qu'il éprouve, que comme des modifications qui n'appartiennent qu'à son âme. Le *moi* d'un enfant, concentré alors dans son âme, ne pourrait jamais regarder les différentes parties de son corps comme autant de parties de lui-même.
>
> La nature n'avait donc qu'un moyen de lui faire connaître son corps, et ce moyen était de lui faire apercevoir ses sensations non comme des manières d'être de son âme, mais comme des modifications des organes qui en sont autant de causes occasionnelles. Par-là le *moi*, au lieu d'être concentré dans l'âme, devait s'étendre, se répandre et se répéter en quelque sorte dans toutes les parties du corps.
>
> Cet artifice, par lequel nous croyons nous trouver dans des organes qui ne sont pas nous proprement, a sans doute son fondement dans le mécanisme du corps

[1020] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a.
[1021] *Ibid.*
[1022] *Ibid.*

humain, et sans doute aussi ce mécanisme aura été choisi et ordonné par rapport à la nature de l'âme[1023]. »

Jusqu'ici la notion condillacienne de nature semblait toujours viser à rendre compte de la dépendance de nos sensations et des facultés qui en résultent à une conformation organique déterminée, de telle sorte que l'explication de leur développement faisait fond sur une certaine conception des rapports entre l'esprit et le corps. Or, la fonction qu'il lui attribue est nouvelle : elle lui permet à présent de prendre en charge un phénomène que le seul jeu des sensations ne permet pas d'expliquer[1024]. Là où il pensait, dans la première édition, pouvoir rendre raison du passage de l'intériorité à l'extériorité et du sentiment aux corps à même la sensation, à partir de celle de solidité, il lui apparaît désormais qu'il n'y a que la nature « qui puisse nous faire franchir un si grand intervalle[1025] », pour reprendre l'expression de d'Alembert. Et en effet, ce que produit singulièrement la nature est un artifice par lequel nous percevons nos sensations où elles ne sont pas et où elles ne peuvent pas être, à savoir dans notre corps. S'il faut bien que la statue, de même que l'enfant, se meuve et touche son corps et d'autres objets pour se faire une idée des corps et de l'extériorité, si elle a à cet égard besoin d'en faire l'expérience, il n'en demeure pas moins que cette acquisition suppose en quelque sorte que le passage a déjà été franchi par la nature. Il faut bien, en amont, que ses sensations lui apparaissent comme des modalités non de son âme mais de son corps et qu'elle se sente ainsi dans une extériorité à laquelle elle est certes unie mais qui n'est pas elle proprement, à savoir dans son corps[1026]. En un sens, Condillac admet finalement, comme d'Alembert l'avait pressenti, qu'il n'y a qu'une sorte d'instinct, au sens ici de disposition naturelle, qui puisse nous faire passer de l'intériorité de notre âme à l'extériorité des corps. Ainsi, si l'abbé efface la référence explicite à d'Alembert dans la

[1023] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a-b.
[1024] De ce point de vue, nous ne suivons pas la conclusion à laquelle parvient J.-C. Bardout selon laquelle « en fidélité à ses principes méthodologiques initiaux, le *Traité* ne requiert l'intervention d'aucun principe extrinsèque à la sensation pour faire émerger le moi » (« Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des* sensations », in *Les Études Philosophiques*, PUF, 2017/4, p. 553).
[1025] D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 16
[1026] Nous suivons en ce sens B. Baertschi lorsqu'il affirme qu'en conséquence de cet artifice de la nature « le privilège du toucher n'a pas pour fonction de permettre le passage de l'âme aux corps extérieurs, mais du corps propre aux corps étrangers » (*Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIIIe siècle*, III, 4, Genève, Droz, 2005, p. 89). Néanmoins, Baertschi n'attribue pas à cet argument le bon statut dans l'argumentation de Condillac en considérant que le début de la deuxième partie du *Traité* viserait à prouver l'existence des corps afin de mettre en défaut l'accusation d'idéalisme dont il a fait l'objet, tentative qui serait manquée en raison de l'intervention de cet artifice de la nature (*Ibid.,* p. 92). Or, comme l'a déjà montré L. Guerpillon, cette lecture repose sur la confusion entre l'explication de l'acquisition de l'idée des corps extérieurs et la preuve de leur existence (*La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* III, chap. 3, II, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019, p. 299 *sq*.)

seconde édition de l'*Extrait raisonné*, les termes dans lesquels il résume sa nouvelle solution au problème de l'acquisition de l'idée des corps lui répondent bien :

> « Si on suppose donc que la statue raisonne, pour passer d'elle aux corps, on suppose faux ; car certainement il n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire franchir ce passage, et d'ailleurs elle ne peut pas commencer par raisonner.
>
> Mais la nature a raisonné pour elle : elle l'a organisée pour être mue, pour toucher, et pour avoir, en touchant, une sensation qui lui fait juger qu'il y a, au-dehors de son être sentant, des continus formés par la contiguïté d'autres continus, et par conséquent de l'étendue et des corps[1027]. »

Il apparaît bien ici que Condillac considère le problème de d'Alembert à nouveaux frais : si le passage à l'extériorité et à l'étendue ne peut être effectué par un raisonnement, alors il faut admettre que notre nature nous y dispose, étant entendu désormais que pour que la sensation de solidité nous en donne l'idée, il faut en amont que nous la sentions dans nos organes. Avant d'envisager les théories cartésiennes à partir desquelles s'élabore cette thèse, il nous faut faire deux remarques sur ce texte.

Premièrement, il faut noter qu'outre cet artifice de la nature par lequel nous sentons nos sensations tactiles dans nos organes, Condillac met également au compte de la nature notre capacité à nous mouvoir. De ce point de vue, l'abbé envisage explicitement l'autre versant du rôle de la nature : elle permet non seulement de penser la dépendance de nos sensations au corps qui l'occasionne, mais également la manière dont ces dernières sont susceptibles d'occasionner en retour des mouvements dans le corps. Quoique l'examen du développement des signes naturels reposait également sur cette idée, elle est ici explicitement énoncée. En effet, s'il considérait déjà en 1754 que, pour que l'homme se fasse des idées des corps, il était nécessaire que son corps soit déterminé à se mouvoir et que sa main se porte ainsi sur lui et sur les choses extérieures, il les met désormais au compte de la nature. Lorsqu'il l'envisageait en 1754, dans le premier paragraphe du chapitre consacré à la manière dont la statue apprend qu'il y a quelque chose hors d'elle, il affirmait ainsi qu'il « faudra (…) qu'une impression vive de plaisir ou de douleur contractant ses muscles, elle agite ses bras, sans se proposer de les agiter, sans avoir même aucune idée de ce qu'elle fait[1028] ». Dans la seconde édition, l'abbé modifie cette phrase pour marquer que c'est au fond la nature qui lui donne ses premiers mouvements : « C'est donc à la nature à commencer : c'est à elle à produire les premiers mouvements dans les membres de la

[1027] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Précis de la seconde partie, éd. 1798, OPC I, p. 331b.
[1028] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, §1, éd. 1754, OPC I, (a) p. 255.

statue[1029]. » Or, cela nous semble dire quelque chose de l'évolution de la pensée de Condillac entre 1754 et 1798. S'il affirmait déjà la dépendance des sentiments de plaisir et de douleur à notre nature dans le *Dessein de cet ouvrage* de la première édition, il n'a pleinement développé sa conception de la nature et la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous qu'en 1780, dans sa *Logique*. Si la reconsidération du problème de l'acquisition de l'idée des corps en 1798 implique de soutenir que, faute de pouvoir expliquer le passage à l'extériorité par un raisonnement effectué par l'homme, il faut que ce soit la nature qui ait raisonné pour lui, ce sont les analyses développées dans la *Logique* qui lui permettent désormais d'en rendre tout à fait compte. Ainsi s'attache-t-il à préciser dans la seconde édition en quel sens la nature meut la statue :

> « C'est une suite de son organisation, que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres, et qu'elle se meuve sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut.
>
> Il peut même y avoir aussi des sensations agréables, dont la vivacité ne lui permettra pas de rester dans un parfait repos ; au moins est-il certain que le passage alternatif du plaisir à la douleur et de la douleur au plaisir, doit occasionner des mouvements dans son corps. Si elle n'était pas organisée pour être mue à l'occasion des sensations agréables ou désagréables qu'elle éprouve, le repos parfait, auquel elle serait condamnée, ne lui laisserait aucun moyen pour rechercher ce qui peut lui être utile, et pour éviter ce qui lui peut nuire[1030]. »

Conformément à ce qui a été développé dans la *Logique*, affirmer que les impressions de plaisir et de douleur contractent ses muscles et la font se mouvoir, c'est dire que c'est sa nature qui lui donne ses premiers mouvements en tant que ces derniers dépendent de la manière dont elle a été organisée. On peut noter dès à présent que l'abbé s'instruit ici encore de la théorie malebranchiste des passions pour penser non seulement la manière dont l'esprit s'applique à certaines sensations au détriment des autres, mais également l'action des organes des sens. De même que ce qu'induisent indirectement le plaisir et la douleur selon Malebranche dans l'exposé du chapitre 3 du livre V de la *Recherche* est « une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celle du dedans[1031] », c'est-à-dire un mouvement d'un côté des membres du corps et de l'autre des esprits dans le cerveau, ce dernier occasionnant l'application de l'esprit, de même Condillac envisage-t-il ces sentiments comme conduisant d'un côté à un mouvement des organes du corps et de l'autre à l'attention. En d'autres termes, si les modifications apportées par Condillac à la deuxième partie de la première édition du *Traité* ont la notion de nature

[1029] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 5, §1, éd. 1798, OPC I, p. 255a.
[1030] *Ibid.*, §2, p. 255a-b.
[1031] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. V, chap. 3, t. 2, *op. cit.*, p. 130.

en leur cœur, c'est non seulement pour y trouver la solution au problème précis de la spatialisation des sensations qui peut seule expliquer que nous franchissions le passage de l'intériorité à l'extériorité, mais c'est également et plus généralement pour y incorporer la thèse du caractère principiel de la nature qui n'a été pleinement développée qu'entre-temps, dans la *Logique*.

Deuxièmement, il nous semble nécessaire de dire un mot de l'importance à accorder à la thèse spécifique d'un artifice naturel nous faisant percevoir nos sensations dans nos organes, et donc au chapitre 4 de la deuxième partie du *Traité* qui la développe et qui a été ajouté par Condillac dans la seconde édition. En effet, il est frappant que ce texte soit bien souvent minoré, voire parfois totalement occulté par les commentateurs lorsqu'ils envisagent la solution condillacienne au problème de l'acquisition de l'idée d'étendue et d'extériorité. Cela tient sans doute en partie au fait que ce chapitre constitue une sorte de parenthèse dans le déroulement de la genèse dans laquelle elle ne s'insère pas à proprement parler. Cette digression est d'autant plus déroutante qu'elle détonne par rapport au reste du texte : non seulement l'abbé extrait soudainement l'argumentation de l'analyse des modifications successives des sensations de la statue, mais c'est au surplus pour y considérer le mode d'être des sensations et penser leur spatialisation à partir de ce qui ressemble fort à l'institution de la nature. Or, il nous semble nécessaire de reconsidérer le poids à accorder à ce texte.

D'une part, outre qu'il s'agit de l'ajout le plus conséquent apporté par la seconde édition, la place accordée à ce développement hors genèse dans le « Précis de la seconde partie » de l'*Extrait raisonné* de 1798 indique l'importance que Condillac lui-même lui confère. En effet, contrairement à sa première version, dans la seconde édition de l'*Extrait raisonné*, l'abbé ne s'attache ni à rappeler comment la solidité nous fait percevoir des choses les unes hors des autres, ni à résumer la manière dont l'expérience du double contact nous fait découvrir notre corps et son absence à juger qu'il y a des corps hors de nous. Il s'en tient au contraire à rappeler son erreur de la première édition et à réinvestir le problème du passage de l'intériorité de l'esprit à l'extériorité du corps en résumant la manière dont il le pose et le résout dans le chapitre 4. Il indique ainsi explicitement que la solution du problème consiste à considérer que c'est la nature qui raisonne pour nous lorsqu'elle nous fait découvrir les corps.

D'autre part, le fait-même que l'abbé s'extrait un instant de la genèse dans ce chapitre indique selon nous toute son importance. S'il avait cru pouvoir passer de la sensation à la connaissance des corps à partir des seules sensations, il apparaît dans un second temps, comme l'avait pressenti d'Alembert, qu'il y a une solution de continuité dans la genèse. Du

point de vue de la perception, il est bien possible de rendre compte de la manière dont les sensations tactiles que nous sentons effectivement dans l'organe du toucher suffisent à nous donner l'idée de notre corps et des corps extérieurs. Néanmoins, les sensations n'étant que des modalités de l'âme, il faut expliquer ce fait d'expérience lui-même : comment se fait-il que nous les ressentions précisément comme des modifications non de l'âme mais de notre organe ? Il s'agit là certes d'un fait, mais d'un fait dont la genèse ne peut pas rendre compte et, ce, alors même qu'il est le lieu de la spatialisation des sensations. On peut ainsi se demander dans quelle mesure cette parenthèse dans la fiction n'indique pas l'existence d'un point aveugle de la genèse dont la fiction de la statue doit rendre compte.

Pour en saisir toute l'importance et toute l'intensité problématique, il faut mettre ce texte en regard de celui de l'*Essai* qu'il prétend corriger. Rappelons en effet que, dans le deuxième chapitre de l'ouvrage de 1746 consacré à la caractérisation de la sensation, l'abbé considérait que nous percevions d'emblée nos sensations dans les objets extérieurs. Discutant les distinctions cartésienne et malebranchiste des différents degrés qui composent la sensation, il affirmait ainsi qu'il « n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors[1032] », l'erreur ne consistant que dans le jugement par lequel nous attribuons la qualité que nous sentons à l'objet dans lequel nous la sentons. S'il est ainsi indéniable que ma sensation me donne l'idée de la rondeur, et qu'elle me la fasse percevoir dans un bâtiment que je vois au loin, je ne dois pas hâtivement juger que ce bâtiment *est* rond. Condillac, en supposant que nous percevions d'emblée nos sensations dans l'extériorité, discutait ainsi la théorie des jugements naturels de Malebranche et semblait retrouver, *in fine*, la théorie cartésienne de la perception. Il apparaissait ainsi que, s'il ne reprenait pas explicitement à son compte la théorie pscyhophysique cartésienne et la thèse de l'institution de la nature qui la sous-tend, celle-ci apparaissait cependant comme une hypothèse probable dont il tirait les conséquences du point de vue la perception[1033]. Dans la perspective du Condillac du *Traité,* cette thèse apparaît désormais comme fautive en ce qu'elle revient à présupposer l'usage normal des sens et, par conséquent, à considérer comme naturelle une perception ayant en réalité fait l'objet d'un apprentissage et qui est, ce faisant, empreinte de jugements. L'enjeu principal de la deuxième partie du *Traité* consiste précisément à rendre compte du processus par lequel

[1032] Condillac, *Essai,* I, s. 1, chap. 2, §11, OPC I, p. 9a.
[1033] Pour le détail de l'explication de ce point, nous nous permettons de reporter le lecteur au premier chapitre de notre première partie.

un homme peut en venir à attribuer des sensations qui ne sont jamais que dans son esprit à des objets corporels qui lui sont donc extérieurs.

Or, dans la seconde édition du *Traité*, il semble non seulement que Condillac se ressaisit des mêmes dispositifs conceptuels cartésiens dont il avait fait usage dans l'*Essai*, mais qu'il en fait désormais un usage beaucoup plus explicite. Certes, l'abbé ne présuppose plus que nous percevons naturellement nos sensations dans les objets extérieurs mais, pour montrer comment nous en venons précisément à les extérioriser grâce au toucher, il suppose, en amont, que nous sentons naturellement nos sensations tactiles dans nos organes.

D'un côté, à première vue, Condillac semble se saisir à nouveau de la théorie de l'institution de la nature cartésienne. En effet, rappelons que, pour Descartes, il revenait à l'institution de la nature, c'est-à-dire à la manière dont Dieu a ordonné le corps à l'âme et l'âme au corps en vue de la conservation de la vie, d'expliquer la manière dont nos sensations sont localisées dans des organes. Cela lui permettait de reconduire le cas d'une perception sentie dans un membre coupé non à une tromperie des sens mais, précisément, à la constitution que Dieu nous a donnée pour assurer notre survie de la manière la plus efficace dans la plupart des cas, à savoir lorsque nous avons un corps sain :

> « Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte, que ce même mouvement dans le cerveau fît sentir toute autre chose à l'esprit : par exemple, qu'il se fît sentir soi-même, ou en tant qu'il est dans le cerveau, ou en tant qu'il est dans le pied, ou bien en tant qu'il est en quelqu'autre chose telle qu'elle peut être ; mais rien de tout cela n'eût si bien contribué à la conservation du corps, que ce qu'il lui fait sentir[1034]. »

Cependant, encore une fois, là où Condillac semblait tirer les leçons de cette théorie cartésienne du seul point de vue de la perception dans l'*Essai*, dans l'édition du *Traité* de 1798 et dans la continuité des thèses développées dans la *Logique*, ce qu'il reçoit est désormais explicitement une certaine conception de l'union de l'âme au corps. La perception des sensations tactiles dans les organes de l'enfant qui apprend à percevoir, en tant qu'elle est essentielle à sa survie, doit relever d'un artifice naturel relevant de la manière dont le corps a été ordonné à l'âme et réciproquement : « Cet artifice, par lequel nous croyons nous trouver dans des organes qui ne sont pas nous proprement, a sans doute son fondement dans le mécanisme du corps humain, et sans aussi ce mécanisme aura été choisi et ordonné par rapport à la nature de l'âme. C'est tout ce que nous pouvons savoir à ce sujet[1035]. » Il est de

[1034] Descartes, *Méditations Métaphysiques,* Sixième méditation, AT IX, p. 88.
[1035] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254b.

ce point de vue indéniable que Condillac explique désormais la spatialisation des sensations tactiles en se saisissant d'un concept d'origine cartésienne : l'institution de la nature.

D'un autre côté, le concept d'institution de la nature dont l'abbé s'instruit plus spécifiquement nous semble être, une fois encore, celui de Malebranche. En effet, on peut se demander si l'abbé n'échappe pas ici à un jugement naturel – celui par lequel nous jugeons nos sensations dans les objets extérieurs – pour retomber dans un autre – celui par lequel nous jugeons certaines d'entre elles dans nos organes. Rappelons que Malebranche lui-même attribuait au jugement naturel effectué en nous, sans nous et malgré nous par Dieu la fonction de nous faire percevoir nos sensations non seulement dans les objets extérieurs, mais également dans nos organes. Lorsqu'il opérait la distinction des quatre choses à ne pas confondre dans chaque sensation, l'oratorien considérait ainsi que la quatrième consistait dans « le jugement que l'âme fait que ce qu'elle sent est dans sa main, et dans le feu[1036] ». Si ce jugement est un « jugement naturel [qui] n'est qu'une sensation[1037] », l'une des principales erreurs des sens vient du fait que « ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre[1038] ». Autrement dit, nous nous trompons lorsque nous suivons ce jugement que nous effectuons malgré nous et qui vise la seule conservation de la vie, pour attribuer ces sensations aux corps et prétendre ainsi juger de ce qu'ils sont en eux-mêmes :

> « Voici donc les jugements que notre âme fait de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugements naturels des sens, et qu'elle se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir[1039]. »

Or, les termes dans lesquels Condillac résume lui-même le problème du passage à l'extériorité, dans la seconde édition de l'*Extrait raisonné,* ne sont pas tant ceux de Descartes, mais bien plutôt ceux de Malebranche :

> « Par conséquent, ou le toucher ne nous donnera aucune connaissance des corps, ou parmi les sensations que nous lui devons, il y en aura une que nous n'apercevrons pas comme une manière d'être de nous-mêmes, mais plutôt comme la manière d'être d'un continu formé par la contiguïté d'autres continus. Il faut que nous soyons *forcés à juger* étendue cette sensation même[1040]. »

[1036] Malebranche, *Recherche de la vérité,* I, chap. 10, §6, t. 1, *op. cit.*, p. 199.
[1037] *Ibid.*
[1038] *Ibid.*
[1039] *Ibid.*, p. 205.
[1040] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations,* Précis de la seconde partie, éd. 1798, OPC I, p. 331b. Nous soulignons.

En concevant cette perception de la sensation tactile dans l'organe du toucher comme l'effet d'un jugement que la nature nous forcerait à faire, ou qu'elle ferait pour nous, le concept d'institution de la nature dont se saisit Condillac n'est-il donc pas celui qu'il rejetait pourtant dès l'*Essai*, à savoir celui de Malebranche ? L'abbé refuse certes de considérer, comme il l'avait fait dans son premier ouvrage, que nous percevons naturellement nos sensations dans les corps extérieurs et, à plus forte raison, que nous les y jugeons naturellement. Cependant, pour montrer comment nous apprenons à répandre nos sensations sur les objets extérieurs, Condillac semble trouver chez l'oratorien les moyens de penser la condition *sine qua non* pour que cet apprentissage puisse se faire, à savoir que nous percevions nos sensations non pas dans notre âme, mais dans nos organes. S'il ne reprend pas à son compte le détail de l'explication de ces jugements par Malebranche[1041] puisqu'il considère que les modalités par lesquelles notre nature produit cette incorporation relèvent du mécanisme du corps et de son ordonnancement à l'âme dont nous ne pouvons rendre compte, l'abbé hérite néanmoins du dispositif conceptuel lui-même. Ainsi affirme-t-il que ce n'est pas l'enfant qui fait cette découverte du corps, mais « c'est la nature qui la lui montre toute faite[1042] ». Si la découverte de son corps par la statue impliquera bien, pour être tout à fait accomplie, qu'elle se meuve, se touche et qu'elle « observe successivement son *moi*, dans toutes les parties où il paraît se trouver[1043] », c'est bien « la nature qui a raisonné pour elle[1044] ». Or, ici, cela ne signifie pas seulement qu'elle l'a organisée de sorte qu'elle effectue les mouvements la conduisant à se toucher et à éprouver ainsi la sensation de solidité, mais également qu'elle l'a « forcé[e] à juger étendue cette sensation même[1045] », c'est-à-dire à l'apercevoir dans son organe lui-même. Comme le note A. Charrak concernant l'idée selon laquelle « il ne nous arrive jamais de faire une chose avec dessein, qu'autant que nous l'avons déjà faite, sans avoir eu le projet de la faire[1046] », « Condillac retrouve le schéma malebranchien des jugements naturels, la nature remplaçant Dieu dans les opérations de l'esprit humain[1047] ».

[1041] Dans le chapitre 12 du premier livre de la *Recherche,* Malebranche expliquait en effet la manière dont nous jugeons que nos sensations sont ou dans nos organes ou dans les objets extérieurs à partir de la considération de leurs divers degrés de force et de vivacité et la possibilité de percevoir leurs causes (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 12, t. 1, *op. cit.*, p. 202 *sq.*).
[1042] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a.
[1043] *Ibid.*, p. 254b.
[1044] Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Précis de la seconde partie, éd. 1798, OPC I, p. 331b.
[1045] *Ibid.*
[1046] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a.
[1047] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 4, Paris, Vrin, 2003, p. 115.

Il apparaît de ce point de vue que, tout en remontant plus loin qu'il ne l'avait fait dans l'*Essai* dans l'histoire du développement de l'esprit, Condillac n'y parvient tout à fait qu'en usant d'un concept éminemment métaphysique : celui d'institution de la nature[1048]. D'un côté, il est de fait qu'en rendant compte des jugements qui entrent dans toutes nos perceptions, et qui nous permettent notamment de percevoir nos sensations dans les objets, Condillac explique comment nous acquérons ce qu'il considérait comme naturel dans l'*Essai*. C'est ce qui explique ce qui s'apparente à une requalification du concept de réflexion dans le *Traité des sensations*. L'acquisition de la réflexion ne repose en effet plus sur la conquête de l'attention grâce à l'usage des signes, celle-ci ouvrant le développement de nos facultés théoriques comme c'était le cas dans son premier ouvrage, mais sur l'acquisition de l'idée des corps par le toucher et, avec elle, sur la possibilité de leur attribuer nos sensations, celles-ci permettant à l'attention de considérer leurs rapports et d'en former des collections :

> « Ce n'est qu'avec le tact, que détachant ces modifications de son *moi,* et les jugeant hors d'elle, elle en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports. (…) Or, cette attention qui combine les sensations, qui en fait au-dehors des tous, et qui réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports : c'est ce que j'appelle *réflexion*[1049]. »

Notons que cette réflexion que l'homme a en partage avec l'animal ne rentre pas en contradiction avec la théorie de l'*Essai* mais la complète plutôt en expliquant ce qui s'y trouvait seulement présupposé. D'une part il s'agit d'une réflexion pré-théorique qui ne suppose pas la maîtrise de l'attention puisque la statue, sans l'usage des signes, « ne remarquera, dans ses sensations, que les idées auxquelles le plaisir et la douleur lui feront prendre quelque intérêt[1050] ». D'autre part, elle la conduit donc seulement à produire des connaissances pratiques d'après lesquelles elle se conduit ensuite par habitude et sans s'en rendre compte. L'acquisition de connaissances théoriques suppose toujours une maîtrise de l'attention et l'usage de signes artificiels lui permettant de déterminer et classer ses idées[1051]. De ce point de vue, ce qu'effectue la deuxième partie du *Traité des sensations* est certes une correction de la théorie de l'*Essai* mais qui consiste avant tout à la compléter.

[1048] Nous rejoignons ainsi tout à fait l'analyse formulée par F. Azouvi selon laquelle Condillac retrouverait le dispositif conceptuel de l'institution de la nature malebranchiste dans la seconde édition du *Traité,* de telle sorte qu'il semblerait qu' « entre la première et la seconde édition, Condillac passe d'une explication génétique et empiriste à une analyse qui fonde la possibilité même de toute expérience du corps propre sur une institution naturelle, qu'aucune expérience ne pourrait enseigner » (« Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », in *Archives de* philosophie, vol. 45, 1982/1, p.94).
[1049] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 8, §14, OPC I, p. 263b-264a.
[1050] *Ibid.*, §2, p. 261b.
[1051] *Ibid.*, §35, p. 267b-268a.

D’un autre côté, il apparaît ici que Condillac ne semble précisément pas avoir tout à fait réussi à accomplir la genèse qu’il s’agissait, dans le *Traité des sensations,* d’achever. Il n’a pas pu rendre compte de l’acquisition de l’idée de corps et d’extériorité censée permettre cet achèvement à partir de la seule sensation. Il l’a certes tenté dans la première édition, mais il s’est vu contraint, dans la seconde, d’avoir recours à l’institution de la nature pour franchir le passage à l’extériorité, passage infranchissable à partir de sensations qui ne sont perçues que comme des modalités de l’âme. C’est ce qui fait selon nous toute la spécificité de ce texte : Condillac y utilise le concept de nature non pas seulement pour penser le statut de la sensation qui se trouve au principe du développement de l’esprit, mais également pour rendre compte d’un phénomène que la seule sensation modifiée ne semble pas pouvoir expliquer. Cet usage du concept de nature reprend ainsi la théorie malebranchienne de l’union, non pas pour penser la manière dont notre constitution corporelle nous dispose, dans l’ordre des sensations, à développer certaines facultés, mais bien pour prendre en charge ce qui s’apparente à une solution de continuité dans la genèse elle-même.

IV. LA CONNAISSANCE SENSIBLE DE MALEBRANCHE À CONDILLAC

Rappelons que toute l'importance du concept de nature élaboré par Condillac tient selon nous à son caractère prescriptif non seulement pour la morale, mais aussi pour la connaissance. En saisissant la manière dont elle nous dispose à connaître, il s'agit aussi bien de saisir quel type de connaissance l'auteur de notre nature met à notre portée, à savoir celle des rapports entre phénomènes, et quels sont les moyens qu'il met pour ce faire à notre disposition, à savoir l'observation et, plus précisément, l'analyse. Or, de ce point de vue, la lecture de Malebranche ne doit pas seulement permettre à l'abbé de concevoir cette nature qui commence tout en nous, mais également et en conséquence le type de connaissance qui en découle. Pour finir, il s'agit ainsi d'envisager la manière dont la reprise de la théorie malebranchiste de l'union de l'esprit au corps par Condillac s'effectue jusque dans la caractérisation du type de connaissance atteignable par un esprit humain et, dans une certaine mesure, de la méthode par laquelle nous sommes naturellement capables de l'atteindre.

Que le geste condillacien consiste à s'instruire de la théorie malebranchiste de la double union pour, d'un côté, se saisir de l'analyse que l'oratorien fait de l'union de l'esprit au corps et, d'un autre côté, biffer la considération de son union à Dieu, cela apparaît dans toute sa force lorsque l'on considère la caractérisation condillacienne du type de connaissance à laquelle notre nature nous dispose dans le premier chapitre de la deuxième partie de la *Logique* :

> « En effet, que nous apprend-elle [la nature] ? À éviter ce qui peut nous nuire, et à rechercher ce qui peut nous être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres ? L'auteur de la nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée : il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité[1052]. »

Le Roy notait déjà, dans son édition de la *Logique* qu'il s'agissait là d'un « thème cartésien déjà développé par Malebranche[1053] ». Descartes considérait en effet, dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, que les perceptions ou les idées qui dépendent de l'union de l'esprit au corps ne sont pas en elles-mêmes trompeuses en ce qu'elles sont les

[1052] Condillac, *Logique*, II, chap. 1, OPC II, p. 394a.
[1053] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, (11), OPC II, p. 394a.

plus propres à remplir la fonction pour laquelle Dieu nous y a disposés, à savoir la conservation de la vie. Elles ne sont une occasion d'erreur que lorsque, jugeant avec précipitation, l'homme prétend connaître à partir d'elles l'essence des corps, là où cette connaissance de la nature des corps n'est accessible qu'à l'entendement[1054].

Malebranche reprend et développe cette thématique cartésienne pour en faire l'un des éléments centraux de l'explication de la cause de nos erreurs dans le premier livre de la *Recherche* : nous nous méprenons sur l'essence des choses parce que nous en jugeons à partir de perceptions sensibles qui ne visent pas la connaissance elle-même mais la survie. Il considère ainsi, dans la continuité de Descartes, que nos perceptions ne sont pas en elles-mêmes trompeuses eu égard à la fonction qui est la leur, à savoir la survie, de telle sorte que nous ne nous trompons que parce que nous en jugeons mal, c'est-à-dire qu'à cause du mauvais usage que nous faisons de notre liberté[1055]. Rappelons que, chez Malebranche spécifiquement, cette thèse fait fond sur la théorie de la double union de l'esprit au corps et à Dieu. Dès la préface de la *Recherche,* l'oratorien affirme ainsi que, si l'homme a la capacité de connaître le vrai et le bien en s'unissant à Dieu, « l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment, et [que] c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères[1056] », au motif que le corps « l'oblige de se représenter toutes choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles ont à la conservation de la vie[1057] ». La sensibilité, tyrannisant l'homme en conséquence de sa désobéissance, nuit à la capacité de l'homme à connaître à un double titre. Elle rend d'une part le travail de l'attention, pourtant essentielle à la vision des idées en Dieu, difficile en poussant sans cesse l'esprit à s'attacher aux choses sensibles qui l'affectent, et elle le conduit d'autre part et en conséquence à juger de l'essence des corps à partir de perceptions qui ne lui représentent pourtant jamais que ce qui est utile à la conservation du corps. L'explication des causes de nos erreurs implique donc pour Malebranche de rendre compte non seulement de la manière dont notre sensibilité dévoie notre attention à partir de l'examen de l'inclination naturelle au

[1054] Ainsi en va-t-il, selon Descartes, de l'affirmation fautive de l'existence du vide à partir de la perception d'espaces dans lesquels rien n'excite les sens : « Mais je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sens néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus. » (Descartes, *Méditations métaphysiques,* Sixième méditation, AT IX, p. 66.)
[1055] « Ce ne sont pas nos sens qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de notre liberté. » (Malebranche, *Recherche de la vérité,* I, chap. 5, §2, t. 1, p. 77.)
[1056] *Ibid.*, Préface, p. 9.
[1057] *Ibid.*, p. 17.

plaisir et du fonctionnement des passions, mais également de ce qu'elle nous fait véritablement apercevoir.

Certes, dans l'*Essai*, Condillac restreignait déjà le champ d'investigation légitime de l'étude de l'esprit humain à sa seule condition postlapsaire, c'est-à-dire celle dans laquelle l'esprit est devenu si dépendant des sens qu'il n'a plus aucune idée qui n'en dérive. Cependant, il n'explicite cette conception de notre nature et les conséquences qui doivent en découler pour la connaissance que dans la *Logique*. Élaborant son concept de nature en s'instruisant dans une large mesure de la notion malebranchiste d'union de l'esprit au corps, il n'est pas surprenant que les termes dans lesquels il pense le statut de la connaissance et même, à certains égards, de la méthode propre à y parvenir s'inspirent également de la conception que s'en fait Malebranche. Cette réception s'effectue selon nous à un double niveau : 1/ celui du statut à accorder à la connaissance permise par les sens et 2/ celui de l'usage méthodique de nos facultés et, en particulier, du rôle qu'y joue l'attention.

1/ Il faut donc mettre cette caractérisation condillacienne du statut de la connaissance dans la deuxième partie de la *Logique* en regard de la manière dont l'oratorien pense précisément les connaissances que nos sens nous délivrent dans le premier livre de la *Recherche* :

> « Nous avons encore vu que nos sens sont très fidèles et très exacts pour nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes, que, pour en faire un bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé et sa vie, et qu'on les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à soumettre l'esprit. »
> (Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 20, t. 1, *op. cit.*, p. 241-242.)

> « En effet, que nous apprend-elle [la nature] ? À éviter ce qui peut nous nuire, et à rechercher ce qui peut nous être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres ? L'auteur de la nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée : il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité. »
> (Condillac, *Logique*, II, chap. 1, OPC II, p. 394a.)

Lorsque Malebranche analyse les causes des erreurs des sens dans le premier livre de la *Recherche,* il considère ainsi que celles-ci tiennent principalement au fait que nous jugeons

à tort que nos sensations sont dans les objets. Ces dernières ne sont jamais que des modifications de notre âme advenant à l'occasion d'un mouvement dans le corps qui ne lui représentent ce faisant pas les véritables propriétés des corps. Si nous pouvons connaître ce que les corps sont en eux-mêmes en contemplant les idées qui en représentent l'essence en Dieu ainsi que leurs rapports, nous ne pouvons pas en juger à partir de ce que nous sentons, pour la simple raison que nos sensations, trouvant leur cause occasionnelle dans le corps, ne peuvent jamais nous faire connaître que les rapports que ce dernier entretient avec les autres corps. Le cas des qualités sensibles qui sont des « sentiments qui différent essentiellement, et qui, marquant précisément les qualités des objets par rapport à son corps, lui font sentir promptement et vivement si ces objets sont capables de lui nuire[1058] » est certes paradigmatique. Cependant, cela vaut également pour les perceptions sensibles que nous avons des propriétés des corps, à savoir de l'étendue, de la figure et du mouvement. Malebranche s'attache ainsi, dans les chapitres 6 à 9 du livre I, à discréditer la capacité de la perception visuelle[1059] à nous faire connaître les propriétés essentielles des corps.

Le cas de la perception sensible de l'étendue, développé dans le chapitre 6, est particulièrement instructif à cet égard. À partir de l'expérience de la vision à travers un microscope qui nous dévoile des animaux dont nos yeux seuls ne nous permettaient pas même de soupçonner l'existence, Malebranche met en évidence que notre perception de l'étendue est strictement relative en ce qu'elle dépend du rapport spécifique qu'entretiennent les corps qui nous environnent avec la conformation particulière de nos organes[1060]. Dans cette perspective, nos yeux doivent être conçus comme « des lunettes naturelles[1061] », et la perception sensible de l'étendue comme variant dans les différents individus à proportion de la différence qui se trouve dans leurs organes[1062]. De même, la fiction d'un monde en tout point semblable au nôtre mais que Dieu aurait créé de la taille d'une balle doit-elle permettre

[1058] Malebranche, *Recherche de la vérité,* I, chap. 10, §5, t. 1, *op. cit.*, p. 197.
[1059] Dans la mesure où la vue est le sens « le plus noble et le plus étendu », la critique de sa capacité à nous faire connaître ce que les choses sont en elles-mêmes doit suffire à « nous porter à une défiance générale de tous nos sens » (*Ibid.*, chap. 6, p. 156).
[1060] « Notre vue ne nous représente donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même, mais seulement en ce qu'elle est par rapport à notre corps ; et, parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, et que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement. » (*Ibid.*, §1, t. 1, p. 161.)
[1061] *Ibid.*
[1062] « Mais, afin de se mieux persuader de tout ceci, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles, que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes, et que selon la situation qu'elles gardent entre elles, et selon la figure du cristallin, et de son éloignement de la rétine, nous voyons les objets différemment. De sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui les voient précisément de la même grandeur, ou composés de semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout à fait semblables. » (*Ibid.*)

à Malebranche de montrer la relativité de notre perception de la grandeur des corps. Ce monde dont la petitesse ne serait pas proportionnée aux organes de nos sens, dont les parties nous sembleraient très petites et qui seraient même, pour la plupart, proprement indiscernables, apparaîtrait à ses habitants comme notre propre monde nous apparaît. Les idées qu'ils se feraient de leur monde seraient donc bien différentes de celles que nous pourrions nous-mêmes nous en faire, de même que celles qu'ils pourraient réciproquement se faire du nôtre qui leur semblerait proprement gigantesque. Autrement dit, la connaissance sensible, en tant qu'elle dépend de l'union de l'esprit au corps, ne peut en aucun cas nous faire connaître l'essence des corps mais seulement et tout au plus certains des rapports qu'entretiennent les corps avec notre propre corps en fonction de la conformation organique particulière qui le caractérise. Malebranche considère ainsi que la règle à suivre afin d'éviter un mauvais usage des sens consiste à « ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps, parce que, en effet, ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps[1063]». Au contraire, la connaissance de l'essence des corps suppose de concevoir les propriétés générales et nécessaires de l'étendue, d'en saisir les idées indépendamment des sens et par conséquent de les voir, dans la perspective malebranchiste, en Dieu.

L'opération condillacienne consiste donc à reprendre l'analyse malebranchiste du statut de la connaissance sensible, tout en considérant qu'elle est la seule à laquelle nous ayons accès. D'un côté, Condillac considère bien, à la suite de Malebranche, que les idées que nous tirons des sens, dans la mesure où elles dépendent de l'union de l'esprit au corps, ne peuvent jamais nous faire connaître l'essence des choses extérieures mais seulement leurs rapports à notre corps. Rappelons en effet que la caractérisation que l'abbé produit de la nature dans le premier chapitre de la *Logique,* consiste précisément à marquer la dépendance de nos facultés, et par conséquent des systèmes de connaissances que nous sommes capables de produire, à la conformation organique spécifique qui est la nôtre. C'est ce qui permet d'expliquer, selon Condillac, que les différentes espèces animales aient des systèmes de connaissances distincts et plus ou moins développés, et même qu'ils se fassent des idées différentes des objets qui les environnent tout en se trouvant dans les mêmes lieux.

[1063] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. I, chap. 5, §3, t. 1, *op. cit.*, p. 156.

Notons qu'il n'est de ce point de vue pas étonnant de voir l'abbé reprendre explicitement[1064] à sa charge, dans le *Traité des sensations*, la fiction d'un monde disproportionné par rapport à nos organes mais proportionné à ceux de ses habitants, qui était élaborée par Malebranche pour rendre compte de la relativité de la perception de la grandeur. Si Condillac en use pour rendre raison de la relativité de la perception non de la grandeur mais de la durée, en tant que celle-ci suppose une comparaison entre la perception des mouvements des corps, et en particulier des astres, avec la succession de nos idées, il s'agit toujours de montrer que la perception sensible que nous avons des choses extérieures, ici de leur mouvement, dépend entièrement du rapport qu'entretiennent ces dernières avec nos organes. « Si nous imaginons qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre, ne fût pas plus gros qu'une noisette[1065] », alors les astres qui le composeraient devraient effectuer des milliers de révolutions dans une seule de nos heures, et ses habitants devraient avoir des organes proportionnés à ces dernières. Nous ne pourrions suivre les mouvements qui donneraient à ses habitants le même nombre d'idées qui se succèdent en nous durant une année entière ; ils ne seraient à notre égard qu'un instant. De même, les habitants d'un monde à l'égard duquel le nôtre serait aussi grand qu'une noisette, seraient bien incapables de saisir les révolutions de nos astres étant donnée la lenteur de l'action de leurs organes. Quand les habitants du plus petit monde « compteront des millions de siècles, (…) ceux du plus grand ouvrant à peine les yeux, répondrons qu'ils ne font que naître[1066] ». Dans la mesure où toutes nos idées et toutes nos facultés viennent de nos sensations, et où ces dernières sont occasionnées dans l'esprit par la manière dont notre corps est affecté par les corps qui l'environnent, alors elles dépendent, *in fine,* du rapport entretenu par le corps spécifique qui est le nôtre avec son milieu.

La connaissance que nous avons des corps est à cet égard strictement relative, de telle sorte que, si nous pouvons déterminer certains des rapports qui existent entre les corps extérieurs que nous percevons, ce n'est pas dans le sens où nous en connaîtrions ainsi les rapports essentiels, mais seulement en ceci que nous pouvons saisir les rapports qu'entretiennent les phénomènes, c'est-à-dire ceux que ne pouvons y observer[1067]. Notons

[1064] En note, Condillac indique explicitement, ce qui est suffisamment rare pour être relevé, l'origine malebranchiste de la supposition qu'il utilise (Condillac, *Traité des sensations*, I, chap. 4, §18, n. 1, OPC I, p. 237b).
[1065] *Ibid.*, p. 237a.
[1066] *Ibid.*, p. 237b.
[1067] Ainsi en va-t-il, dans le *Traité des systèmes*, de la connaissance des mouvements des astres en astronomie : les hypothèses que les astronomes formulent à partir des observations ne peuvent certes pas rendre compte de la direction et du mouvement absolus des astres, mais seulement de leur direction et mouvement relatifs (Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 12, OPC I, p. 196a-197a).

que Condillac conserve ce faisant, comme c'était déjà le cas dans l'*Essai,* la conception malebranchiste de la vérité comme rapport entre idées : connaître, c'est toujours saisir des rapports. Néanmoins, toutes nos idées étant tirées de la sensation, y compris les plus générales et abstraites, les rapports qu'il s'agit de percevoir doivent être aperçus dans l'observation et ne peuvent être vrais que s'ils s'y attestent. Si la considération de notre nature et de ce à quoi elle nous dispose doit nous instruire sur le type de connaissance qui nous est accessible, alors il n'est pas étonnant que la conception que Condillac se fait de cette nature qui commence tout en nous à partir de la théorie malebranchiste de l'union nous prescrive une connaissance pensée dans les termes qui sont ceux de Malebranche.

D'un autre côté, réduisant l'esprit à son régime sensible, Condillac considère que l'erreur consiste, de manière générale, à chercher à connaître l'essence des corps. Les idées que nous nous faisons des corps à partir des sensations qu'ils produisent en nous ne peuvent certes pas nous faire connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes. Elles sont cependant les seules idées que notre nature nous permet d'acquérir. Le problème n'est donc pas que nous n'usons pas du bon mode de connaissance. Il tient bien plutôt au fait que nous cherchons à saisir des essences dont la connaissance nous est tout simplement interdite. En conséquence, du point de vue condillacien, si nous avons des idées générales et abstraites des propriétés des corps, il n'est pas nécessaire de penser que nous les saisissons indépendamment des sens et encore moins en Dieu. Cette thèse repose au fond sur la supposition erronée selon laquelle ces idées nous représenteraient l'essence des corps. Au contraire, ces dernières ne sont que des idées abstraites à partir de la sensation qui ne tiennent leur généralité que du fait qu'elles sont des idées partielles pouvant donc s'appliquer à une diversité d'objets. Elles ne nous représentent donc pas l'essence des corps dont la connaissance nous est inaccessible, mais seulement les côtés par lesquels nos perceptions des corps se ressemblent. Elles ne sont autrement dit que des modes de classification.

Le geste condillacien consiste bien en somme à se saisir de la théorie malebranchiste de la sensibilité, aussi bien en tant qu'elle implique une certaine conception des modalités de l'union de l'esprit au corps qu'en tant qu'elle conduit à concevoir le statut de la connaissance sensible, afin de penser le type de connaissance auquel nous pouvons légitimement prétendre étant donné notre nature strictement sensible. En un sens, l'abbé ne revient pas sur la conception cartésienne et, plus précisément, malebranchiste du statut à accorder aux sensations. Il s'attache néanmoins à montrer d'une part qu'il est possible d'en dériver toutes les idées que les cartésiens attribuent à tort à une faculté indépendante des sens et, d'autre part, que nos connaissances ne peuvent donc atteindre autre chose que ce qui est

donné dans l'observation et, en particulier, ce que sont les choses en elles-mêmes. En réduisant l'homme à sa dimension sensible, Condillac prétend aussi bien fermer la porte aux tentatives des métaphysiciens, dont Malebranche est un éminent représentant, qui cherchent à rendre compte de l'être des choses et outrepassent ce faisant le champ de la connaissance possible. Si les sens ne peuvent pas nous faire saisir l'essence des corps, il ne faut pas en tirer la conséquence que nous devons chercher cette connaissance à partir d'une supposée faculté de concevoir indépendante des sens, que celle-ci repose au demeurant sur la conception d'idées innées ou sur la vision en Dieu. Il faut au contraire en conclure que cette connaissance dépasse purement et simplement nos capacités et que le développement de la science doit se tenir dans les strictes limites de l'expérience : « Autant nos sensations peuvent s'étendre, autant la sphère de nos connaissances peut s'étendre elle-même ; au-delà, toute découverte nous est interdite[1068]. » Si nous développerons plus spécifiquement ce point dans notre dernier chapitre, on peut d'emblée noter que le procédé utilisé par l'abbé peut sembler pour le moins paradoxal. On peut en effet se demander si le propos de Condillac qui vise à rejeter tout discours métaphysique, c'est-à-dire toute théorie qui dépasserait les limites de l'observation, ne reposerait pas lui-même sur une conception de la nature impliquant ce qui s'apparente à des présupposés métaphysiques, à savoir une certaine conception de l'union de l'esprit au corps par laquelle Dieu nous disposerait et nous prescrirait certaines choses – un type de connaissance, un usage de nos facultés, le développement des lois morales.

2/ Si Condillac se réapproprie la conception malebranchiste non seulement de la vérité comme rapport entre idées, comme c'était déjà le cas dans l'*Essai*, mais aussi de la connaissance sensible, il faut noter qu'il hérite également de la manière dont Malebranche considère le rôle à accorder à l'attention dans la découverte de la vérité. Rappelons en effet que le problème de l'attention joue un rôle proprement central dans la théorie de la connaissance de l'oratorien : toute la difficulté du travail théorique consiste à maintenir son esprit suffisamment fermement et durablement appliqué aux idées pour en saisir les rapports, cet effort étant d'autant plus difficile que ces rapports, c'est-à-dire ces vérités, sont plus composées et abstraites. L'inconstance d'une volonté sans cesse poussée vers les biens sensibles qui la touchent était de ce point de vue la cause de l'incapacité de l'homme à connaître les vérités abstraites. De la même manière, le problème central de la réflexion chez

[1068] Condillac, *Logique*, II, chap. 1, OPC II, p. 394a.

Condillac et, ce, dès *l'Essai,* est au fond celui de l'attention. À un premier niveau qui précède l'acquisition du langage et qui est celui dont rend compte la fiction de la statue du *Traité des sensations*, la réflexion consiste en effet en « cette attention qui combine les sensations, qui en fait au-dehors des tous, et qui réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports[1069] ». Cette capacité de réflexion est autrement dit celle par laquelle nous analysons naturellement, c'est-à-dire par laquelle nous considérons successivement les différentes parties d'un objet que nous sentons pour en saisir les rapports et en recomposer l'unité synthétique. Cet usage de la réflexion qui permet une analyse du sensible sous l'impulsion des besoins suffit à rendre compte de la manière dont nous acquérons des connaissances pratiques. À un deuxième niveau, pour permettre l'acquisition de connaissances théoriques, la réflexion doit également s'appliquer à nos idées elles-mêmes, ce qui suppose un langage : « pour acquérir des connaissances de théorie, il faut nécessairement avoir un langage ; car il faut classer et déterminer les idées, ce qui suppose des signes employés avec méthode[1070]. » Et en effet, comme le montre Condillac dans la *Grammaire*, les différentes langues sont autant de méthodes analytiques qui permettent aux hommes d'analyser et donc d'ordonner toujours mieux leurs propres pensées à mesure qu'ils perfectionnent leurs systèmes de signes. Ici encore, la réflexion théorique suppose non plus seulement d'analyser ce qui se donne dans l'observation, mais également une capacité à décomposer ses propres pensées, à en saisir les rapports et donc à les déterminer. Elle repose autrement dit sur un travail de l'attention qui, pour analyser correctement, doit se porter successivement et avec ordre sur ce qui se donne dans l'observation mais aussi sur les idées déterminées à partir d'elle. Autrement dit, chez Condillac, comme chez Malebranche avant lui, l'activité de la réflexion repose sur un effort de l'attention permettant l'aperception des idées et de leurs rapports.

Ainsi est-il extrêmement frappant que, lorsque Malebranche formule une description du rôle de l'attention dans la recherche de la vérité à partir d'une analogie avec la manière dont nos sens nous découvrent les objets sensibles, il dépeigne les grands traits de ce qui deviendra l'analyse condillacienne :

> « Car enfin l'attention de l'esprit est, aux objets de l'esprit, ce que le regard fixe de nos yeux est aux objets de nos yeux. Et, de même qu'un homme qui ne peut arrêter ses yeux sur les corps qui l'environnent, ne les peut pas voir suffisamment pour distinguer les différences de leurs plus petites parties, et pour reconnaître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres, ainsi un homme

[1069] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 8, §14, OPC I, p. 264a.
[1070] *Ibid.*, §35, OPC I, p. 268a.

> qui ne peut fixer la vue de son esprit sur les choses qu'il veut savoir, ne peut pas les connaître suffisamment pour en distinguer toutes les parties, et pour connaître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles ou avec d'autres sujets.
>
> Cependant, il est constant que toutes les connaissances ne consistent que dans une vue claire des rapports que les choses ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les questions difficiles, que l'esprit doit voir tout d'une vue un fort grand nombre de rapports que deux ou plusieurs ont entre elles, il est clair que, s'il n'a pas considéré ces choses-là avec beaucoup d'attention, et s'il ne les connaît que confusément, il ne lui sera pas possible d'apercevoir distinctement leurs rapports, et par conséquent d'en former un jugement solide[1071]. »

Cette analogie nous semble décisive pour comprendre la manière dont Condillac reçoit la théorie de l'oratorien. D'une part, elle lui fournit l'idée de l'opérateur central de la connaissance, à savoir l'attention. L'aperception des rapports entre les choses en laquelle consiste la connaissance suppose une attention portée successivement aux différentes choses à considérer puis à leurs rapports, attention d'autant plus soutenue que les vérités à saisir sont plus composées. S'instruisant de la théorie de Malebranche, Condillac pense la réflexion indispensable à la connaissance humaine comme consistant essentiellement en une mobilisation spécifique de l'attention, à savoir en un mouvement de l'esprit détaillant successivement les éléments à connaître et leurs rapports pour s'en former une idée déterminée et formuler un jugement. D'autre part, en concevant le travail purement intellectuel de l'attention sur le modèle de la manière dont nos sens nous dévoilent les objets sensibles – ils doivent se fixer successivement sur les parties et sur les rapports qui existent entre les parties de ces objets – Malebranche nous semble donner à Condillac les moyens de rendre compte de l'opérateur permettant à l'esprit de tirer toutes ses idées de la sensation. Et en effet, l'oratorien ne permet pas seulement à l'abbé de penser la manière dont les objets sensibles peuvent se découvrir à nous à mesure que notre attention et la direction de nos organes les détaillent, nous permettant ainsi de nous en former des idées et de les lier. En rendant compte du rôle du plaisir et de la douleur et du fonctionnement des passions dans la manière dont notre attention se trouve sans cesse poussée vers les choses sensibles, Malebranche lui donne également les moyens de reconduire l'attention elle-même à son origine sensible, à savoir dans la dimension affective de la sensation. On peut noter que Condillac hérite à cet égard de la théorie malebranchiste de l'attention dès l'*Essai* dans la mesure où l'attention y est déjà considérée comme l'opérateur central de la connaissance permettant de saisir les éléments qui composent le sensible et leurs rapports. Néanmoins, il faudra attendre, d'une part, le *Traité des sensations* et la mise au jour du principe sensible

[1071] Malebranche, *Recherche de la vérité,* L. III, I, chap. 4, §2, t. 1, *op. cit.*, p. 427-428.

du développement de l'esprit pour que Condillac se saisisse de la théorie malebranchienne des passions afin de montrer comment l'attention s'origine en quelque sorte dans le plaisir et la douleur et, d'autre part, la *Logique* afin qu'il adosse cette théorie à une conception de la nature largement inspirée de la manière dont Malebranche rend compte de l'union de l'esprit au corps.

Une dernière remarque nous semble nécessaire s'agissant de l'importance à accorder au texte de la *Logique* et, plus généralement, à la thèse selon laquelle la nature commence tout en nous que Condillac y développe. Une fois encore, ce sont les modifications apportées par l'abbé à ses différentes œuvres et, en particulier au *Traité des systèmes,* qui doivent nous permettre d'en peser tout le poids. Dès la première édition de 1749, il est bien connu que Condillac développe une théorie de ce qui fait les bons systèmes dans les sciences comme dans les arts en s'inspirant largement de la science newtonienne et, notamment, du scholie général des *Principia* de Newton. Si aucun système ne peut faire l'économie des notions abstraites afin d'abréger et de distribuer ses idées avec ordre, et des suppositions qui sont autant de tâtonnements suggérant de nouvelles observations, l'erreur consiste à en user comme de principes. À l'inverse, les vrais systèmes sont ceux qui sont fondés sur « des faits bien constatés[1072] » : « Mais, pour ne laisser rien à désirer dans un système, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, et où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté, dont elles dépendent uniquement[1073]. » Les vrais systèmes consistent ainsi à expliquer des faits par des faits et, plus précisément à saisir l'enchaînement des phénomènes de façon à montrer la manière dont ils dépendent les uns des autres, jusqu'à remonter à un premier phénomène qui les explique tous[1074]. Comme le montre Condillac à partir du modèle de l'étude du mécanisme d'une horloge, lorsque le philosophe qui fait des bons systèmes peut faire toutes les observations nécessaires à la saisie de l'enchaînement des phénomènes, il « saisit la disposition de toutes les parties, il voit comment elles agissent les unes sur les autres, et il remonte jusqu'au premier ressort dont elles dépendent[1075] ». Lorsque l'observation de tous les éléments nécessaires à l'achèvement du système n'est pas possible, comme c'est le cas

[1072] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 1, OPC I, p. 122b.
[1073] *Ibid.*, chap. 14, p. 206b.
[1074] Comme le note A. Bertrand, c'est en ce sens que Condillac s'inspire du concept newtonien d'attraction. En effet, « la découverte de l'attraction vaut par sa productivité systématique et non par son contenu » (« Naturalisme et scepticisme : Hume *vs* Condillac », *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule,* dir. M. Cohen-Halimi et H. L'Heuillet, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 52).
[1075] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 14, OPC I, p. 207a.

en physique où « nous ne saurions observer ni les éléments des choses, ni les premiers ressorts des corps vivants[1076] », le philosophe doit se contenter d'un système incomplet, dans lequel « les meilleurs principes (…) sont des phénomènes qui en expliquent d'autres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connaît point[1077] ».

Or, il est intéressant de voir que, dans la seconde édition, certaines des modifications les plus conséquentes apportées par Condillac au *Traité des systèmes* consistent à faire dépendre cette conception des vrais systèmes de la thèse, développée dans la *Logique*, selon laquelle la nature commence tout en nous. La plus notable est celle qu'il apporte au premier chapitre de l'ouvrage. En effet, après avoir rejeté les systèmes ayant pour principe des notions ou des maximes abstraites et des suppositions, et avoir indiqué en quoi consistaient les vrais systèmes, il ajoute à la fin du chapitre un développement dans lequel il tire les leçons des thèses élaborées dans la *Logique* et qui consiste à indiquer la naturalité des systèmes fondés sur des faits bien constatés :

> « Les systèmes sont plus anciens que les philosophes : la nature nous en fait faire, et il n'en faisait pas de mauvais, lorsque les hommes n'avaient qu'elle pour maître. C'est qu'alors un système n'était et ne pouvait être que le fruit de l'observation. On ne se proposait pas encore de rendre raison de tout : on avait des besoins ; et on ne cherchait que les moyens d'y satisfaire[1078]. »

Condillac s'attache ainsi à montrer que la manière dont nous devons faire des systèmes à partir des observations et l'usage légitime que nous pouvons faire des suppositions et des notions abstraites nous sont indiqués par notre nature. En considérant les modalités selon lesquelles les hommes devaient connaître lorsqu'ils n'étaient guidés que par elle, on peut saisir comment continuer à faire de bons systèmes. Une fois encore, l'étude de la manière dont la nature nous fait connaître doit être prescriptive pour le développement de la science. De ce point de vue, il est intéressant de voir que si la conception condillacienne de la science s'inspire indéniablement et avant tout de la science newtonienne, il semble que sa justification requiert de prendre en vue la manière dont notre nature nous y dispose. Les développements de la *Logique* mobilisés dans la seconde édition du *Traité des systèmes*, loin de contredire la théorie de la science qui y était déjà formulée dans la première édition, semblent au contraire expliciter la conception de la nature humaine qui la sous-tend et qui trouve quant à elle sa source chez Malebranche.

[1076] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 14, OPC I, p. 207b.
[1077] *Ibid.*
[1078] *Ibid.,* chap. 1, éd. 1798, p. 123a.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Condillac élabore donc sa conception non seulement de notre nature, mais également de la connaissance qui doit en découler, à partir d'une lecture très précise de la théorie malebranchienne de la connaissance et, en particulier, de l'union de l'esprit au corps. Si la théorie développée dans l'*Essai* semblait simplement faire fond sur une conception de notre nature, c'est-à-dire de l'union de l'esprit au corps, héritée de Malebranche, Condillac s'attache, dans la deuxième partie de son œuvre, et en particulier dans la *Logique*, à en expliciter les termes et, dans la seconde édition de ses œuvres, à relier les thèses développées dans ses ouvrages antérieurs à celle de la naturalité de la connaissance. Le développement de ce concept et de cette thèse s'accompagne ce faisant d'une évolution de l'usage qu'il fait du corpus des métaphysiciens. Loin de s'en tenir à tirer les conséquences de leurs théories psychophysiques du seul point de vue de la perception, Condillac se réapproprie leurs concepts d'union et d'institution de la nature eux-mêmes. Ainsi l'abbé trouve-t-il en particulier chez Malebranche un certain nombre de concepts et d'analyses qui lui permettent, moyennant certes des déplacements conceptuels importants, de rendre compte de la manière dont notre nature nous prescrit un certain type de connaissance et de méthode.

Or, l'importance jouée par ce concept de nature et par la thèse selon laquelle elle commence tout en nous dans la compréhension du fonctionnement de la connaissance humaine et dans la justification du type de science à développer nous semble poser un certain nombre de problèmes. On peut en effet se demander si ce concept et la thèse qui l'accompagne ne constituent pas un véritable résidu métaphysique au cœur de l'entreprise empiriste de Condillac. D'une part, par eux, l'abbé semble faire dépendre le développement de l'esprit humain d'un élément extérieur à la sensation elle-même, à savoir de la conformation des organes du corps qui lui est lié et du rapport spécifique qu'il entretient ce faisant à un milieu. À travers la nature, le développement et l'organisation des connaissances semblent dépendre d'un principe extérieur à la sensation dont ils sont pourtant censés dériver exclusivement. D'autre part, la conception de l'union de l'âme au corps inspirée du malebranchisme et la dimension téléologique qui les sous-tendent apparaissent comme autant de présupposés métaphysiques par lesquels Condillac semble outrepasser les limites qu'il a attribuées non seulement à sa propre entreprise, mais à également à tout système de

connaissances bien fondé. Concevoir notre nature comme répondant à un plan divin par lequel nous sommes disposés à développer les connaissances nécessaires à notre survie et à notre félicité, et par lequel Dieu nous prescrirait donc une manière de connaître et de nous conduire moralement, n'implique-t-il pas de dépasser ce qui est simplement donné dans l'observation ? Ainsi faut-il, pour achever cette enquête, nous intéresser plus précisément au statut à accorder aux concepts et aux thèses relatives à la nature dans l'économie de l'œuvre de Condillac. Leur dimension métaphysique au mauvais sens du terme n'est-elle qu'apparente, en ce sens qu'il serait en réalité possible d'en rendre compte à partir du système des phénomènes de l'esprit humain ? Ou bien s'agit-il de véritables présupposés métaphysiques dont Condillac ne pourrait pas se passer pour assoir tout à fait la conception empiriste de la connaissance qu'il s'agit pour lui de prescrire à la science ?

Chapitre 3 - La nature : un résidu métaphysique au cœur de l'entreprise condillacienne ?

L'examen du statut du concept de nature au sein de l'entreprise condillacienne requiert avant tout de rappeler les termes dans lesquels l'abbé pense le système de l'esprit humain qu'il se propose précisément de produire comme une nouvelle métaphysique s'échafaudant contre les métaphysiques présomptueuses qui l'ont précédée.

Il est bien connu que l'*Essai* s'ouvre sur la distinction entre deux sortes de métaphysique. La première, « ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées[1079] ». La seconde, « plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées[1080] ». Si Condillac convient que la métaphysique est la science qui doit fournir ses principes à la connaissance, celle-ci ne peut consister en un système abstrait prétendant rendre compte de ce qui n'est pas à la portée de notre esprit, à savoir l'essence de notre être, des deux substances qui le composent ou encore de celle de Dieu. Au contraire, comme toutes les autres sciences, celle des premiers principes ne peut avoir de validité que si elle se tient dans les strictes bornes de ce qui est connaissable par un esprit humain. Contre ceux qu'il appelle les métaphysiciens et, au premier chef, Descartes, Malebranche et Leibniz[1081], l'abbé considère que la science qui donne ses principes à la connaissance doit se borner, à la suite de Locke, « à l'étude de l'esprit humain[1082] ». Condillac redéfinit ainsi explicitement la métaphysique comme une science empirique de l'esprit humain.

[1079] Condillac, *Essai*, Introduction, OPC I, p. 3a.
[1080] *Ibid.*
[1081] *Ibid.,* p. 3b.
[1082] *Ibid.*, p. 3b.

Si le début de l'*Essai* en suggère les principaux traits par démarcation avec la métaphysique ambitieuse, c'est dans le texte introductif de l'*Art de raisonner* que Condillac en produit la caractérisation la plus complète :

> « La métaphysique est de toutes les sciences celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connaissance : elle est tout-à-la fois science de vérités sensibles, parce qu'elle est la science de ce qu'il y a de sensible en nous, comme la physique est science de ce qu'il y a de sensible au-dehors : science de vérités abstraites, parce que c'est elle qui découvre les principes, qui forme les systèmes, et qui donne toutes les méthodes de raisonnement. Les mathématiques mêmes n'en sont qu'une branche. Elle préside donc sur toutes nos connaissances, et cette prérogative lui est due : car s'il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir, c'est à la métaphysique, qui seule connaît l'esprit humain, à nous conduire à l'étude de chacune[1083]. »

Si la métaphysique est une science de vérités abstraites en ce qu'elle doit rendre compte de la méthode et des principes à partir desquels toute science, c'est-à-dire tout système de connaissances, devra être formée, elle ne s'échafaude qu'à partir de la compréhension du système de l'esprit humain qui ne peut être, quant à elle, qu'une science des vérités sensibles. De la même manière que la physique ne doit consister qu'à observer l'enchaînement des phénomènes afin de former un système dans lequel il n'y a que des faits qui en expliquent d'autres et qui, pour que le système soit complet, devraient dépendre d'un premier fait bien constaté, de la même manière, la métaphysique comme science de l'esprit humain doit consister à observer « ce qu'il y a de sensible en nous », c'est-à-dire les phénomènes que nous pouvons observer en nous-mêmes, pour les disposer « dans un ordre où [ils] s'expliquent les [uns] par les autres, et où [ils] se rapportent [tous] à un premier fait bien constaté, dont [ils] dépendent uniquement[1084] ». Autrement dit, la métaphysique doit nous découvrir le système de l'esprit humain selon les mêmes principes et la même méthode que tous les autres systèmes : elle est un système des phénomènes de l'esprit et de leurs rapports qui ne peut être formé que par observation. La métaphysique est la science première en ce sens qu'elle doit consister à nous faire observer la manière dont nous connaissons avant que nous y ayons précisément fait réflexion. Ainsi Condillac distingue-t-il deux métaphysiques :

> « La métaphysique, lorsqu'elle a pour seul objet l'esprit humain, peut se distinguer en deux espèces : l'une de réflexion, l'autre de sentiment. La première démêle toutes nos facultés ; elle en voit le principe de la génération, et elle dicte en conséquence des règles pour les conduire : on ne l'acquiert qu'à force d'étude. La

[1083] Condillac, *Art de raisonner,* OPC I, p. 619b.
[1084] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 14, OPC I, p. 206b.

> seconde sent nos facultés ; elle obéit à leur action : elle suit des principes qu'elle ne connaît pas ; on l'a sans paraître l'avoir acquise, parce que d'heureuses circonstances l'ont rendue naturelle ; elle est le partage des esprits justes ; elle en est, pour ainsi dire, l'instinct. La métaphysique de réflexion n'est donc qu'une théorie qui développe, dans le principe et dans les effets, tout ce que pratique la métaphysique de sentiment. Celle-ci, par exemple, fait les langues ; celle-là en explique le système : l'une forme les orateurs et les poètes ; l'autre donne la théorie de l'éloquence et de la poésie[1085]. »

De ce point de vue, et conformément au principe selon lequel « il ne nous arrive jamais de faire une chose avec dessein, qu'autant que nous l'avons déjà faite, sans avoir eu le projet de la faire[1086] », la métaphysique doit constituer les principes que nous suivons naturellement et comme par instinct lorsque nous connaissons bien en une science de l'esprit humain puis en un art de penser. L'histoire du développement des opérations de l'esprit humain à partir du principe de la liaison des idées entre elles et avec les signes de l'*Essai*, en tant qu'elle rend compte de la manière dont l'esprit connaît, à savoir par l'analyse, et du type de systèmes qu'on peut légitimement former dans le *Traité des systèmes* qui en est la suite, prétendait précisément remplir ce programme[1087]. Or, on peut se demander dans quelle mesure, dans la seconde partie de son œuvre, l'intervention, au sein du système de l'esprit humain, de la nature au titre de principe qui commence tout en nous, et par laquelle Dieu nous prescrit ce faisant la bonne méthode pour connaître, n'outrepasse pas les limites que Condillac assigne pourtant à la bonne métaphysique et, plus généralement, à tout système bien constitué.

Il faut distinguer trois problèmes posés par le concept condillacien de nature et par l'usage qu'il en fait. Le premier problème concerne le statut de principe accordé à la conformation organique eu égard à la genèse des connaissances et facultés de l'esprit à partir de la seule sensation. Rappelons en effet que, dans le premier chapitre de la *Logique*, il

[1085] Condillac, *Art de raisonner,* OPC I, p. 619a-620b.
[1086] Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, OPC I, p. 254a.
[1087] Les termes dans lesquels Condillac pense son entreprise dans l'introduction de l'*Essai* montre que sa conception de la métaphysique est demeurée la même de ce premier ouvrage au *Cours d'Études* : « Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par-là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain. Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise à expliquer toutes les autres. » (Condillac, *Essai,* Introduction, OPC I, p. 4a.)

apparaissait que, nos facultés étant déterminées par nos besoins, et nos besoins par notre organisation corporelle, « c'est une conséquence que par la nature nous entendions la conformation des organes : et en effet, c'est là ce qu'elle est dans son principe[1088] ». De la même manière, dans le « Dessein de cet ouvrage » du *Traité des sensations*, si le plaisir et la douleur étaient d'emblée considérés par Condillac comme les principes ou les moteurs du développement de l'esprit, ils apparaissaient eux-mêmes déterminés par la disposition des organes : « La nature nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir[1089]. » Le principe du développement de l'esprit semble ce faisant se trouver non seulement à l'extérieur de la seule sensation, à savoir dans le corps qui en est la cause occasionnelle, mais également dans le corps considéré comme un donné primordial semblant précisément échapper à la genèse.

Le deuxième problème tient à la conception de l'union de l'âme et du corps qui est sous-tendue par ce concept de nature et que Condillac hérite de Malebranche. Certes, l'abbé laïcise largement les analyses de l'oratorien à travers lesquelles il cherche avant tout à penser les conditions dans lesquelles les diverses opérations de l'âme et celles du corps peuvent se mettre en œuvre. Cependant il semble conserver quelque chose de leur dimension métaphysique au sens de la métaphysique ambitieuse et, en particulier, du dispositif de l'institution de la nature. Si toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, et s'il ne faut considérer l'homme que dans une union univoque au corps, il apparaît néanmoins que les modalités de cette union qui constitue la nature de l'homme forment un système pour sa conservation. Il en va, de ce point de vue, de la compréhension de l'évolution du rapport entretenu par Condillac avec les théories des métaphysiciens.

Troisièmement et corrélativement, le problème qui se pose est celui de la dimension téléologique de cette notion qui dépend dès lors d'un plan divin. La détermination de notre nature et la manière dont elle nous dispose à connaître semblent en effet être envisagées par Condillac sous l'horizon d'une triple finalité : celles de la conservation, de la connaissance théorique et de la morale. Dans la mesure où la nature est conçue par Condillac comme ce par quoi Dieu nous rend capables de survivre, de connaître, et d'être moraux, ce dernier problème impliquera ce faisant de réfléchir au statut à accorder à l'idée de Dieu ainsi qu'à la fonction qu'elle remplit dans le système condillacien de l'esprit humain et, ce, à un double égard. D'une part, il est nécessaire de rendre compte de la manière dont la métaphysique empiriste de l'abbé peut prendre en charge la preuve de l'existence de Dieu et la

[1088] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC II, p. 373a.
[1089] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.

détermination de certaines de ses propriétés. Comment comprendre qu'elle « nous élève au-delà de ce que nous voyons et sentons ; [qu'] elle nous élève jusqu'à Dieu[1090] » ? D'autre part et surtout, on peut se demander si l'usage que Condillac en fait ne consiste pas à effectuer un saut irrémédiablement métaphysique visant à passer du fait au droit – de l'observation du fonctionnement de notre esprit à la prescription d'une science et d'une méthode, comme des simples conventions aux lois véritablement morales – que la seule observation du fonctionnement de l'esprit humain ne peut précisément pas effectuer.

[1090] Condillac, *Art de raisonner,* OPC I, p. 619b.

I. LA NATURE : UN PHÉNOMÈNE QUI EN EXPLIQUE D'AUTRES

L'une des difficultés pour penser le statut de la nature chez Condillac tient au fait que, tout en étant constamment mobilisée dans la seconde partie de son œuvre, elle n'est que très rarement caractérisée pour elle-même. Outre la définition qu'il en donne dans le premier chapitre de la *Logique*, il n'en produit une caractérisation explicite et spécifique que dans le *Dictionnaire des synonymes*, à l'entrée « Nature ». Néanmoins, l'explication qu'il en donne à cette occasion est particulièrement éclairante pour élucider le statut qu'il accorde à ce concept :

> « NATURE. s. f. vient de *nasci*, naître et a par conséquent d'abord signifié le premier état d'une chose, celui où elle se trouve en naissant et dont tous les autres doivent être la suite.
>
> Ainsi la *nature* d'un corps consiste dans une certaine disposition de parties, disposition d'où résultent différentes propriétés. Celle de l'homme consiste dans une disposition de parties organiques, qui forment un tout animé d'une substance spirituelle. Si de-là nous appliquons ce mot à l'âme, il sera de l'analogie, de ne lui faire signifier que les dispositions qu'elle apporte en naissant, ou l'ordre qui s'est d'abord trouvé entre ses facultés. (…) Enfin si nous l'appliquons à l'univers, il signifiera l'ordre qui a d'abord été établi entre tous les êtres qui le composent, et entre toutes les parties des êtres. Et comme cet ordre est la première cause physique de tous les phénomènes, on se borne souvent à n'entendre par *nature* qu'un principe universel, qui agit dans tous les corps, qui les reproduit sous différentes formes, et qui leur donne différentes propriétés. (…)
>
> Il y a une grande analogie entre le premier état d'une chose, et sa première propriété : comme le premier état est le principe de tous les autres états, la première propriété est le principe de toutes les autres propriétés. Voilà pourquoi les Philosophes confondent si communément la *nature* d'une chose avec son essence, qui n'est proprement que sa propriété première[1091]. »

Tout d'abord, ce texte garantit contre un contre-sens possible sur la signification du concept condillacien de nature, en même temps qu'il permet de saisir un aspect fondamental du statut qu'il lui accorde. En effet, comme le précise l'abbé à la fin de ce texte, il ne faut pas confondre la *nature* et l'*essence*. Si l'essence renvoie aux propriétés réelles d'une chose et, plus précisément, à celle qui est le principe de toutes les autres propriétés qui lui appartiennent, la nature renvoie quant à elle au premier état d'une chose qui n'est principe que parce qu'il permet d'expliquer les états qui en dérivent. Le cas de l'étendue et du

[1091] Condillac, *Dictionnaire des synonymes,* entrée « Nature », OPC III, p. 398b.

mouvement dans la physique est à cet égard paradigmatique. L'étendue ne peut pas être considérée comme constituant la *nature* du corps au sens où elle en serait l'essence, où elle serait réellement, et comme le pensait Descartes, l'attribut principal de la substance corporelle de laquelle dépendraient ses autres propriétés ainsi que ses diverses modifications. Si l'on peut considérer l'étendue comme la nature du corps en physique, ça ne pourra jamais être qu'au sens où elle est un phénomène qui en explique d'autres. En effet, en physique, « le phénomène que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue ; le mouvement est le second ; et, par la manière dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres[1092] ». Dans le cas de la physique, rappelons au surplus que l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'épuiser toutes les observations qui seraient nécessaires à la perfection d'un tel système est telle qu'il ne faut considérer l'étendue et le mouvement que comme des phénomènes qui en expliquent d'autres mais qui dépendent eux-mêmes de causes qui nous sont cachées. Néanmoins, si l'observation nous le permettait, la première cause physique susceptible d'expliquer tous les phénomènes que nous observons, y compris ceux de l'étendue et du mouvement, ne pourrait jamais être elle-même qu'un fait bien constaté. De ce point de vue, le principe qui expliquerait toutes les propriétés et les différentes modifications que nous observons dans la matière ne serait lui-même sa *nature* qu'au sens d'un phénomène qui explique tous les autres.

Or, il faut précisément envisager le concept de nature mobilisé par Condillac dans la *Logique* dans cette perspective. De même que le mouvement et l'étendue ne sont principes qu'au sens où ils rendent raison des phénomènes qui en résultent, sans que cela signifie qu'ils constituent l'essence des corps, de même la nature de chaque animal n'est qu'un ordre premier observable à partir duquel on peut rendre raison des états ultérieurs qu'on observe dans la chose considérée. La nature de l'homme à laquelle se réfère Condillac, c'est-à-dire sa conformation organique n'est qu'un phénomène qui en explique d'autres. Dire en ce sens que le système de nos connaissances est naturel, ce n'est pas dire qu'il repose sur une essence, c'est dire qu'il trouve sa raison dans l'état premier de notre être dont l'ordre ou la constitution produit un certain type d'effets, et nous dispose ainsi à développer certaines facultés. Il est à cet égard intéressant de relire la caractérisation de la nature dans le premier chapitre de la *Logique* à l'aune des précisions apportées par Condillac dans le *Dictionnaire des synonymes* :

[1092] Condillac, *Traité des systèmes,* chap. 16, OPC I, p. 210a.

> « C'est la nature, c'est-à-dire nos facultés déterminées par nos besoins : car, les besoins et les facultés sont proprement ce que nous nommons la nature de chaque animal ; *et par-là nous ne voulons dire autre chose, sinon qu'un animal est né avec tels besoins et telles facultés*. Mais, parce que ces besoins et ces facultés dépendent de l'organisation, et varient comme elle, c'est une conséquence que par la nature nous entendions la conformation des organes : et en effet, *c'est là ce qu'elle est dans son principe*[1093]. »

Si par la nature nous devons entendre la conformation des organes, c'est dans la stricte mesure où, dans le système observable que constitue un animal, celle-ci constitue le premier phénomène à partir duquel il est possible d'expliquer tous les autres phénomènes que nous pouvons observer en lui, à savoir ses facultés et ses besoins. Dans le cas des êtres vivants et, au premier chef, de l'homme, la majeure partie des qualités que l'on observe en eux est l'effet de l'habitude et n'est donc qu'une suite indirecte de leur organisation. Le développement de ces facultés acquises n'est possible que dans la mesure où leur nature, c'est-à-dire leur disposition organique en tant qu'elle est liée à un esprit, leur donne la faculté non seulement de sentir, mais également d'être affectés, c'est-à-dire de percevoir du plaisir et de la douleur, à l'occasion de l'action des organes.

De ce premier point de vue, le recours au concept de nature ne constitue pas une entorse à la métaphysique telle que l'entend Condillac. En effet, si le programme que se fixe l'abbé est celui d'une métaphysique consistant en une science de l'esprit humain, alors ce qu'il doit former est un système dans lequel les phénomènes s'expliquent les uns par les autres et dépendent tous d'un premier fait bien constaté. Considérer la conformation des organes comme définissant notre nature consiste précisément à expliquer les phénomènes de l'homme à partir d'un premier phénomène. Cela ne suffit néanmoins pas à résoudre les trois problèmes que nous avons soulevés.

Tout d'abord, si la conformation des organes doit être envisagée comme un phénomène qui en explique d'autres, on peut néanmoins se demander dans quelle mesure il peut jouer le rôle de principe dans l'histoire du développement de l'esprit humain. Cela ne revient-il pas à mettre au principe de ce système de l'esprit un phénomène qui lui est pourtant extérieur et cela ne signe-t-il pas l'échec d'une genèse de toutes nos facultés et connaissances à partir de la seule sensation ?

Il faut à cet égard se rendre attentif au statut particulier des textes dans lesquels Condillac fait intervenir la nature de l'homme. S'il fait souvent allusion à cette notion, les

[1093] Condillac, *Logique*, I, chap. 1, OPC I, p. 373a. Nous soulignons.

occurrences dans lesquelles son rôle est thématisé de manière explicite interviennent toutes dans des textes qui sont extérieurs à la genèse. Les usages les plus développés et donnant lieu aux caractérisations les plus précises se trouvent ainsi dans la première partie de la *Logique* et dans la deuxième partie du *Traité des animaux* dans lesquels il ne s'agit pas pour Condillac d'effectuer l'histoire de l'esprit humain à partir de la sensation. Cela est particulièrement frappant dans le *Traité des sensations* qui doit précisément accomplir la genèse manquée dans l'*Essai*.

La première occurrence de la notion de nature dans cette œuvre se trouve en effet dans le *Dessein de cet ouvrage* dans lequel Condillac énonce explicitement que le plaisir et la douleur, moteurs du développement de l'esprit, sont eux-mêmes déterminés par la nature, c'est-à-dire la conformation des organes[1094]. Or, non seulement cet énoncé intervient avant que la fiction de la statue ne soit mise en œuvre et, donc, en amont de la genèse, mais la thèse qu'il énonce ainsi n'empêche pas la genèse de s'effectuer de manière indépendante. Dès notre première analyse de ce passage, nous avions ainsi noté que le rôle accordé par Condillac à la nature était d'autant plus surprenant que la genèse pouvait se déployer sans elle, et c'est bien en un sens ce qu'elle fait. Au sein-même de la fiction de la statue, l'abbé s'attache à montrer comment les modifications de la sensation se déploient à partir de la considération des seuls effets du plaisir et de la douleur sur l'attention qui se transforme successivement sous leur impulsion en mémoire, imagination, comparaison, jugement, etc. L'histoire du développement de l'esprit s'effectue bien du seul point de vue de la perception et Condillac semble remplir son cahier des charges : rendre compte du système de l'esprit à partir d'un premier principe observable[1095], à savoir la sensation en tant qu'elle est plaisante et déplaisante. On peut ainsi « admirer qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes, et des talents de toute espèce[1096] ».

Comment comprendre alors le statut de cette thèse ? Il nous semble que, par elle, Condillac se rend attentif au fait que, s'il s'agit d'entreprendre une étude du système que constitue l'esprit humain, il n'en demeure pas moins que ce dernier s'inscrit dans un système

[1094] « La nature nous donne des organes pour nous avertir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. » (Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.)
[1095] De ce point de vue, signalons avec F. Markovits Fessel l'importance de la méthode descriptive adoptée par Condillac – il s'agit d'expliquer des faits par des faits – à l'aune de laquelle il faut lire la reprise d'un vocabulaire qui semble appartenir aux métaphysiciens : « Le parti-pris de la description est essentiel pour comprendre que tout en gardant des termes comme ceux de la métaphysique, âme, facultés, Condillac en réduit la détermination à être celle d'opérations. » (*La statue de Condillac, Les cinq sens en quête de moi*, Introduction, Paris, Hermann, 2018, p. 7.)
[1096] Condillac, *Traité des sensations,* Dessein de cet ouvrage, OPC I, p. 222b.

plus large : celui de l'homme. Or, l'homme n'est pas qu'un esprit. Il est au contraire un système composé d'un esprit *et* d'un corps, de telle sorte que sa nature « consiste dans une disposition de parties organiques, qui forment un tout animé d'une substance spirituelle[1097] ». Si l'esprit a une certaine indépendance sur le corps en ce sens que son fonctionnement et les différents états que nous y observons peuvent être expliqués par une loi purement spirituelle, à savoir celle du plaisir et de la douleur, il n'en demeure pas moins qu'en tant que l'esprit à étudier est celui d'un homme, c'est-à-dire d'un être qui est corps et âme, et que son principe est purement sensible, alors il faut envisager ce qui en l'occasion dans le corps. Autrement dit, si les sensations plaisantes et déplaisantes sont le seul principe du système restreint de l'esprit, elles ne le sont pas du point de vue du système plus large de l'homme dans lequel elles s'expliquent au contraire par la conformation organique spécifique qui en est l'occasion. Il faut faire plusieurs remarques à cet égard.

Premièrement, si c'est l'étude de l'esprit humain qui constitue la métaphysique, c'est-à-dire la science première, c'est non seulement en ce qu'elle permet une caractérisation de la connaissance possible et en ce qu'elle fournit leurs méthodes aux autres sciences, mais également dans la mesure où elle fonde leurs objets comme phénomènes. À cet égard, la conformation organique constitue certes le principe qui explique tous les autres états de l'homme du point de vue d'un système global de l'être humain. Cependant, du point de vue de l'étude de l'esprit humain, elle constitue un phénomène à expliquer. Il revient ainsi bien à l'histoire du développement de l'esprit, et donc au *Traité des sensations*, de rendre compte de la manière dont nous nous formons l'idée des corps extérieurs, de notre propre corps et de nos différents organes sensoriels. Néanmoins, une fois la genèse effectuée et l'idée de nos organes acquise, ces derniers doivent apparaître comme ce qui détermine en nous les sensations, les plaisirs et les peines dont nous faisons l'expérience[1098].

Deuxièmement, on peut noter dans cette perspective que Condillac envisage le système global de l'univers comme un emboîtement, à la manière de poupées russes, de

[1097] Condillac, *Dictionnaire des synonymes,* entrée « Nature », OPC III, p. 398b.
[1098] De ce point de vue, nous rejoignons G. Paganini lorsqu'il affirme que « si la corporéité n'est qu'une dimension perçue à partir de l'âme, un effet d'apparence prévu par l'économie de l'esprit, celui-ci à son tour ne sera envisagé qu'en fonction des opérations et des circonstances dans lesquelles il se déploie » (« Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », in *Dix-huitième Siècle*, n°24, Le matérialisme des Lumières, 1992, p. 172).

plusieurs systèmes, dans lequel il s'efforce de réinscrire l'homme au moyen du concept de nature :

> « Je sais que beaucoup de personnes prennent ce mot en mauvaise part, croyant que tout *système* est une hypothèse gratuite, ou quelque chose de pire, comme les rêves des métaphysiciens. Cependant cet univers n'est qu'un *système*, c'est-à-dire une multitude de phénomènes, qui, liés les uns aux autres, comme causes ou effets, résultent tous d'une première loi.
>
> Chaque partie un peu composée est un *système*, l'homme est un *système*. Si donc on renonce aux *systèmes*, comment sera-t-il possible d'approfondir quelque chose ? Je conviens qu'en général les philosophes ont tort : ils font des *systèmes*, or il n'en faut pas faire, il faut découvrir ceux que l'auteur de la nature a faits[1099]. »

Outre l'importance accordée par Condillac aux systèmes en tant qu'il s'agit de découvrir ceux que Dieu a faits[1100], ce texte signale la manière dont il envisage les rapports entre les différents systèmes dont les sciences doivent rendre compte. L'univers dans sa totalité doit être compris comme un système de phénomènes dépendant tous d'une première loi et dont chaque partie constitue elle-même un système. L'esprit est en ce sens une partie du système de l'homme qui n'est lui-même qu'une partie d'un système plus large. De même que l'esprit de l'homme n'est qu'une partie du système plus général des facultés et des connaissances des êtres animés[1101], de même son organisme est-il un système dont on peut rendre compte mais qui s'insère lui-même dans le système plus large de la nature physique.

Or, cette conception des rapports qu'entretiennent les différents systèmes qui composent le système général de l'univers nous dit quelque chose du rôle que doit remplir le concept de nature, à savoir inscrire l'homme et le fonctionnement de son esprit au sein d'un *ordre*. En effet, rappelons que l'une des conséquences de la caractérisation de la nature par la conformation organique tenait au fait que le développement des besoins, des facultés et des connaissances de l'homme comme de l'animal dépendait des circonstances dans lesquelles chaque individu se trouvait. Les sensations plaisantes et déplaisantes que chaque individu ressent et, par elles, les besoins et donc les facultés et les connaissances que chacun acquiert dépendent *in fine* des rapports qu'entretient sa conformation organique spécifique

---

[1099] Condillac, *Dictionnaire des synonymes,* entrée « Système », OPC III, p. 511b-512a.

[1100] Qu'il nous soit permis de revenir sur ce point important lorsque nous envisagerons le statut à accorder à l'idée de Dieu.

[1101] Rappelons à cet égard les termes dans lesquels Condillac achevait le *Traité des animaux* : « Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connaissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés ; de ce système où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation ; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin ; où elles s'exercent par un même moyen la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. » (Condillac, *Traité des animaux,* II, Conclusion de la seconde partie, OPC I, p. 379b.)

avec les corps qui l'environnent[1102]. Il apparaissait de ce point de vue que la théorie condillacienne du développement de l'esprit relevait, au moins en partie, d'un externalisme. Or, il nous semble qu'en faisant dépendre le développement des facultés et des connaissances de l'homme des rapports qu'entretient son corps à son milieu, Condillac s'efforce de réinscrire l'homme au sein du système de la nature. Si une étude de l'esprit seul est possible[1103], de telle sorte qu'on peut montrer comment ses facultés et ses connaissances dépendent toutes d'un même principe sensible, celle-ci ne peut être tout à fait achevée que si l'on rend compte de la manière dont l'esprit dépend lui-même du système du corps avec lequel il forme un tout et du fait qu'il tient, par sa liaison avec le corps, au système physique plus général dans lequel ce dernier s'inscrit[1104].

Ce n'est au surplus qu'en envisageant la manière dont la conformation organique et les rapports spécifiques qu'elle entretient avec un milieu détermine le développement de l'esprit qu'il est possible de caractériser le type de connaissances que l'homme peut légitiment former sur l'univers, étant donné la place qu'il y occupe et la manière dont il en dépend. Si l'esprit conserve une indépendance certaine vis-à-vis du corps et si l'esprit de l'homme développe en particulier des habitudes et des connaissances bien au-delà de ce que sa nature lui a fait acquérir malgré lui, il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire d'en ressaisir le fonctionnement naturel afin de déterminer quelle connaissance nous est accessible et par quelle méthode. De ce point de vue, la diversité des sciences doit être ramenée à l'unité plus fondamentale du système de l'univers dont il s'agit, à travers elles, d'étudier des parties. De même, l'étude de l'esprit de l'homme comme un système naturel

[1102] Nous ne suivons donc pas l'analyse de Ch. Quarfood lorsqu'elle affirme que « l'état physiologique à l'origine des besoins corporels ne peut pas influencer directement le processus d'acquisition des connaissances, pas plus que les objets de notre expérience. Seules nos perceptions des besoins et des choses se prêtent à une analyse, pas ce qu'elles sont en elles-mêmes » (*Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières,* II, chap. 5, n. 56, trad. Y. Johansson, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 332). L'étude du développement de l'esprit doit certes reposer sur l'analyse des phénomènes psychiques. Néanmoins, cela n'exclut pas d'envisager leur dépendance à l'égard de notre constitution physique – et donc de notre état physiologique – et de ses rapports aux objets extérieurs. En tant que notre corps et les corps extérieurs constituent eux-mêmes des faits et dans la stricte mesure où ces derniers sont bien établis (d'où le caractère simplement hypothétique de l'explication des causes cérébrales de la mémoire), ils peuvent tout à fait entrer au compte d'une étude du système de l'être humain.

[1103] Comme le note W. Wojciechowski, Condillac « vise le plan ambitieux de devenir le "Newton de la psychologie" et de créer "le système de l'homme", c'est-à-dire le système des connaissances humaines, basé sur une loi absolument générale qui expliquerait tous les phénomènes et tous les processus qui se jouent dans l'âme humaine » (« Le sensualisme de Condillac », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 158 (1968), PUF, 1968, p. 317). Ce système doit cependant être compris au sein du système plus large auquel il appartient.

[1104] Quoique nous ne souscrivions pas à l'interprétation matérialiste qu'il en propose, S. Auroux rend bien compte de la manière dont le fonctionnement de l'esprit est pensé par Condillac comme résultant de l'interaction entre plusieurs systèmes : celui de l'esprit, celui du corps et celui du monde (« Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle,* 1992 (24), p. 154 *sq.*).

doit permettre de dévoiler ce par quoi il est en rapport avec le reste de la nature et, par ce moyen, la seule et unique méthode dont il dispose pour penser toute la diversité du réel.

Outre cela, il faut noter dès à présent que cette inscription de l'homme dans le système global de l'univers participe de la réponse condillacienne à la critique d'idéalisme formulée par Diderot à l'encontre de l'*Essai*. Il y répond, il est vrai, de la manière la plus explicite dans la dernière partie du *Traité des sensations*, lorsqu'il s'efforce de rendre compte de la preuve que nous avons de l'existence des corps extérieurs à partir de l'expérience de notre dépendance à leur égard[1105]. Néanmoins, le développement explicite de ce concept de nature et de l'idée d'une dépendance de nos sensations et des habitudes qui découlent de la conformation spécifique de notre corps participe également de la clarification de sa position contre tout rapprochement indu avec la théorie de Berkeley. Certes, « soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons[1106] ». Il ne faut cependant pas perdre de vue que ce que nous y découvrons atteste non seulement de l'existence des corps, mais également du fait que notre pensée elle-même, dans sa survenue comme dans sa modification, dépend d'abord de notre conformation organique et des rapports qu'elle entretient avec les corps qui nous environnent.

Troisièmement, il nous faut dire un mot de la place à accorder à la deuxième occurrence importante de la notion de nature dans le *Traité des sensations* : celle qui permet, dans la seconde édition de ce texte, de rendre compte de l'acquisition de l'idée des corps. Notons d'emblée que la référence à la nature intervient ici encore dans un texte extérieur à la genèse proprement dite. Rappelons en effet que, dans l'édition de 1798, Condillac ajoutait un chapitre à la deuxième partie du *Traité* qui constituait une sorte de parenthèse dans la fiction de la statue et qui devait résoudre le problème qu'il n'avait pas su démêler en 1754, à savoir celui du passage de sensations que nous ne percevons jamais qu'en nous-mêmes à la connaissance des corps. En cette occasion, la référence à la nature permettait d'expliquer que nous sentions les sensations tactiles qui ne sont que des modifications de notre âme où elles ne sont pas, c'est-à-dire dans nos organes, ce qui constituait une condition *sine qua non*

[1105] Condillac, *Traité des sensations*, IV, chap. 5, §2, OPC I, p. 306a. Nous verrons dans notre dernière sous-partie que cette preuve ne peut elle-même fonctionner que si l'on présuppose l'inscription de l'homme dans le système de la nature.
[1106] Condillac, *Essai*, I, s. 1, chap. 1, §1, OPC I, p. 6a.

de l'acquisition de l'idée des corps à partir de l'expérience de la solidité. De ce point de vue, elle semblait signer l'échec de la genèse puisqu'elle permettait de rendre compte d'un phénomène qu'il n'était pas possible de dériver de la seule sensation.

D'un côté, il est nécessaire de nuancer cette interprétation à l'aune du statut du concept de nature que nous venons d'envisager. La perception des sensations tactiles dans nos organes doit en effet être considérée comme un phénomène qui en explique d'autres, à savoir ceux qui participent à la découverte des corps, et qui rentre lui-même au compte des phénomènes à expliquer. Tout le problème vient du fait que, si l'on comprend comment il permet d'expliquer l'acquisition de l'idée des corps, il semble néanmoins impossible de le dériver lui-même de la seule sensation. Or, le fait que Condillac le prenne en charge dans un chapitre qui est en dehors de la genèse ne signifie pas nécessairement l'échec de cette dernière mais simplement qu'il s'agit d'un phénomène relevant non pas seulement du système de l'esprit humain mais, plus globalement, du système de l'homme. S'il ne trouve pas son explication dans la seule considération des modifications de la sensation, il peut la trouver dans celle de l'homme en tant qu'il est composé d'une âme et d'un corps. Il faut noter à cet égard que Condillac prétend moins en apporter l'explication qu'en signaler simplement le lieu. À l'instar des phénomènes de l'étendue et du mouvement, la perception de nos sensations dans nos organes apparaît ainsi comme un fait observable qui participe à rendre raison de la découverte des corps et qui dépend du système du composé humain mais dont l'explication est suspendue à des observations que nous ne pouvons actuellement pas faire :

> « Cet artifice, par lequel nous croyons nous trouver dans des organes qui ne sont pas nous proprement, a sans doute son fondement dans le mécanisme du corps humain, et sans doute aussi ce mécanisme aura été choisi et ordonné par rapport à la nature de l'âme. C'est tout ce que nous pouvons savoir à ce sujet. Quand on connaîtra parfaitement et la nature de l'âme et le mécanisme du corps humain, il est vraisemblable qu'on expliquera facilement, comment le *moi*, qui n'est que dans l'âme, paraît se trouver dans le corps. Quant à nous, il nous suffira d'observer ce fait et de nous en assurer[1107]. »

De ce point de vue, le fait que cette référence à la nature intervienne dans une parenthèse dans la fiction de la statue ne signifie pas un échec de cette dernière, mais signale une fois encore l'attention portée par Condillac à l'inscription de l'esprit humain dans un système plus large, dans lequel ses phénomènes dépendent pour partie de sa liaison au corps.

[1107] Condillac, *Traité des sensations*, II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254b.

D'un autre côté, et de manière paradigmatique, l'usage que l'abbé fait du concept de nature à l'occasion de la résolution du problème du passage de la sensation à la connaissance des corps nous semble conserver une dimension métaphysique irréductible au système strictement phénoménal de l'homme. En effet, l'analyse de ce chapitre a fait apparaître que Condillac élaborait sa réponse au problème de d'Alembert à partir de la théorie des jugements naturels de Malebranche dont il conservait non seulement l'idée selon laquelle notre nature jugeait en quelque sorte de la localisation de nos sensations en nous, sans nous et malgré nous, mais également de l'idée que ce dispositif ou cet artifice naturel relevait d'une sorte d'institution de la nature. S'il s'agit bien d'envisager ce phénomène comme relevant de l'homme en tant qu'il est composé d'un esprit et d'un corps, les termes dans lesquels il pense les modalités de cette union dépassent ce qui se donne simplement dans l'expérience. À la suite des théories cartésiennes de l'union, et en particulier de celle de Malebranche, Condillac pense l'union de l'âme au corps sous l'horizon téléologique de la conservation. Rappelons en effet que si cette découverte du corps qui suppose le phénomène de l'incorporation des sensations doit relever de la nature selon l'abbé, c'est-à-dire des modalités de l'union de l'âme au corps, c'est en tant qu'elle est l'une des premières découvertes qu'un enfant doit faire et sans laquelle il ne pourrait pas répondre aux besoins de son corps[1108]. De ce point de vue, le présupposé métaphysique subsistant dans la conception condillacienne de l'union réside en ceci qu'il ne s'en tient pas à considérer que les phénomènes de l'esprit trouvent leur explication dans ceux du corps. Cette théorie suppose au surplus que cette corrélation s'effectue selon un certain *ordre* qui est arrimé à une fin. Condillac présume en d'autres termes que les sensations, leur mode d'apparition et l'ordre dans lequel elles se donnent à l'occasion des modifications du corps visent quelque chose. Il s'agit ici de la conservation de soi, mais il s'agit aussi bien dans la *Logique* du développement d'une méthode valant pour la conservation comme, ensuite, pour la seule théorie ou encore, dans le chapitre 7 de la deuxième partie du *Traité des animaux*, de l'acquisition des lois naturelles de la morale

De ce point de vue, le chapitre 4 ajouté en 1798 à la deuxième partie du *Traité des sensations* est exemplaire de l'ambivalence du concept de nature élaboré par Condillac. D'un

[1108] « Comment un enfant, qui vient de naître, s'occuperait-il de ses besoins, s'il n'avait aucune connaissance de son corps, et s'il ne se faisait pas, avec la même facilité, quelque idée des corps qui le peuvent soulager ? (…) Or, la première découverte que fait un enfant, est celle de son corps. Ce n'est donc pas lui proprement qui la fait, c'est la nature qui la lui montre toute faite. » (Condillac, *Traité des sensations,* II, chap. 4, éd. 1798, OPC I, p. 254a.)

côté, il est conçu par ce dernier, conformément au programme qu'il fixe à la science, comme un phénomène premier expliquant les autres phénomènes de l'homme, y compris ceux qui composent le système de son esprit. À cet égard, les nombreux déplacements conceptuels qu'il effectue par rapport aux théories de l'union du XVIIe siècle dont il hérite signalent de manière très parlante le changement de perspective qu'il s'agit pour lui d'amorcer par rapport à ces dernières. Si l'union de l'âme et du corps peut toujours constituer un objet pour la métaphysique, ce n'est plus au sens où il s'agirait de dévoiler les modalités essentielles de l'union entre deux substances hétérogènes. Désormais, il s'agit bien plutôt d'envisager les rapports à établir entre les fonctions, entre les opérations que nous pouvons observer dans l'une et dans l'autre. L'explication des phénomènes de l'âme ne peut faire l'économie de chercher les causes des modifications que nous pouvons y observer dans celles du corps. D'un autre côté, on ne peut qu'être frappé du fait que Condillac ne semble pas s'en tenir à ce programme, le concept de nature conservant une ambiguïté certaine. En effet, en envisageant l'union de l'âme au corps sous le prisme de l'institution de la nature et, ce faisant, sous un horizon téléologique, il conserve des théories psychophysiques du XVIIe siècle quelque chose qui dépasse ce qui se donne simplement dans l'observation. Ainsi retrouve-t-on cette ambivalence non seulement dans la *Logique* lorsqu'il conçoit la nature dans la première partie et qu'il tire les leçons de ce qu'elle nous enseigne dans la deuxième partie, mais aussi lorsqu'il en envisage les effets dans le *Traité des animaux*, ou encore dans la *Grammaire*. L'homme y est certes pensé comme une partie du système de l'univers mais, comme tel, il doit aussi bien être considéré comme un système naturel répondant à un plan divin. Et si les rapports entre l'âme et le corps ne peuvent être conçus qu'à partir de l'observation de leurs opérations, ceux-là doivent être ressaisis à l'aune de la finalité que Dieu leur a prescrite, à savoir la conservation, la connaissance et la félicité de l'homme. Réciproquement, il semble que ce soit dans cette perspective seule que la description de l'esprit humain peut finalement revêtir un caractère prescriptif pour la morale comme pour la science. De ce point de vue, la prise en vue de ce qui ressemble à un résidu métaphysique au cœur de l'entreprise condillacienne implique d'envisager le statut à accorder à son corrélat nécessaire, c'est-à-dire à l'idée de Dieu.

II. DIEU, LA FINALITÉ DE LA NATURE ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE OBJECTIVE

La grande importance que Condillac accorde à la référence à Dieu, idée métaphysique par excellence, apparaît comme indéniable au vue des efforts qu'il déploie pour en produire une preuve strictement empiriste[1109]. L'abbé semble au demeurant bien conscient du caractère à première vue paradoxal d'une telle preuve en tant qu'elle prétend atteindre un être qui ne se donne pas aux sens. Ainsi la troisième version qu'il en propose dans la *Logique* vise-t-elle explicitement à montrer comment l'homme peut juger « des idées des choses qui ne tombent pas sous les sens[1110] ».

Comme un certain nombre de ses contemporains empiristes, Condillac défend une position déiste dont l'importance est d'abord pratique. Cela transparaît en particulier dans les chapitres 6 et 7 de la deuxième partie du *Traité des animaux*. Tout d'abord, la preuve de l'existence de Dieu énoncée dans le chapitre 6 apparaît comme une réfutation de l'athéisme en tant que ce dernier pourrait constituer une menace pour le bon maintien de la société[1111]. L'idée complexe de Dieu dont elle fournit la genèse doit ainsi consister en une

[1109] On peut distinguer trois preuves de l'existence de Dieu dans l'œuvre de Condillac. La première est d'abord formulée dans *Les monades* (II, chap. 9, p. 235 *sq.*) puis est reprise quasiment intégralement dans le *Traité des animaux* (II, chap. 6, OPC I, p. 365b *sq.*), la seconde est énoncée dans le *Précis des leçons préliminaires* au *Cours d'études* (art. 5, OPC I, p. 417a *sq.*) et la troisième dans la *Logique* (I, chap. 9, OPC II, p. 382a-383b). Elles visent toutes à rendre compte du processus par lequel l'homme juge que Dieu existe et s'en forme une idée complexe à partir de la seule expérience. Pour ce faire, l'abbé a recours à des arguments très classiques à l'époque des Lumières. Il s'agit essentiellement d'arguments de type cosmologique : l'observation de la causalité à l'œuvre dans les phénomènes de l'univers doit nous conduire à poser l'idée d'une cause première et à juger de certains de ses attributs.

[1110] Condillac, *Logique,* I, chap. 5, OPC II, p. 382a.

[1111] Nous ne traiterons pas spécifiquement ce point mais il faut noter que l'effort déployé par Condillac dans le *Traité des animaux* vise aussi bien à mettre à mal une interprétation matérialiste de l'empirisme héritée de Locke en tant qu'elle constituerait une menace pour la religion. L'importance de cette menace tient d'abord, selon nous, au rôle essentiel que doit jouer cette dernière pour fonder la morale. Si on ne peut que constater l'échec de l'entreprise condillacienne à cet égard étant donné l'usage matérialiste qui en a été fait et les accusations dont il a pu faire l'objet, il est cependant indéniable non seulement que l'abbé rejette une telle interprétation de sa théorie, mais qu'il prétend outre cela combattre positivement le matérialisme et, ce, pour le maintien de la religion. Cela apparaît de manière très explicite dans la lettre que Condillac adresse à Lelarge de Lignac en réponse à ses *Lettres à un Américain* : « Je dis plus : vous entrez mal dans les intérêts de la religion lorsque votre zèle vous fait chercher des conséquences odieuses jusques dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent : car de quoi s'agit-il entre vous et moi ? Du système de Locke, c'est-à-dire, d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage ? Est-ce vous, qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils mènent au matérialisme ? Ou moi, qui, comme vous le reconnaissez, ne *suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de manière que les Matérialistes n'en puissent abuser* ? » (Condillac, *Lettre de M. l'abbé de Condillac à l'auteur des Lettres à un Américain*, OPC I, p. 385b.)

« connaissance proportionnée à l'intérêt de la société[1112] ». Ensuite, rappelons que, dans le chapitre 7 qui en est la suite immédiate, elle permet de conférer une dimension véritablement morale aux conventions que les hommes passent entre eux en conséquence de leurs besoins. De manière explicite, Condillac considère que seule l'idée d'une première cause à laquelle on attribue la puissance, l'intelligence et la liberté – en un mot la providence – peut nous permettre de passer du fait au droit, du simple constat de la diversité des conventions à la prescription d'une loi qui, en tant qu'elle est fondée en Dieu, doit s'imposer à tous comme la loi *naturelle* de leurs comportements. Comme l'énonce l'abbé à la fin du chapitre 7, il apparaît en conséquence que les principes énoncés dans ces deux chapitres « sont les fondements de la morale et de la religion[1113] ».

Si la question morale n'intéresse pas directement notre propos, la manière dont Condillac s'en saisit nous dit quelque chose, ici encore, de ce qui requiert la référence à Dieu et, à partir d'elle, une compréhension téléologique de notre nature. Les raisons de cette décision théorique apparaissent de manière particulièrement claire dans le chapitre 6 de la première partie de la *Logique*, lorsqu'il entreprend l'examen de « l'idée de la moralité des actions[1114] » qui doit rentrer au compte des idées des choses qui ne tombent pas sous les sens :

> « Mais la moralité des actions est-elle une chose qui tombe sous les sens ? Pourquoi donc n'y tomberait-elle pas ? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois : or ces actions sont visibles, et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.
>
> Si les lois, dira-t-on, sont des conventions, elles sont donc arbitraires. Il peut y en avoir d'arbitraires ; il n'y en a même que trop : mais celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises, ne le sont pas, et ne peuvent l'être. Elles sont notre ouvrage, parce que ce sont des conventions que nous avons faites : cependant nous ne les avons pas faites seuls ; la nature les faisait avec nous, elle nous les dictait, et il n'était pas en notre pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins et les facultés de l'homme étant donnés, les lois sont données elles-mêmes ; et, quoique nous les fassions, Dieu qui nous a créés avec tels besoins et telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur. En suivant ces lois conformes à notre nature, c'est donc à lui que nous obéissons ; et voilà ce qui achève la moralité des actions[1115]. »

Ce qu'examine en effet ce paragraphe, ce sont les raisons pour lesquelles il est nécessaire de considérer la moralité comme une chose qui ne tombe pas sous les sens. Certes, dans la mesure où la moralité « consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec

[1112] Condillac, *Traité des animaux,* II, chap. 6, OPC I, p. 370a
[1113] *Ibid.*, chap. 7, p. 371b.
[1114] Condillac, *Logique*, I, chap. 6, OPC II, p. 383b.
[1115] *Ibid.*, p. 383b-384a.

les lois[1116] », et où nous pouvons observer nos actions comme les lois auxquelles elles doivent se conformer, alors il semble de prime abord que tout ce qui entre dans la composition de l'idée de moralité est directement accessible aux sens. De ce point de vue, Condillac admet lui-même que les lois auxquelles les hommes ont accès ne sont jamais que des lois acquises, que des lois qu'ils se donnent à eux-mêmes, c'est-à-dire que des conventions. Cependant, les lois que nous pouvons ainsi observer ne sont précisément *que* des conventions qui dépendent des décisions des hommes et qui sont donc arbitraires. Or, en tant que telles, elles ne peuvent être « celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises[1117] » car ces dernières ne sont pas arbitraires « et ne peuvent pas l'être[1118] ». C'est dans cette mesure-là qu'avoir une véritable idée de la moralité suppose de saisir qu'en nous constituant de telle sorte que nous développions certaines lois, c'est Dieu lui-même qui nous les prescrit et leur donne ainsi la nécessité qu'elles doivent revêtir pour notre action. La raison pour laquelle l'idée complexe de la moralité ne peut pas rentrer au compte des idées de choses qui tombent sous les sens tient donc au fait que l'idée de Dieu entre dans sa composition.

Or, ce texte exprime de ce point de vue la tension à laquelle doit faire face une théorie empiriste qui prétend d'un côté, et de manière radicale, réduire toutes nos idées à leur origine sensible et restreindre ainsi les prétentions de la science à la seule connaissance des phénomènes et qui, d'un autre côté, ne peut se résoudre à renoncer à fonder la moralité de nos actions sur des lois dont la nécessité nous oblige. Ce paragraphe atteste en ce sens de l'attention portée par Condillac aux difficultés auxquelles doit faire face l'empirisme. Si nous nous en tenons à ce que la seule observation nous délivre, nous ne pourrons jamais avoir l'idée que de lois contingentes, arbitraires, ce qui ne suffit pas à fonder une véritable obligation morale. Ce qui se donne dans l'observation, à savoir le développement de conventions en conséquence des besoins des hommes qui les formulent, doit ainsi être ressaisi à l'aune d'un projet divin qui peut seul leur conférer le statut de véritables prescriptions morales.

Dans ce contexte, la notion de nature apparaît comme le pivot du dispositif qui permet à Condillac de pallier les difficultés posées par l'empirisme. La manière dont il la conçoit reflète en conséquence l'ambivalence d'une entreprise qui prétend accomplir un réductionnisme strict tout en n'abandonnant pas la prétention à fonder la moralité de nos

[1116] *Op. cit.*
[1117] *Op. cit.*
[1118] *Op. cit.*

actions. D'un côté, l'analyse de notre nature doit consister à rendre compte de la manière dont les phénomènes qui composent le système de l'être humain s'expliquent tous à partir d'un premier fait, celui de notre conformation organique. Si les sensations plaisantes et déplaisantes qui sont au principe du système de l'esprit en dépendent, c'est simplement dans le sens où les opérations observables du corps permettent d'expliquer celles de l'esprit. D'un autre côté, cette nature, en tant qu'elle trouve sa cause dernière en Dieu, doit être ressaisie sous un horizon téléologique : elle permet en conséquence de rendre compte de ce que la simple observation ne permettrait pas d'établir. Si les lois que les hommes passent entre eux sont une conséquence de leurs besoins et donc de leur conformation, en tant que cette conformation trouve sa cause en Dieu, c'est en lui qu'elles trouvent leur fondement et la nécessité morale qui en fait de véritables obligations.

Condillac réusine en ce sens le dispositif d'origine cartésienne de l'institution de la nature : Dieu a constitué notre nature, il a disposé l'union de l'esprit et du corps en vue d'une finalité déterminée qui n'est plus seulement, chez l'abbé, notre conservation, mais également notre moralité. De ce point de vue, loin de ne retenir des théories cartésiennes de l'union que ce qui permet d'expliquer les phénomènes de l'homme, il en conserve finalement une dimension qui implique la référence à Dieu et donc, selon ses propres dires, à quelque chose qui ne tombe pas sous les sens. Certes, Condillac prétend dériver l'idée de Dieu de l'expérience et échapper ce faisant à l'écueil de la métaphysique ambitieuse. Néanmoins et avant même de poser la question de la validité d'une telle tentative en terrain empiriste, il apparaît ici qu'elle est explicitement requise par la saisie de l'incapacité de la seule observation des phénomènes à fonder la moralité de nos actions.

Or, c'est une tension analogue qui traverse selon nous la fonction attribuée à Dieu et donc à notre nature dans le traitement condillacien du problème de la connaissance. Nous l'avons vu, l'horizon téléologique sous lequel notre nature doit être ressaisie permet d'envisager ce qu'elle nous fait faire comme prescriptif non seulement pour la morale, mais également pour la connaissance. En analysant les facultés et les idées que notre nature nous fait développer malgré nous, ce que nous devons saisir, c'est le type de connaissance et de méthode auquel Dieu nous assigne.

Dans ce domaine, Condillac doit faire face à un double problème qui traverse au demeurant toute la philosophie de la connaissance des Lumières françaises et anglaises. Cassirer en résume par excellence les coordonnées dans *La philosophie des Lumières*. Ce dernier montre en effet que le geste des Lumières a d'abord consisté à « libérer la physique

de la domination, de la tutelle de la théologie[1119] ». En s'efforçant de fonder la science sur des principes dérivés des seuls faits et non plus sur des principes métaphysiques qui les transcendent et, au premier chef, sur Dieu, elle doit s'accomplir, sur le modèle de la science newtonienne, dans l'explication du système des phénomènes de la nature. Or, comme telle, la philosophie des Lumières se heurte en retour à une double difficulté : celle du fondement de l'uniformité de la nature d'une part et celle de la vérité, c'est-à-dire du rapport du sujet à l'objet d'autre part.

Premièrement en effet, ces auteurs doivent faire face au problème de savoir ce qui fonde la systématicité qu'ils prétendent trouver dans les phénomènes. Loin que l'expérience permette par elle-même de fonder la nécessité des rapports et donc des lois qui y sont observées et l'uniformité du système de la nature qu'elle est censée dévoiler, il semble bien plutôt s'agir « d'une *prémisse* de l'expérience, d'un préjugé, d'une prénotion[1120] ». De ce point de vue, quoique la science des Lumières prétende « limiter sa portée à de simples énoncés empiriques[1121] », elle ne semble pas parvenir à « éliminer les éléments métaphysiques de sa *structure*[1122] ». Accomplir jusqu'au bout le geste qu'elle a amorcé devrait ainsi consister à renoncer pour de bon à fonder la systématicité de la nature :

> « Qu'on ne se contente pas d'écarter un à un les concepts et les jugements métaphysiques de l'horizon de la science empirique. Qu'on ose aller, finalement, jusqu'au bout : qu'on prive l'idée de nature de l'appui de l'idée de Dieu. Qu'adviendra-t-il alors de la prétendue « nécessité » de la nature, de ses lois universelles, éternelles, inviolables ? Y a-t-il une certitude intuitive de cette nécessité, ou quelque autre preuve déductible concluante ? Ou nous faut-il renoncer à toute preuve de ce type et nous décider à faire le dernier pas : reconnaître que le monde des faits doit être son propre support, que nous cherchons en vain pour lui la fermeté d'un autre appui, d'un « fondement » rationnel[1123] ? »

Autrement dit, elle devrait en toute rigueur s'accomplir dans un scepticisme dont Hume a fourni une formulation paradigmatique.

Deuxièmement, et de manière analogue, la philosophie des Lumières anglaises et françaises doit poser à nouveaux frais la question du rapport qu'entretient le sujet à l'objet qu'il prétend atteindre par la connaissance. Il s'agit en effet « d'établir nature et connaissance sur leur propre fondement, de les expliquer l'une et l'autre par leurs propres

[1119] E. Cassirer, *La philosophie des Lumières,* chap. 2, *La philosophie des Lumières,* trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 87.
[1120] *Ibid.*, p. 88.
[1121] *Ibid.*, p. 87.
[1122] *Ibid.*
[1123] *Ibid.*, p. 88.

déterminations[1124] ». Dans cette perspective, elle doit rompre avec la résolution qu'en proposaient les rationalistes, celle-ci consistant à ramener « le monde des idées et le monde des objets à une seule et même couche primitive de l'être[1125] » : « chacun de ces deux plans de l'être n'offre que diverses expressions, diverses représentations d'une seule et même essentialité. L'*intellectus archetypus* divin devient ainsi dans le monde cartésien le lien fixe, le crampon de fer qui retient unis la pensée et l'être, la vérité et la réalité[1126]. »

Notons quant à nous que l'évolution que ce problème doit subir dans l'empirisme des Lumières est particulièrement lisible dans la reprise et les déplacements que Condillac, à la suite de Locke, fait subir à la théorie malebranchiste de la vérité. En effet, si la vérité consiste à saisir des rapports entre idées pour Malebranche, les rapports qui sont ainsi aperçus ne revêtent, selon l'expression de Cassirer, « une *signification* objective[1127] » qu'en tant qu'ils sont vus en Dieu et que les idées entre lesquelles ils sont saisis sont considérées, de ce fait, comme représentatives des corps dont elles sont les archétypes. Dans la mesure où l'opération condillacienne consiste à déplacer cette conception de la vérité au seul plan des phénomènes et de l'affirmation des rapports que nous pouvons y observer, elle permet bien de débarrasser l'opération de la connaissance de toute référence à un principe transcendant l'expérience et de fonder ainsi la vérité sur la seule perception des rapports qui s'y offrent. Néanmoins, dans le même temps, il la débarrasse aussi bien de ce qui permettait, chez Malebranche, de lui conférer une signification objective. De même que le problème du statut de la nature tel qu'il se pose aux empiristes des Lumières semble devoir conduire en toute rigueur au scepticisme, de même celui de la connaissance semble-t-il devoir mener à l'idéalisme subjectif. Or, comme le note Cassirer, « ce dernier pas, pourtant, il faut bien le dire, a été rarement franchi dans la pensée du XVIIIe siècle et l'inévitable conclusion n'a été tirée qu'à contrecœur[1128] ». Ce dernier trouve ainsi chez Condillac l'illustration de l'embarras dans lequel se trouvent ces auteurs pour penser l'objectivité de la connaissance. Résolument réaliste, l'abbé peine selon lui à trouver dans sa méthode sensualiste les moyens de répondre au soupçon d'idéalisme formulé par Diderot[1129].

[1124] E. Cassirer, *La philosophie des Lumières,* chap. 3, *op. cit.*, p. 121.
[1125] *Ibid.*, p. 119.
[1126] *Ibid.*
[1127] *Ibid.*
[1128] *Ibid.*, p. 138.
[1129] Sans que cela ne remette en cause la pertinence du diagnostic, notons qu'à la suite de G. Lyon, Cassirer croit à tort trouver la réponse condillacienne au problème « de la réalité du monde extérieur » dans le chapitre 4 de la deuxième partie du *Traité des sensations.* Or, comme l'a mis en évidence Louis Guerpillon dans la deuxième partie non-publiée de sa thèse que nous avons pu consulter, si la deuxième partie du *Traité* prend en charge la question de l'objectivité, ce n'est pas dans le sens où elle répondrait à la question de l'accord de nos idées avec les objets extérieurs, mais seulement en cela qu'elle rend compte de la constitution de *l'idée* d'objet

Et en effet, il nous semble que la théorie condillacienne illustre particulièrement bien les tensions qui doivent traverser un système empiriste dont le réductionnisme est radical et qui prétend néanmoins conserver une prétention à la rationalité et au réalisme[1130] : si toutes nos facultés et toutes nos idées viennent de la seule sensation, et si la science ne peut en conséquence pas atteindre la nature des choses hors de nous, il n'en demeure pas moins que la connaissance qu'elle autorise est celle d'un véritable système des phénomènes de la nature qui doit qui plus est conserver une dimension réaliste indéniable. Que cette double exigence doive être remplie par la preuve de l'existence de Dieu chez Condillac, cela apparaît dans toute sa force dans le chapitre 5 de la première partie de la *Logique*, lorsqu'il prétend tirer l'intelligence de la première cause de l'examen de ce que notre propre connaissance doit nous permettre d'atteindre :

> « Je vois l'ordre dans l'univers : j'observe surtout cet ordre dans les parties que je connais le mieux. Si j'ai de l'intelligence moi-même, je ne l'ai acquise qu'autant que les idées, dans mon esprit, sont conformes à l'ordre des choses hors de moi ; et mon intelligence n'est qu'une copie, et une copie bien faible de l'intelligence avec laquelle ont été ordonnées les choses que je conçois, et celle que je ne conçois pas. La première cause est donc intelligente : elle a tout ordonné, partout et de tout temps ; et son intelligence, comme son immensité et son éternité, embrasse tous les temps et tous les lieux[1131]. »

Il faut faire deux remarques sur ce texte. Premièrement, nulle part Condillac n'affirme avec plus de clarté la prétention à l'objectivité de la science qu'il prétend fonder. S'il faut définitivement renoncer à connaître la nature des choses hors de nous puisque rien ne garantit que les idées que nous nous faisons des corps soient conformes à ce qu'ils sont en eux-mêmes, la connaissance des rapports qui existent entre les phénomènes doit néanmoins nous permettre de connaître quelque chose de leur *ordre*[1132]. L'idée que nous

---

et, par elle, de la séparation entre subjectivité et objectivité. La question de savoir comment nous pouvons juger qu'un monde extérieur existe bel et bien n'est traitée quant à elle que dans la quatrième partie de l'ouvrage à partir de l'expérience de notre dépendance. (*La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne*, II, chap. 3, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26/10/2019).

[1130] Il faut noter que le projet qui est celui de Condillac dans l'*Essai* recèle déjà de telles tensions. A. Charrak a ainsi mis en évidence le fait qu'en donnant « à sa contribution le titre de métaphysique », Condillac s'impose une exigence qui « dépasse sans doute les limites d'un empirisme conséquent qui, au XVIIIe siècle, conduit au moins au phénoménisme, tel celui que l'on peut parfois repérer dans d'Alembert et, d'une façon nettement plus forte, au scepticisme de Hume. En affirmant l'ambition de constituer une nouvelle métaphysique, l'auteur de l'*Essai* rencontre des difficultés probablement insurmontables » (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Conclusion, Paris, Vrin, 2003, p. 150). Il nous semble que cette ambition et les tensions qu'elle recèle se conservent, voire s'intensifient dans la suite de l'œuvre de Condillac et qu'elles sont particulièrement lisibles dans le concept de nature qu'il élabore dans la *Logique*.

[1131] Condillac, *Logique,* I, chap. 5, OPC II, p. 383a.

[1132] On peut suivre en ce sens P. Swiggers, lorsqu'il affirme que « la connaissance et la communication linguistique (et leur raffinement et correction réciproques) supposent chez Condillac une conception de la vérité

nous faisons de cet ordre est certes relative en ce qu'elle dépend des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, c'est-à-dire à la fois de notre point de vue situé et de notre constitution physique. Cependant, dans la mesure où les sensations et l'ordre dans lequel elles se donnent à notre esprit dépendent de la manière dont le corps qui lui est lié se trouve lui-même inséré au sein des rapports existant entre les corps qui composent le système de la nature corporelle, alors l'ordre des phénomènes doit bien exprimer et rendre lisible quelque chose de l'ordre des choses[1133].

Or, on peut légitimement se demander dans quelle mesure une telle conception de la connaissance peut être fondée à partir de la seule sensation et de la seule observation. Peut-elle se maintenir sur ses propres fondements, ou doit-elle au contraire trouver son assise dans la référence à l'auteur de notre être ? Autrement dit, de manière exemplaire, Condillac se heurte au double problème de l'uniformité de la nature et de l'objectivité de la connaissance repéré par Cassirer. En effet, non seulement l'abbé suppose la systématicité de la nature, mais il prétend également concevoir une science qui, en expliquant l'ordre des phénomènes, nous fournit une connaissance de l'ordre des choses. Condillac se retrouve ce faisant, s'agissant du problème de la connaissance, face à une difficulté analogue à celle qu'il affronte pour fonder la moralité de nos actions. La manière dont il fait intervenir l'idée de Dieu pour concevoir l'objet et la méthode à prescrire à la science dans le premier chapitre de la deuxième partie de la *Logique* n'est à cet égard pas étonnante. En observant ce que notre nature nous fait faire malgré nous, ce qu'il s'agit d'établir, c'est ce à quoi Dieu nous dispose et, en conséquence, ce qu'il nous prescrit. L'observation du système naturel de notre esprit doit ainsi nous amener à considérer que l'auteur de notre nature « n'a pas mis ces

comme adéquation, fonctionnant comme facteur téléologique. La vérité n'est pas une question de convention linguistique chez Condillac, ni le résultat d'un consensus social » (« La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée », *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 223). En effet, si la vérité est définie comme un rapport entre idées, la prétention à connaître quelque chose de l'ordre de la nature à travers la saisie de ces rapports demeure bien présente. Néanmoins, dans la mesure où cet ordre ne peut précisément se dévoiler à nous que par l'étude des rapports entre les phénomènes que nous pouvons percevoir et analyser. Contrairement à ce qu'affirme P. Swiggers, il est exclu que, selon Condillac, nous puissions connaître l'essence des choses et donc que « la vérité existe dans l'adéquation du jugement à la nature des choses » (*Ibid.*).

[1133] Nous suivons ainsi F. Duchesneau lorsqu'il met en évidence l'importance de l'analogie naturaliste dans la deuxième partie de l'œuvre de Condillac : « celle-ci suggère d'interpréter le développement des liaisons d'idées et la genèse des actes d'intellection à partir d'une physiologie axée sur les combinaisons spécifiques de mouvements qui sont présumés sous-tendre l'intégration neuro-cérébrale de la sensibilité et des opérations dérivées. Ainsi se justifierait, par convergence d'analyses, le sentiment que la raison en acte peut, par une combinatoire exacte des signes, rejoindre l'ordre des choses suivant ce qu'en exprime l'expérience des sens. » (« Condillac et le principe de la liaison des idées », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, PUF, Janvier-Mars 1999, p. 79.) Il faudrait ajouter selon nous que cette analogie repose sur une supposition relative aux lois de l'union de l'âme et du corps que le concept de nature recèle.

essences [celles des choses] à notre portée[1134] », mais qu'il « veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles[1135] ».

Deuxièmement, le raisonnement effectué par Condillac dans ce texte est symptomatique du cercle logique dans lequel se trouve enfermée toute tentative empiriste pour se faire une idée des attributs divins. En effet, il consiste à partir de l'observation de l'ordre de la nature et du fonctionnement de notre intelligence pour inférer l'intelligence de la première cause qui doit elle-même fonder cet ordre et la conformité de nos idées à l'ordre des choses. Dans la perspective spécifique qui est celle de Condillac, ce cercle engage la conception qu'il se fait de notre nature. En effet, comme le suggère l'abbé dans ce passage, si nous pouvons percevoir un univers ordonné qui semble requérir une cause intelligente, c'est précisément que « les idées, dans [notre] esprit, sont conformes à l'ordre des choses hors de [nous][1136] » et, si nous pouvons supposer une telle conformité, c'est dans la stricte mesure où nous sommes constitués de telle sorte que notre esprit se ressent des rapports qu'entretient le corps auquel il est lié avec les corps qui l'environnent et, à travers eux, des rapports qui existent entre ces derniers. Nous ne pouvons observer le système de la nature qu'en tant que, par notre propre nature et en tant qu'elle consiste en l'union de l'esprit et du corps, nous nous inscrivons dans ce système. Or, nous l'avons vu, une telle considération de notre nature repose elle-même sur la prise en vue de la manière dont Dieu nous dispose non seulement à la survie, mais également, en vue de la survie, à la connaissance. Il ne suffit pas de supposer que les sensations trouvent leur cause occasionnelle dans le corps, il faut présumer au surplus qu'elles adviennent à l'esprit de telle sorte qu'il développe les facultés et les idées les plus à même de nous faire saisir les rapports dans lesquels notre corps et les autres corps se trouvent.

Bien plus, en amont de l'explication du processus par lequel nous nous faisons une idée des attributs de Dieu, c'est un problème analogue qui se manifeste lorsqu'on envisage la preuve de son existence comme cause première. En effet, outre qu'on ne peut que constater, après l'analyse qu'en a produit Kant, la faillite annoncée de toute prétention à ne pas seulement présumer mais véritablement dériver l'inconditionné du conditionné[1137], cette

[1134] Condillac, *Logique,* II, chap. 1, OPC II, p. 394a.
[1135] *Ibid.*
[1136] *Ibid.*, chap. 5, p. 383a.
[1137] La manière dont Condillac prétend atteindre l'idée de Dieu semble relever, par excellence, de l'usage régulateur de la raison dont Kant produit l'analyse dans la *Dialectique transcendantale*, de ce penchant naturel

preuve contient elle aussi un cercle logique qui trouve la notion de nature, au sens de l'union de l'âme et du corps, en son cœur.

Rappelons que, de prime abord, les preuves énoncées par Condillac reposent toutes sur un argument cosmologique très classique dont la version des *Monades* et du *Traité des animaux* fournit la formulation la plus détaillée. Il consiste à partir de l'observation de la dépendance de toutes choses à une cause et à remonter ce faisant la série des causes jusqu'à considérer la nécessité de poser l'existence d'une cause première sans laquelle il y aurait « une infinité d'effets sans cause : évidente contradiction[1138] ! » L'originalité de la preuve condillacienne tient au fait qu'il prétend retracer toute la genèse de l'idée de Dieu, de la constitution de l'idée de cause elle-même[1139] jusqu'à la position d'une cause première.

Or, il n'est pas anodin que ce soit dans l'affectivité de l'homme que se niche, selon Condillac, la solution du problème :

> « Un concours de causes m'a donné la vie ; par un concours pareil les moments m'en sont précieux ou à charge ; par un autre, elle me sera enlevée : je ne saurais douter non plus de ma dépendance que de mon existence. Les causes qui agissent immédiatement sur moi seraient-elles les seules dont je dépends ? Je ne suis donc heureux ou malheureux que par elles, et je n'ai rien à attendre d'ailleurs.
>
> Telle a pu être, ou à-peu-près, la première réflexion des hommes quand ils commencèrent à considérer les impressions agréables et désagréables qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agissait sur eux[1140]. »

Il apparaît ici que le plaisir et la douleur ne doivent pas seulement être considérés comme ce qui motive l'activité et donc le développement de l'esprit, mais également comme ce qui témoigne, dans la sensation elle-même, de son rapport à une extériorité et concomitamment de la causalité. Dans le *Traité des sensations* déjà, il apparaissait que l'existence des corps extérieurs s'attestait dans l'épreuve affective que la statue faisait de sa dépendance à leur égard :

---

de la raison à « s'élever, en partant de la synthèse conditionnée à laquelle l'entendement demeure toujours attaché, jusqu'à une synthèse inconditionnée qu'il ne peut jamais atteindre » (Kant, *Critique de la raison pure,* « Dialectique transcendantale », éd. et trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 353, AK, III, 257). Néanmoins, en prétendant s'élever à une connaissance de l'existence et des attributs de Dieu comme être transcendant, comme être qui, selon ses propres mots, ne tombe pas sous les sens, il rentre indéniablement sur le terrain de la métaphysique.

[1138] Condillac, *Traité des animaux*, II, chap. 6, OPC I, p. 366b.

[1139] Notons que Condillac ne produit cette preuve complète que dans *Les monades,* le *Traité des animaux* et le *Précis des leçons préliminaires*. Dans la *Logique*, il suppose en quelque sorte cette idée comme déjà acquise et montre comment nous pouvons juger de l'existence de Dieu comme cause première de l'univers de la même manière que nous jugeons de l'existence de la *force* comme cause du mouvement que nous observons quoiqu'elle ne tombe pas elle-même sous les sens.

[1140] *Ibid.*

> « L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des désirs, pour éclairer sa conduite, et pour faire son bonheur ou son malheur ; et la dépendance où elle est des objets auxquels elle est obligée de les rapporter, ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle[1141]. »

Si son bonheur et son malheur résultent des sensations plaisantes et déplaisantes qu'elle est susceptible d'éprouver, il lui apparaît que leur survenue ne dépend pas d'elle mais bien des objets auxquels elle les attribue. L'expérience de son impuissance est aussi bien celle de la puissance d'affection que les objets ont sur elle et, partant, de leur existence. Si nous ne pouvons en aucun cas nous assurer que les choses soient telles que nous nous les représentons et, en particulier, qu'elles soient étendues, nous ne pouvons néanmoins pas douter qu'elles existent puisqu'elles ont un effet sur nous.

Ainsi, de la même manière, si la preuve de l'existence de Dieu comme cause première repose sur l'observation de la causalité à l'œuvre dans les phénomènes, celle-ci suppose elle-même que nous ayons déjà acquis l'idée de la causalité par l'épreuve sensible, affective, de l'effet des choses extérieures sur nous. C'est en considérant les sensations plaisantes et déplaisantes qui font leur bonheur ou leur malheur mais qui ne dépendent pas d'eux, que les hommes saisissent que ces derniers trouvent leur cause dans des êtres extérieurs. Dans la formulation que Condillac en propose dans le *Précis des leçons préliminaires*, la première expérience que nous faisons de la causalité est ce faisant présentée comme celle de notre faiblesse : « Nous ne pouvons pas nous dissimuler combien nous sommes faibles. À chaque instant, nous sentons l'impuissance où nous sommes d'avoir ou de faire ce que nous désirons ; et notre bonheur, comme notre vie, est au pouvoir de tout ce qui nous environne[1142]. » Cette saisie concomitante de l'existence et de l'effet des choses sur nous conduit dans un premier temps au polythéisme qui se trouve dépassé dès lors que nous saisissons que les objets qui nous affectent obéissent eux-mêmes à l'action d'autres causes, puis d'une progression infinie des causes et des effets à laquelle il n'est possible de mettre fin qu'en posant l'existence d'une cause première. De ce point de vue, la preuve de l'existence de Dieu s'élabore en s'appuyant sur une thèse réaliste selon laquelle la série des causes et des effets qui existe hors de nous doit dépendre en dernier ressort d'un premier être inconditionné.

Or, comme l'a mis en évidence Louis Guerpillon dans son analyse de la preuve de l'existence des choses hors de nous telle qu'elle est formulée dans la dernière partie du *Traité*

[1141] Condillac, *Traité des sensations,* IV, chap. 5, §2, OPC I, p. 306a.
[1142] Condillac, *Précis des leçons préliminaires,* art. 5, OPC I, p. 417a.

des sensations, cette argumentation « ne devrait pas être en toute rigueur considérée comme une réfutation satisfaisante de l'idéalisme[1143] » : « La dépendance sensorielle prouve qu'il y a quelque chose qui n'est pas moi – mais dès lors que l'on ne peut attribuer l'extension spatiale à ce quelque chose, et que rien ne permet d'exclure que sa nature soit purement spirituelle, l'idéalisme demeure indépassable[1144]. » Il notait ainsi que Berkeley s'appuyait sur un argument similaire pour prouver l'existence, non pas des choses, mais de Dieu. Et en effet, dans une certaine mesure, cette preuve ne se suffit pas à elle-même. Pour atteindre le réalisme qu'elle vise, il est nécessaire de lui adjoindre la thèse corrélative à toute considération de notre affectivité chez Condillac, à savoir celle de la dépendance de nos plaisirs et de nos peines à notre conformation organique et à ses rapports aux objets qui l'environnent. À travers l'expérience de notre dépendance, nous pouvons attester qu'*il y a* quelque chose hors de nous, et en considérant que nos sensations plaisantes et déplaisantes sont l'effet dans notre esprit des rapports qu'entretient notre corps avec les corps extérieurs, nous devons en conclure que ce *il y a,* ce n'est pas Dieu, mais des choses dont nous ne pouvons certes pas déterminer la nature, mais dont nous pouvons à tout le moins analyser les rapports. Cette considération de notre nature suppose là encore que nous ayons été constitués de telle sorte qu'à l'occasion des modifications de notre corps, nous percevions, dans notre esprit, des sensations qui nous signalent les rapports dans lesquels se trouve notre corps à l'égard des autres corps.

Or, de ce point de vue, prouver l'existence de Dieu en partant de la manière dont notre affectivité nous atteste que des choses extérieures causent notre bonheur ou notre malheur, puis de l'observation des relations de causalité qui existent entre ces choses elles-mêmes, repose encore une fois sur un cercle : cette preuve suppose dès le départ de considérer notre affectivité à l'aune d'une conception de l'union de l'âme et du corps qui ne peut nous conduire à poser l'existence d'objets et de causes extérieures qu'en tant qu'elle a été instituée ainsi par Dieu.

Dans cette perspective, il faut noter que, chez Condillac, la référence à notre nature joue un rôle fondamental à chaque fois qu'il s'agit de penser la capacité de notre esprit à saisir ce qui se trouve hors de lui, qu'il s'agisse de rendre compte de la constitution de l'objectivité comme telle, de la preuve de l'existence des choses extérieures, ou encore de

[1143] L. Guerpillon, *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne*, II, chap. 3, p. 302, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26/10/2019.
[1144] *Ibid.*

notre capacité à saisir quelque chose de leur ordre. Si Condillac s'efforce de reconduire l'union de l'âme et du corps et l'idée de Dieu qu'elle sous-tend à une explication strictement empiriste, on ne peut que constater les difficultés qu'il rencontre dans son entreprise. Surtout, la référence à Dieu, principe transcendant par excellence, et à la dimension téléologique de notre nature, apparaissent ce faisant comme un résidu métaphysique qu'il cherche certes à résorber à toute force dans ses propres principes, mais qui apparaît avant tout comme le présupposé inévitable d'une théorie radicalement empiriste qui ne prétend cependant renoncer ni à la moralité ni à une science susceptible de rendre compte du système de la nature. Si nous ne pouvons pas connaître la nature des choses hors de nous, il ne s'agit pas non plus de *faire* des systèmes, mais bien de « découvrir ceux que l'auteur de la nature a faits[1145] ».

De ce point de vue, le concept de nature que Condillac élabore principalement dans la *Logique* revêt selon nous une importance cardinale dans la compréhension de la théorie condillacienne de la connaissance[1146]. L'évolution de la manière dont l'abbé lit les théories cartésiennes de l'union et de ce qu'il en tire au fur et à mesure de son œuvre traduit selon nous la virulence progressive avec laquelle ces problèmes se posent à lui. Cela apparaît dans toute sa force s'agissant du problème posé par la position réaliste en terrain empiriste. D'un côté, dans l'*Essai*, il semble que Condillac soit en quelque sorte naïvement réaliste, en cela qu'il ne croit pas nécessaire de mettre le réalisme en question. Il s'agit avant tout pour lui, à partir du principe de la liaison des idées entre elles et avec les signes, de rendre compte du système de l'esprit humain et en particulier de la manière dont toutes nos idées *et* toutes nos facultés dérivent de la seule sensation. S'il s'instruit des théories de la connaissance et de l'union issues du cartésianisme, ce n'est ainsi jamais que pour en tirer des concepts ou des dispositifs théoriques dont il déplace la signification ou le point d'application dans une perspective empiriste, de telle sorte qu'il en désactive en quelque sorte la portée ou la dimension métaphysique.

[1145] Condillac, *Dictionnaire des synonymes,* entrée « système », OPC III, p. 512a.

[1146] Quoiqu'il n'envisage pas la manière dont le concept de nature, au sens de l'union de l'esprit et du corps, permet de penser à la fois l'inscription de l'homme dans le système de la Nature et sa capacité à saisir en conséquence quelque chose de son ordre, A.-M. Rieu a très bien rendu compte du fait que, pour Condillac, il faut penser l'homme comme « un élément du système de la Nature » de telle sorte qu'en un sens « l'homme ne pense pas à la Nature, c'est la Nature qui se pense en lui » (« Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac », *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 43) et que c'est parce que la Nature pense en lui qu'il peut penser quelque chose de son ordre.

Au contraire, dès le *Traité des sensations,* à la suite des controverses autour du problème de Molyneux et en particulier du soupçon d'idéalisme jeté par Diderot sur l'entreprise de l'*Essai*, le problème de la constitution de l'objectivité et celui du réalisme qui lui est corrélatif se posent à lui de manière tout à fait explicite. Si, dès l'*Essai,* les multiples déclarations dans lesquelles Condillac s'exprime en faveur d'un dualisme et semble présupposer l'existence des choses extérieures ne laissent pas de doute sur sa position, Diderot lui signale cependant avec justesse le fait que ses propres principes rentrent en tension avec le réalisme qu'il prétend pourtant défendre. En conséquence, la manière dont Condillac conçoit le concept de nature qu'il développe dans la deuxième partie de son œuvre concentre les tensions qui traversent désormais son système[1147]. Tout en prétendant rendre compte du système des phénomènes de l'être humain à partir de cette notion, il la ressaisit sous l'horizon d'une fin, sous l'horizon d'une sorte d'institution de la nature, à partir de laquelle il prétend concevoir une science qui, d'un côté, s'en tient à l'explication des rapports entre les phénomènes et qui, d'un autre côté, nous fait connaître l'ordre des choses hors de nous[1148].

Cette tension se lit ainsi jusque dans l'usage que l'abbé fait désormais du corpus des métaphysiciens et, en particulier de Malebranche. S'il s'instruit principalement de la théorie malebranchiste de l'union pour penser le moteur affectif du développement de l'esprit en continuant à déplacer la signification des concepts dont il se saisit pour leur conférer une

[1147] Nous rejoignions de ce point de vue la critique formulée par M. Chottin à l'égard de l'interprétation développée par Ch. Quarfood (M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* II, chap. 3, n. 106, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 436). En effet, si Condillac réinvestit certains dispositifs conceptuels, voire certaines thèses, issus des grands systèmes des métaphysiciens du XVIIe siècle, c'est bien plus pour « épurer l'empirisme de ses contradictions internes » (*Ibid.*) que parce qu'il « cherche à réduire les oppositions entre l'empirisme et le rationalisme » (Ch. Quarfood, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières,* trad. Y. Johansson, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 16).

[1148] Il nous semble que l'interprétation de la théorie condillacienne comme d'un nouveau matérialisme par S. Auroux pose à cet égard problème. Outre la critique formulée par A. Charrak à son encontre selon laquelle cette lecture repose « deux décisions discutables (quoique parfaitement assumées) qui consistent, d'une part, à laisser de côté les déclarations explicites de Condillac sur la séparation des substances (…) et, d'autre part, à lire un choix matérialiste *positif* dans le simple fait que la théorie de la connaissance de l'abbé n'a pas besoin de l'exclure » (A. Charrak, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, chap. 2, Paris, Vrin, 2003, p. 53.), il faut en effet noter que cette interprétation suppose explicitement de considérer que le plan ontologique et le plan gnoséologique de la théorie de l'abbé peuvent être considérés séparément : « Sans doute l'ontologie de Condillac est-elle dualiste (Dieu et l'esprit existent comme entités distinctes de la matière), mais la méthodologie de sa théorie de l'entendement ne l'était certainement pas : elle n'a nul besoin de supposer un fantôme dans la machine. » (S. Auroux, « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle,* 1992, (24), p. 163.) Certes, la théorie condillacienne consiste bien à « enraciner la spiritualité la plus haute dans le corps, développer une théorie génétique de l'esprit (…) qui dépende non d'une réalité transcendante mais de l'histoire réelle de l'interaction des hommes entre eux et avec le monde » (*Ibid.,* p. 162). Cependant, cette théorie repose elle-même sur une certaine conception de notre nature, c'est-à-dire des modalités de l'union de l'âme et du corps comme un système composé lui-même de deux systèmes distincts, et sur son horizon téléologique.

opérativité proprement empiriste, il en conserve également un élément éminemment métaphysique, à savoir la conception de l'union sous le prisme de l'institution de la nature. La manière dont il conçoit l'union de l'âme au corps présuppose quelque chose qui ne tombe pas sous les sens et ne peut y tomber, à savoir l'idée d'une finalité divine. Et quoiqu'il cherche à toute force d'en résorber la signification métaphysique en apportant une preuve empiriste de l'existence de Dieu, il ne cesse ce faisant de présupposer ce qu'il s'agit précisément de démontrer, à savoir que la nature est régie par un ordre et que l'esprit est capable de saisir l'existence d'objets hors de lui et quelque chose de l'ordre qui les régit.

À travers le concept de nature, Condillac s'assure d'inscrire d'emblée l'esprit au sein du système qu'il s'agit précisément pour nous de connaître. S'il rompt ainsi avec la métaphysique ambitieuse des auteurs de l'âge classique en assignant la science à l'analyse de ce qui se donne dans la seule observation, il conserve néanmoins quelque chose de l'ambition scientifique qui est celle du XVIIe siècle. À partir de l'explication des phénomènes, il ne s'agit ni de renoncer aux systèmes, ni même de renoncer à saisir quelque chose du système de la nature elle-même. Or, cette exigence forte de rationalité et de réalisme ne semble pas pouvoir être remplie à partir des seuls principes de l'empirisme. Condillac réusine ainsi progressivement des concepts dont la dimension métaphysique semble bel et bien impossible à résorber.

CONCLUSION GÉNÉRALE

À rebours d'une lecture opposant encore trop fréquemment l'empirisme de Condillac au rationalisme qui caractériserait le moment cartésien, nous nous sommes efforcé dans ce travail de montrer à la fois toute la complexité des rapports que l'abbé entretient avec ceux qu'il appelle les métaphysiciens, et la manière dont la spécificité de sa démarche s'y lit dans toute sa vivacité. Plusieurs points doivent attirer notre attention à cet égard.

Premièrement, le cas de Condillac que nous avons envisagé peut nous renseigner sur la manière dont les empiristes du XVIIIe siècle lisent les auteurs qui les ont précédés. Ces derniers sont certes leurs adversaires déclarés, mais ils en sont également des interlocuteurs privilégiés. On ne saurait ainsi s'en tenir aux références dans lesquels les empiristes définissent leur positionnement théorique par démarcation, à travers la critique d'une métaphysique et d'une théorie de la connaissance qu'ils estiment dépassées ou, à tout le moins, à dépasser. Réciproquement, ils ne se contentent pas non plus d'en restituer ou d'en valider des thèses. Condillac se saisit ainsi d'analyses ou de concepts qui sont utilisés, chez les rationalistes, dans une perspective et en vue de thèses qu'il critique par ailleurs. Le cas de la reprise de la théorie des traces cérébrales dont l'abbé explicite lui-même l'usage est paradigmatique à cet égard.

Loin d'adopter une compréhension unilatérale des textes des cartésiens, Condillac concilie sans cesse deux modes de lecture de ces derniers. Il les envisage d'un côté comme des systèmes achevés qui constituent des modèles de systèmes abstraits relevant de la métaphysique ambitieuse dont la visée, la méthode ou encore le mode d'exposition sont systématiquement critiqués. Ils apparaissent ce faisant sous la plume de l'abbé comme des systèmes obscurs et frivoles qui, quoique satisfaisants pour l'imagination, créent des mystères plutôt qu'ils ne dévoilent le fonctionnement de la nature. D'un autre côté, Condillac

s'attache également à en dégager des zones de systématicité dont la capacité explicative est considérée pour elle-même et autorise des opérations de prélèvement. Il est ainsi bien connu que la théorie de Malebranche, en conséquence de la thèse de la double union, se prête particulièrement bien à des reprises empiristes qui en laïcisent en quelque sorte les analyses. À l'instar de nombre de ses contemporains, tout en rejetant radicalement le système de l'oratorien, Condillac trouve dans sa théorie du sensible, et en particulier dans son explication du fonctionnement de l'imagination, des analyses cruciales pour le développement de son réductionnisme. On peut noter ici la grande variété à la fois des lieux théoriques dans lesquels ces prélèvements sont effectués et des modes d'appropriation au moyen desquels il les adapte à une perspective qui leur est tout à fait opposée. Qu'il s'agisse de s'instruire de la conception arnaldienne de l'idée pour penser – contre Arnauld lui-même – le statut des sensations comme unique source du développement des idées et des facultés, de tirer les conséquences du versant psychophysique de la théorie cartésienne pour expliquer le fonctionnement de la liaison des idées entre elles et avec les signes du seul point de vue de la perception, ou encore de faire descendre la vérité malebranchiste dans le sensible, Condillac n'a de cesse de réusiner des dispositifs conceptuels qui ont d'abord été conçus en terrain rationaliste. En cherchant autant que possible à restituer aussi bien les lieux de prélèvements chez les cartésiens, que ceux, condillaciens, de réception, nous nous sommes ainsi efforcés de rendre compte des décisions et des opérations théoriques précises en lesquelles consistent effectivement ces reprises et qui rendent l'opérativité des concepts lisible. De ce point de vue, nous avons aussi bien cherché à montrer à quel point, selon les mots de P.-F. Moreau, « les structures théoriques ont une puissance forte, qu'elles communiquent à chacune des catégories qu'elles gouvernent, mais sans les rendre absolument indissociables ; au contraire, une fois dissociées, celles-ci gardent quelque chose de leur puissance, que l'on peut faire servir à d'autres fins[1149] ».

Deuxièmement, cette enquête sur la réception condillacienne des métaphysiciens a cherché à rendre compte de la manière dont l'empirisme, loin de s'opposer à ces derniers, s'inscrit dans une tradition théorique avec laquelle elle ne rompt pas totalement. À travers la réinterprétation de l'analyse, Condillac hérite d'un modèle de connaissance et d'exigences théoriques qui, tout en ayant une provenance rationaliste, demeurent d'actualité dans

[1149] P.-F. Moreau, « Pour une épistémologie de la confrontation entre philosophies », in *Spinoza-Malebranche*, éd. R. Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2018, en ligne : https://doi.org/10.4000/books.enseditions.8638 [consulté le 06/07/2025].

l'empirisme du début du XVIIIe siècle. Nous avons été particulièrement frappés de voir à quel point la place dévolue à la métaphysique permettait d'éclairer ces enjeux gnoséologiques. En effet, si la reprise du schème malebranchiste de l'union de l'âme et du corps et de l'institution de la nature au cœur du concept condillacien de nature doit nous interpeler, ce n'est pas en ce qu'elle constituerait une simple entorse à la réforme de la métaphysique annoncée par Condillac permettant de dénoncer l'inconséquence de ce dernier. Ce sont les tensions internes qui la rendent nécessaire qui nous intéressent bien davantage en ce qu'elles révèlent en creux la perdurance d'exigences théoriques dont l'empirisme condillacien ne prononce pas tout à fait le dépassement. Ainsi en va-t-il de ce qu'on pourrait appeler l'exigence d'objectivité de la connaissance. La science que Condillac cherche à fonder ne peut certes plus prétendre atteindre la nature des choses et ne peut plus se donner pour tâche de rendre compte du système achevé de l'univers physique en atteignant son premier principe. Néanmoins, les systèmes locaux qu'elle peut dégager en rendant compte des rapports entre les phénomènes doivent bien atteindre quelque chose de l'ordre des choses hors de nous, et donc des lois qui régissent effectivement la nature. Cela ne doit pas non plus nous conduire à euphémiser purement et simplement la spécificité et le caractère à bien des égards novateur de la philosophie de Condillac mais à rendre ses décisions théoriques plus lisibles en les replaçant dans le contexte théorique dans lequel elles prennent sens.

Troisièmement, la mise en évidence de la configuration particulière de l'empirisme condillacien doit nous amener à en reconsidérer l'importance dans l'histoire du problème de la connaissance. Quoique des études de plus en plus nombreuses s'attachent à y faire droit, la philosophie de Condillac demeure bien souvent caricaturée sous la figure d'un sensualisme réducteur et considérée comme une théorie mineure. Pourtant, au-delà de son influence en France sur la philosophie des encyclopédistes ou encore d'un auteur comme Rousseau, l'abbé a également été lu et commenté en Allemagne, dans les cercles de l'Académie de Berlin[1150].

[1150] Rappelons que Condillac a été élu à l'Académie de Berlin en 1749 par l'intermédiaire de Maupertuis qui en est alors le président. Outre cet élément biographique néanmoins significatif, H. Aarsleff a montré l'importance de la théorie du langage de l'abbé et son influence chez Herder (« The tradition of Condillac : The problem of the origin of language in the eighteenth century and the debate in the Berlin Academy before Herder », in *Studies in the history of linguistic. Traditions and paradigms,* éd. D. Hymes, Indiana U. P., 1974, p. 93-156). De même, on peut se référer sur ce sujet aux travaux d'A. Charrak, en particulier sur la lecture que J.-B. Mérian propose de Condillac (*Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003 ; *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009).

Si Condillac demeure indéniablement tributaire de la conception de la connaissance qu'il hérite du cartésianisme, il n'en demeure pas moins que nombre de ses décisions théoriques préfigurent des renversements qui trouveront leur pleine expression plus tard et en particulier chez Kant. L. Guerpillon a ainsi déjà noté à quel point la question de la constitution et, surtout, de l'accès aux objets extérieurs du *Traité des sensations* pouvait esquisser certains aspects du problème kantien de la distinction entre phénomène et chose en soi[1151]. Selon nous, cette préfiguration se signale également lorsqu'on envisage la place qu'il accorde aux idées pour penser le processus de la connaissance. En effet, il faut noter que, si depuis Descartes et jusqu'à la fin du XVIIIe siècle la philosophie de la connaissance trouve en son cœur une théorie des idées considérées comme des contenus mentaux, Kant conservera la notion de représentation mais réservera le terme d'idées aux seuls concepts de la raison pure de telle sorte que la connaissance ne sera plus pensée en termes d'idées[1152]. Ce changement de vocabulaire n'est pas anodin et signifie un changement de perspective sur la statut à accorder aux objets de la connaissance. La question qui se pose alors n'est plus celle de savoir ce qui peut causer cette réalité objective en laquelle consiste le contenu de nos idées, ni de la manière dont les différents types d'objets qui se donnent comme tels à notre conscience peuvent participer à la constitution d'une connaissance bien fondée. Si la connaissance consiste toujours à manipuler des représentations, l'objet de la connaissance doit être considéré, selon Kant, comme le produit d'une élaboration qu'il revient à l'esprit d'effectuer. Condillac nous semble participer à ce déplacement du problème de la connaissance. En effet, tout en mettant la théorie des idées au centre de son entreprise et tout en l'élaborant à partir de la lecture des cartésiens, la manière dont il en déplace les enjeux doit nous frapper. À travers la théorie de la réflexion et de la liaison des idées avec les signes de l'*Essai*, puis en pensant l'acquisition de l'idée d'objets extérieurs dans le *Traité des sensations,* Condillac fait de la constitution par l'esprit de l'objet de nos idées l'un des problèmes centraux de l'étude de l'esprit et de sa capacité à connaître. Si la sensation est représentative en ce qu'elle consiste à présenter un contenu à la conscience, elle ne devient une véritable idée que moyennant un certain nombre d'opérations la constituant en une véritable représentation d'objet. À cet égard, il nous semble que la théorie de l'abbé constitue

[1151] L. Guerpillon, *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,*II, chap. 3, Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019, p. 275 *sq.*

[1152] Nous devons à A. Charrak d'avoir porté notre attention sur ce point qu'il a notamment mis en évidence durant son séminaire sur la réflexion à l'âge classique, dispensé à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne en avril 2025.

un jalon dont la compréhension peut nous renseigner sur l'évolution du problème de la connaissance au XVIIIe siècle de telle sorte qu'il serait à souhaiter que l'étude de ses réceptions soit poursuivie plus avant[1153].

Nous avons cherché à montrer non seulement toute la complexité et la finesse de la lecture et de l'usage condillaciens des auteurs de la tradition cartésienne, mais également la manière dont peut s'y lire l'originalité d'une pensée empiriste exigeante. Si une tradition doit être envisagée dans son mouvement davantage que dans des positions définitivement figées, alors Condillac s'insère indéniablement dans une tradition philosophique dont il hérite autant qu'il participe aux transformations profondes que le XVIIIe siècle y a apporté.

[1153] Il faut signaler sur ce point l'important ouvrage collectif dirigé par D. Antoine-Mahut et A. Waldow sur les réceptions de l'œuvre de Condillac : *Condillac and his reception. On the origin and nature of humain abilities,* éd. D. Antoine-Mahut et A. Waldow, New-York, Routledge, 2024.

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie ne mentionne que les textes effectivement cités à l'intérieur de la thèse.

CORPUS PRIMAIRE

1. Œuvres de Condillac

CONDILLAC (BONNOT DE), Étienne, *Œuvres philosophiques de Condillac,* éd. G. Le Roy, Paris, PUF, Corpus général des philosophes français, 3 vol., 1947-1948.

CONDILLAC (BONNOT DE), Étienne, *Les Monades,* Oxford, The Voltaire Foundation, 1980 ; éd. L. Bongie, Grenoble, Millon, 1994.

CONDILLAC (BONNOT DE), Étienne, *Lettres inédites à Gabriel Cramer,* éd. G. Leroy, Paris, PUF, 1953.

2. Œuvres du XVIIe et du XVIIIe siècles

ALEMBERT (LE ROND D'), Jean, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie,* éd. F. Picavet, Paris, A. Colin, 1894.

ARNAULD, Antoine, *Des vraies et des fausses idées,* éd. D. Moreau, Paris, Vrin, 2011.

ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser,* éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993.

BACON, Francis, *Novum Organum,* éd. et trad. A. Lorquet, Paris, Hachette, 1857.

BUFFON (LECLERC DE), Georges-Louis, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy,* éd. S. Schmitt et C. Crémière, Paris, Honoré Champion, t. III, 2009.

DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes,* éd. Ch. Adam et P. Tannery, 1964-1974, réédition avec une nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 11 vol.

En particulier :

- « Lettre au Marquis de Newcastle » (23 novembre 1646), in t. IV ;
- *Discours de la méthode,* in t. VI ;
- *Méditations métaphysiques,* in t. IX ;
- *Traité de l'Homme,* in t. XI ;
- *Les Passions de l'âme,* in t. XI.

DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, éd. A. Bridoux, Bruges, Pléiade, 1952.

DIDEROT, Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient,* éd. M. Hobson et S. Harvey, Paris, GF-Flammarion, 2000.

HELVÉTIUS, Claude Adrien, *De l'Esprit,* Paris, Fayard, 1988.

HOBBES, Thomas, *Léviathan*, éd. et trad. G. Mairet, Saint-Amand, Folio essai, Gallimard, 2000.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure,* éd. et trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

LA FORGE (de), Louis, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, Amsterdam, Abraham Wolfgang, s. d., reprint Hildesheim, Zürich, New York, Olms Verlag, 1984

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, dans *Œuvres philosophiques de Leibniz*, tome 2, éd. P. Janet, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1866.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990.

LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* trad. P. Coste, éd. Ph. Hamou, Paris, Le livre de Poche, 2009.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Recherche de la vérité,* éd. J.-Ch. Bardout, Paris, Vrin, 2006, 2 vol.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Éclaircissements, Réponse à Régis, Annexes*, éd. J.-Ch. Bardout, Paris, Vrin, 2006.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Conversations chrétiennes,* suivi de *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort,* éd. G. Rodis-Lewis, Saint-Amand, Gallimard, Folio essais, 1994.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Traité de morale*, éd. J.-P. Osier, Paris, GF-Flammarion, 1995.

VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton, contenant la métaphysique, la théorie de la lumière, et celle du monde*, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*. 15, éd. R. L. Walters et W. H. Barber, Oxford, The Voltaire foundation, 1992.

WARBURTON, William, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens, où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux*, trad. L. des Malpeines, rééd. P. Tort, Paris, Aubier Flammarion, 1977.

CORPUS SECONDAIRE

1. Ouvrages

AARSLEFF, Hans, *From Locke to Saussure,* London, Athlone, 1982.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le cartésianisme de Malebranche,* Paris, Vrin, 1974.

ANTOINE-MAHUT, Delphine et WALDOW, Anik (dir.), *Condillac and his reception. On the origin and nature of humain abilities,* New-York, Routledge, 2024.

AUROUX, Sylvain, (dir.), *La sémiotique des encyclopédistes. Essai d'épistémologie historique des sciences du langage,* Paris, Payot, 1979.

AUROUX, Sylvain, *Histoire des idées linguistiques,* t. 2, Liège, Mardaga, 1992.

BAERTSCHI, Bernard, *Conscience et réalité, Études sur la philosophie française au XVIIIe siècle,* Genève, Droz, 2005.

BARROS, Edern de, *La théorie du régime mixte chez Condillac et Mably,* thèse dirigée par J. de Saint Victor, Université Sorbonne Paris Nord, soutenue le 12/11/2021.

BERTRAND, Aliénor (dir.), *Condillac. L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002.

BUZON, Frédéric de, *Malebranche*. *Les* Conversations chrétiennes, Paris, PUF, 2004.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières,* trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.

CHARLES, Sébastien, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2003.

CHARRAK, André, *Empirisme et métaphysique, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

CHARRAK, André, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2006.

CHARRAK, André, *Empirisme et théorie de la connaissance . Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle,* Paris, Vrin, 2009.

CHOTTIN, Marion, *Le Partage de l'empirisme, Une histoire du problème de Molyneux au XVIIe et au XVIIIe siècles,* Paris, Honoré Champion, 2014.

DAGOGNET, François, *L'animal selon Condillac. Étude sur le* Traité des animaux, Paris, Vrin, 2004.

DALED, Pierre-Frédéric, *Le matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France,* Paris, Vrin, 2005. (En parler dans Intro,voir Louis)

DELBOS, Victor, *La philosophie française,* Paris, Plon, 1919.

DEPRUN, Jean, *Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.

DERRIDA, Jacques, « L'archéologie du frivole », in *Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Auvers-sur-Oise, Galilée, 1973.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

FERRARO, Angela, *La réception de Malebranche en France au XVIIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966.

GUERPILLON, Louis, *La conscience de soi au XVIIIe siècle en France et en Allemagne,* Thèse de doctorat soutenue sous la direction d'A. Charrak, Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 26.10.2019.

GUERPILLON, Louis, *L'achèvement de la psychologie rationnelle*, Paris, Vrin, 2023.

KNIGHT, Isabel F., *The Geometric Spirit, the Abbé de Condillac and the French enlightenment,* New Haven, Yale University Press, 1968.

LE MOINE, Augustin, *Des vérités éternelles selon Malebranche,* Paris, Vrin, 1936.

LE ROY, Georges, *La psychologie de Condillac,* Paris, Boivin & Cie, 1937.

MARKOVITS PESSEL, Francine, *La statue de Condillac, Les cinq sens en quête de moi*, Paris, Hermann, 2018.

MOREAU, Denis, *Deux cartésiens. La polémique Arnauld Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

MOREAU, Denis, *Malebranche. Une philosophie de l'expérience*, Paris, Vrin, 2004.

QUARFOOD, Christine, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières,* trad. Y. Johansson, Paris, l'Harmattan, 2002.

RÉTHORÉ, François, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Paris, A. Durant, 1864.

RISKIN, Jessica, *Science in the age of Sensibility. The sentimental empirists of the French enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

SIMONETTA, Laëtitia, *La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle,* Paris, Honoré Champion, 2018.

THIEL, Udo, *The Early modern subject : self-consciousness and Personnal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, 2011.

2. Articles

AARSLEFF, Hans, « The tradition of Condillac : The problem of the origin of language in the eighteenth century and the debate in the Berlin Academy before Herder », in *Studies in the history of linguistic. Traditions and paradigms,* éd. D. Hymes, Indiana U. P., 1974, p. 93-156.

AARSLEFF, Hans, « Condillac's Speechless Statue », Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses (Volume 4), Wiesbaden, 1975, p. 287–302.

AARSLEFF, Hans, Introduction of the *Essay on the Origin of Human Knowledge,* trad. et éd. H. Aarsleff, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

AARSLEFF, Hans, « Condillac a-t-il trop donné aux signes ? », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p. 85-111.

ANTOINE-MAHUT, Delphine, Préface, in *Le malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 7-10.

ANTOINE-MAHUT, Delphine, « "Lutter contre son ombre" matérialiste. La Forge lecteur de Gassendi lecteur de Descartes », in *Matière et pensée. Hommage à Olivier Bloch*, éd. G. Artigas-Menant, P.-F. Moreau et S. Seguin, Paris, Classiques Garnier, 2022.

AUROUX, Sylvain, « Condillac ou la vertu des signes », Introduction à la *Langue des calculs*, Lille, Presses universitaires de Lille III, 1981.

AUROUX, Sylvain, « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle*, 1992 (24), p. 153-163.

AZOUVI, François, « Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », in Archives de philosophie, vol. 45, 1982/1, p. 85-107.

BARDOUT, Jean-Christophe, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France », in *Le malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, dir. D. Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 11-39.

BARDOUT, Jean-Christophe, « Le corps du moi. Remarques sur le Traité des sensations », in *Les Études Philosophiques*, PUF, 2017/4.

BERTRAND, Aliénor, « L'origine du langage, entre nature et logique », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p. 7-18

BERTRAND, Aliénor, (« Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues », in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p. 113-144.

BERTRAND, Aliénor, « Naturalisme et scepticisme : Hume *vs* Condillac », *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule,* dir. M. Cohen-Halimi et H. L'Heuillet, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 47-59.

BERTRAND, Aliénor, Chapitre 12. Condillac, in *Espace et lieu dans la pensée occidentale : De Platon à Nietzsche*, dir. T. Paquot et C. Younès, Paris, La Découverte, 2012, p. 203-218.

BEYSSADE, Jean-Marie, « Sensation et idée : le patron rude », dans *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 133-152.

BONGIE, Laurence, « A new Condillac Letter and the Genesis of the Traité des Sensations », in Journal of the History of Philosophy 16 (1), 1978, p. 83-94.

BONGIE, Laurence, Introduction, in *Les Monades,* éd. L. Bongie, Grenoble, Million, 1994.

BUZON, Frédéric de, « Remarques sur l'algèbre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs ». Les Études philosophiques, 2019/1 N° 128, 2019. p.161-179.

CHARRAK, André, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », in *Quaestio* sur « L'expérience », 4, Brepols, Turnhout 2004, p. 229-248.

CHARRAK, André, « Liaison des idées et variété des esprits : de Malebranche à l'empirisme des Lumières », in *Astérion* [En ligne], 12 | 2014.

CHOTTIN, Marion, « La liaison des idées chez Condillac : le langage au principe de l'empirisme », in *Astérion* [En ligne], 12 | 2014.

DUCHESNEAU, François, « Sémiotique et abstraction : de Locke à Condillac », in *Philosophiques*, Vol. 3, No 2, 1976, p. 147-166.

DUCHESNEAU, François, « Condillac critique de Locke », in *International Studies in Philosophy,* 6, 1979, p. 77-98.

DUCHESNEAU, François, « Condillac et le principe de la liaison des idées », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, PUF, Janvier-Mars 1999, p. 53-79.

FRIGO, Alberto, « Le même *nous*. Identité et réminiscence chez Condillac », in *Les Études Philosophiques,* 142 (3), 2022, p. 131-157.

JOLY, Henry, « Condillac et la critique de l'"âge de raison" », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 7-25.

KAMBOUCHNER, Denis, « Des vraies et des fausses ténèbres. La connaissance de l'âme d'après la controverse avec Malebranche. », suivi de « Remarques sur la définition arnaldienne de l'idée », in *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 153-190.

MOREAU, Denis, « Vérités et “ rapport(s) entre les idées ” : remarques sur l’univocité de la connaissance entre l’homme et Dieu chez Malebranche », in Revue de l’enseignement philosophique, 1998, p. 7-19.

MOREAU, Pierre-François, « Pour une épistémologie de la confrontation entre philosophies », in *Spinoza-Malebranche*, éd. R. Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2018.

NAERT, Emilienne, « “Uneasiness” et inquiétude », in *Les Études Philosophiques*, n°1, 1971, p. 67–76.

PAGANINI, Gianni, « Signes, imagination et mémoire : de la psychologie de Wolff à l’“Essai” de Condillac », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72, No. 2, Avril 1988, p. 287-300.

PAGANINI, Gianni, « Psychologie et physiologie de l’entendement chez Condillac », in *Dix-huitième Siècle*, n°24, Le matérialisme des Lumières, 1992, p. 165-178.

PARIENTE, Jean-Claude, « La construction de la sensation dans l’*Essai* », in *Revue de Métaphysique et de Morale,* No. 1, Condillac et l’*Essai sur l’origine des connaissances humaines*, janvier-mars 1999, PUF, p. 3-26.

PARIENTE, Jean-Claude, « L’effacement du logique chez Condillac », in *Condillac : L’Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 2002, p. 57-83.

PARMENTIER, Marc, « Connaissances, vérités et idées mathématiques dans l’*Essai sur l’entendement humain* de Locke », *in Les mathématiques et l’expérience*, dir. É. Barbin et J.-P. Cléro, Les collections de la République des Lettres, Hermann, 2015, p. 94-114.

PÉCHARMAN, Martine, « La signification dans la philosophie du langage d’Antoine Arnauld », in *Antoine Arnauld, philosophie du langage et de la connaissance*, J.-C. Pariente (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 65-98.

PÉCHARMAN, Martine, « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », in *Condillac et l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1999, No. 1, p. 81-103.

PÉCHARMAN, Martine, « *Il y a des composés, dont il y a des êtres simples.* Vertu et infortune chez Condillac d'un principe métaphysique de Leibniz », in *Condillac, après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines, Les Études philosophiques, 2019/1 N°128, p. 57-110.

RICKEN, Ulrich, « Linguistique et anthropologie chez Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 75-94.

RICKEN, Ulrich, « Condillac et le soupçon de matérialisme », in *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, dir. B. Fink., Presses Universitaires de France, 1999, p. 265-274.

RIEU, Alain-Marc, « Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 27-46.

RODIS-LEWIS, Geneviève, « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionnalisme », in *Les études philosophiques*, Octobre-Décembre 1996, 4, p. 437-452.

SCHWARTZ, Élisabeth, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », in *Les Études philosophiques*, No. 191, 2019/1, p. 19-55.

SCRIBANO, Emanuela, « La Forge on Memory : From the *Treatise on Man* to the *Treatise on the Human Mind* », in *Descartes'* Treatise on Man *and his reception,* dir. D. Antoine-Mahut et S. Gaukroger, Springer Cham, 2016, p.139-154.

SIMONETTA, Laëtitia, « La réception condillacienne de Malebranche et de Spinoza », in *Spinoza-Malebranche*, éd. R. Carbone, Ch. Jaquet, et P.-F. Moreau, ENS Éditions, Lyon, 2018.

SWIGGERS, Pierre, « La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 221-242.

TAKESADA, T., « Imagination et langage dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, dir. Sgard, Genève, Slatkine, 1982, p. 47-58.

TIERCELIN, Claudine, « Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel ? » in *Condillac : L'Origine du langage*, dir. A. Bertrand, Paris, PUF, 202, p. 19-56.

WOJCIECHOWSKI, Wanda, « Le sensualisme de Condillac », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 158 (1968), PUF, 1968, p. 297-320.

ZARKA, Yves-Charles, « La curiosité chez Hobbes », *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, éd. par N. Jacques-Lefèvre et S. Houdard, ENS Éditions, 1998, p. 157-166.

INDEX DES NOMS PROPRES

Aarsleff, H., 11, 79, 271, 402, 412
D'Alembert, J., 188, 216, 336, 337, 340, 341, 343, 344, 346, 382, 390
Alquié, F., 38, 301
Antoine-Mahut, D., 21, 22, 107, 136, 297, 403, 412, 413, 416
Arnauld, A., 15, 19, 30-34, 36, 107, 146, 156, 158, 159, 161, 165, 166, 170, 171, 176, 401, 410, 413-415
Auroux, S., 11, 379, 397
Azouvi, F., 21, 351
Barros, de, E., 287
Bacon, F., 234
Baertschi, B., 343
Bardout, J.-Ch., 21, 32, 173, 297, 343, 407
Bertrand, A., 11, 20, 70, 79, 156, 213, 237, 269, 273, 282, 338, 363, 412, 413, 415, 417
Beyssade, J.-M., 36
Bongie, L., 20, 257, 258, 405, 413
Buffon, G.-L., 257, 258, 268, 270
Buzon, F., 20, 163, 169, 200, 209, 295, 302, 304, 305, 307
Cassirer, E., 20, 300, 387-389, 391
Charles, S., 189, 417
Charrak, A., 5, 6, 11, 20, 25, 40, 46, 47, 52, 54, 58-61, 66, 68, 77, 103, 106, 116-119, 129, 131, 132, 188, 189, 216, 236, 247, 265, 266, 275, 293, 315, 343, 350, 390, 395, 397, 402, 403, 410
Chottin, M., 20, 42, 43, 48, 52, 54, 131, 132, 134, 336, 397
Dagognet, 268
Delbos, 293
Deprun, 300, 321
Derrida, 69
Descartes, R., 11, 13-15, 19, 22, 25, 30, 32, 39-42, 44, 49-51, 53, 58, 92-107, 111, 113, 116, 117, 123, 127, 128, 139, 146, 158-161, 170, 172, 200-219, 221, 223, 226, 237, 268, 276, 292, 293, 305-307, 312, 315, 324, 329, 335, 348, 349, 353, 354, 368, 374, 403, 406, 411, 412, 416
Diderot, D., 189, 190, 231, 257, 258, 380, 389, 397
Duchesneau, F., 213, 227, 272, 282, 289, 292, 391
Ehrard, J., 17, 275
Ferraro, A., 21, 42, 294
Foucault, M., 11
Frigo, A., 69, 117
Guerpillon, L., 20, 119, 189, 265, 275, 293, 343, 389, 394, 395, 402, 403
Helvétius, C. A., 190, 274
Hobbes, Th., 323
Joly, H., 202
Kambouchner, D., 30, 31, 33
Kant, E., 392, 402
Knight, E., 288
La Forge, L., 19, 107-115, 120-129, 139, 312
Le Moine, 170
Le Roy, G., 20, 257, 293, 336, 353, 405
Leibniz, G. W., 11, 13, 19-21, 46, 47, 58-61, 116, 160-163, 200, 201, 271, 368, 407, 412, 416
Locke, J., 10-14, 19, 40, 47-49, 51, 54, 56, 65, 89-91, 145, 147-154, 158, 159, 163-169, 175-195, 198, 199, 206, 207, 217-221, 223, 239-249, 251, 254, 255, 257, 260, 272, 282, 289, 292, 300, 301, 321, 335, 368, 384, 389, 408, 414, 415
Malebranche, N., 10, 11, 13-15, 19-21, 27, 30-48, 53, 106, 116-136, 138, 140, 164, 169-175, 177, 182, 184, 189, 194, 195, 198, 217, 218, 224, 225, 232, 237, 276, 281-333, 335, 345, 347, 349-351, 353-362, 364, 365, 368, 371, 382, 389, 397, 401, 408-410, 412-416
Markovits Pessel, F., 20, 330
Moreau, D., 30-33, 405
Moreau, P.-F., 401

Naert, E., 241

Paganini, G., 20, 101, 137, 377
Pariente, J-C, 20, 30, 32, 33, 36, 46, 57, 58, 156, 167, 213, 294, 413-415
Parmentier, M., 52, 181, 187, 300
Pécharman, M., 11, 20, 67, 71, 72, 77, 156, 294
Quarfood, Ch., 131, 379, 397
Réthoré, F., 20, 34, 262
Ricken, U., 190
Rieu, A-M, 136, 396
Riskin, J., 20, 48, 269, 339
Schwartz, E., 20, 85, 272
Scribano, E., 107
Simonetta, 20, 21, 113, 184, 236, 247, 253, 266, 300, 310
Swiggers, 390
Takesada, 81
Thiel, 113
Tiercelin, C. 70
Voltaire, 16, 48, 335, 405, 407
Warburton, W., 309
Wojciechowski, W., 379
Wolff, Ch., 20, 415

INTRODUCTION ***10***

CONDILLAC ET LES MÉTAPHYCIENS 12

La réforme de la métaphysique 12

Idées, connaissance, nature 14

CORPUS 19

PRÉCAUTIONS DE MÉTHODE 21

PREMIÈRE PARTIE ***24***

Chapitre 1 - La représentativité de la perception : le trésor renfermé dans les sensations. **27**

I. LA REPRÉSENTATIVITÉ DES SENSATIONS : LA DOUBLE CRITIQUE DE LA CONCEPTION MALEBRANCHISTE DE LA PERCEPTION SENSIBLE 29

La critique de la distinction entre sensations et idées 29

Sentir les objets extérieurs : la critique des jugements naturels 39

L'héritage cartésien et le refus de l'inapparaissant 46

II. IL N'Y A PAS DE SENSATIONS OBSCURES ET CONFUSES : LA DÉTERMINATION DES IDÉES ET LA CRITIQUE DE LA DISTINCTION ENTRE PERCEPTION ET CONSCIENCE CHEZ LEIBNIZ 56

Chapitre 2 - De la sensation à la réflexion : le pouvoir de s'écarter du sensible **65**

I. DE LA PASSIVITÉ À L'ACTIVITÉ : LANGAGE ET GENÈSE DE LA VOLONTÉ 67

Liaisons passives et signes pré-langagiers 68

Le commerce entre les hommes : des signes naturels aux signes arbitraires 75

Langage, conscience du temps et liberté de l'esprit 83

II. DES LIAISONS PRÉ-RÉFLEXIVES À LA MAÎTRISE DE L'ATTENTION : UNE REPRISE EMPIRISTE DES THÉORIES PSYCHOPHYSIQUES D'INSPIRATION CARTÉSIENNE 92

La question de l'apprentissage passif et la théorie des traces cérébrales chez Descartes 92

Réminiscence et maîtrise de l'attention : une reprise de la théorie laforgienne de la perception 106

De la réminiscence 106

Usage des signes et maîtrise de l'attention 120

Malebranche et l'émergence du langage au sein du commerce entre les hommes 131

CONCLUSION : OCCASIONNALISME ET THÉORIE DE LA SENSIBILITÉ 136

Chapitre 3 - Idées, vérité et méthode : l'œuvre de la réflexion **142**

I. LE STATUT DE L'IDÉE ET LE PRINCIPE DE LA LIAISON DES IDÉES ET DES SIGNES 144

De Locke à Condillac : l'absolue nécessité des signes 147

Le concept d'idée symbolique : la critique de la distinction entre l'image et l'idée 158

II. LA VÉRITÉ COMME RAPPORT ENTRE LES IDÉES 164

Le statut du jugement et la critique des propositions mentales 164
Malebranche, Locke, Condillac : la vérité comme rapport 169
III. LA MÉTHODE DE L'ANALYSE 199
La méthode de l'analyse et la détermination des principes 199
Raisonnement et liaison des idées 217

Conclusion de la première partie 227

DEUXIÈME PARTIE 230

Chapitre 1 - La nature comme principe 234
I. PLAISIR, DOULEUR ET DÉSIR : LA CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'INQUIÉTUDE LOCKÉENNE 239
II. LA NATURE COMMENCE TOUT EN NOUS 262
La nature : l'esprit, le corps et le milieu 264
La nature et la diversification des systèmes de connaissances parmi les animaux 268
La finalité de la nature 276

Chapitre 2 - La nature, l'union et la connaissance des phénomènes : Malebranche au cœur de l'empirisme de Condillac. 291
I. LA NATURE : L'UNION DE L'ÂME AU CORPS ET LA CONDITION POSTLAPSAIRE DE L'HOMME CHEZ MALEBRANCHE 292
II. L'AFFECTIVITÉ, L'ATTENTION, LA NATURE 300
La nature et la diversification des esprits 312
Plaisir, douleur et attention 317
La curiosité 322
La nature et le développement du langage 328
III. LE PROBLÈME DE L'ACQUISITION DE L'IDÉE DES CORPS DANS LE *TRAITÉ DES SENSATIONS* 335
IV. LA CONNAISSANCE SENSIBLE DE MALEBRANCHE À CONDILLAC 353
CONCLUSION DU CHAPITRE 365

Chapitre 3 - La nature : un résidu métaphysique au cœur de l'entreprise condillacienne ? 368
I. LA NATURE : UN PHÉNOMÈNE QUI EN EXPLIQUE D'AUTRES 373
II. DIEU, LA FINALITÉ DE LA NATURE ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE OBJECTIVE 384

CONCLUSION GÉNÉRALE 400

ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE 405

INDEX DES NOMS PROPRES 418