

L'évolutionnisme condillacien et la résonance de la nature dans l'animal et l'homme

Thomas Robert
(University of Geneva)
robertt4@etu.unige.ch

Abstract:

Evolutionist theories are generally studied from their apparition in the beginning of the 19th century. However, 18th century sensationalist philosophy has influenced the founders of evolutionism. Condillac's philosophy is particularly interesting with respect to the evolutionary perspective, since it proposes a proto-evolutionist theory. Indeed, Condillac develops considerations on animal and human ontogenesis leading to reflexions upon human phylogenesis. However, Condillac's philosophy does not propose an early transmutationist theory. Condillac only proposes an intraspecific psychological phylogeny. Such a limitation of phylogeny is explained by the fact that Condillac argues for an essential distinction between animality and humanity. In this paper, I show why Condillac proposes such an essential distinction between animality and humanity leading to a limitation of phylogeny. In order to do so, animal and human ontogenesis are studied, which shows the importance of nature, as resonant, on the organisation of sensitive beings.

Key-words: Sensationalist philosophy, evolution, ontogenesis, phylogenesis, animality, humanity.

Resumen:

Las teorías evolucionistas son generalmente estudiadas desde su aparición a comienzos del siglo 19. Ya en el siglo 18, sin embargo, la filosofía sensacionalista influye en los fundadores del evolucionismo. La filosofía de Condillac es especialmente interesante con respecto a la perspectiva evolucionista, pues ella misma propone una teoría proto-evolucionista. En efecto, Condillac desarrolló consideraciones acerca de ontogénesis animal y humana que conducen a reflexiones acerca de la filogénesis humana. Su filosofía, no obstante, no propone una teoría transmutacionista temprana. Condillac solo propone una filogenia psicológica intra-específica. Tal limitación de la filogenia se explica por el hecho de que Condillac argumenta a favor de una distinción esencial entre animalidad y humanidad. En el presente artículo se muestra por qué Condillac propone dicha distinción que lo lleva a una limitación

de la filogenia. Con este propósito se estudiarán la ontogénesis animal y humana, lo que dejará en evidencia la importancia de la naturaleza, como resonante, en la organización de los seres sensitivos.

Palabras clave: filosofía sensacionalista, evolución, ontogénesis, filogénesis, animalidad, humanidad.

I. INTRODUCTION

LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT des théories évolutionnistes est un chapitre essentiel de l'histoire des sciences. A ce titre, le XIX^{ème} siècle constitue certainement la période la plus intéressante puisqu'elle voit se dérouler le débat entre les opposants et les partisans de l'évolutionnisme¹, ces derniers étant notamment représentés par Jean-Baptiste de Lamarck et Charles Darwin. Toutefois, l'influence des philosophes sensualistes du XVIII^e siècle n'est pas à négliger. En effet, les considérations psychologiques des partisans de l'évolutionnisme sont redevables des théories sensualistes des Lumières. Ainsi, Darwin, pour l'établissement de son matérialisme, fait à plusieurs reprises appel à Locke. L'influence de Condillac est, quant à elle, reconnue par Lamarck (Dagognet, François (2004), p. 157). Cependant, la théorie condillacienne comprend un proto-évolutionnisme dont l'étude présente à elle seule de l'intérêt dans une perspective d'histoire de la philosophie et des idées. Le sensualisme spiritualiste de l'abbé français est développé dès son premier ouvrage, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, qui fixe l'entreprise philosophique qu'il poursuivra toute sa vie, l'étayant de manière extrêmement fructueuse, à savoir déterminer l'origine et le développement de toute connaissance humaine. Le sensualisme spiritualiste de Condillac, qui peut se résumer à la formule *les sens sont la cause occasionnelle de l'âme*, permet non seulement l'établissement d'une philosophie de la connaissance, mais également celui d'une philosophie linguistique et d'une philosophie de l'éducation. Ce que nous avons qualifié de "*proto-évolutionnisme*" est compris dans le sensualisme spiritualiste unificateur de la pensée condillacienne.

¹ Par évolutionnisme, nous entendons toute théorie de l'évolution opposée au fixisme ou à la création indépendante des espèces. Non seulement l'ontogénie doit être étudiée, mais également la phylogénie.

L'évolutionnisme² condillacien se joue avant tout au niveau ontogénique. En effet, si quelques incursions phylogéniques sont effectuées par le philosophe, c'est le développement des facultés de l'âme qui est explicité dans toutes les œuvres de Condillac. La phylogénie n'est donc que peu développée dans l'évolutionnisme condillacien mais est toutefois présente en filigrane à travers la question du rapport entre animalité et humanité. La critique émise par Herder à l'encontre de l'anthropologie et de la zoologie condillacienne, l'accusant de faire de l'animal un homme, en est une parfaite illustration. L'animal est avancé comme modèle et contre-modèle de l'humain (Guichet, Jean-Luc (2006)). La question phylogénique, non pas au niveau anatomique mais au niveau psychologique, semble amener, à première vue, Condillac à une solution de continuité entre animalité et humanité. Toutefois, cette continuité est limitée au niveau phénoménal. La nature résonne dans l'homme et l'animal selon les mêmes lois, amenant, jusqu'à un certain point, les mêmes réactions et les mêmes possibilités de développement. Cependant, la distinction d'essence entre humanité et animalité reste insurmontable pour l'abbé français limitant ainsi la portée de son évolutionnisme³ qui, soulignons-le, n'est qu'un proto-évolutionnisme au regard des théories évolutionnistes, qu'elles soient saltatives, gradualistes, linéaires ou arboriformes, du siècle suivant. En définitive, la phylogénie est limitée à une perspective intraspécifique, c'est-à-dire purement humaine.

Afin d'étudier l'évolutionnisme condillacien, nous nous concentrerons d'abord sur sa théorie de l'animalité, et plus particulièrement sur l'opposition de Condillac à la théorie de Buffon, ainsi que sur la théorie de l'abbé français concernant l'ontogénie animale, toutes deux essentiellement contenues dans le *Traité des animaux*. Puis, nous nous intéresserons à la relation entre humanité et animalité, étudiant l'animal comme modèle et comme contre-modèle, amenant à la distinction essentielle de l'homme et de l'animal. Enfin, nous aborderons le versant phylogénique de l'évolutionnisme condillacien. Le rôle de

² Comme noté précédemment, il s'agit d'un proto-évolutionnisme; toutefois, nous le considérons comme un véritable évolutionnisme au sein même de la pensée condillacienne.

³ La critique herderienne est donc parfaitement exagérée, une distinction entre humanité et animalité étant clairement affirmée par Condillac par le versant spiritualiste de son sensualisme.

la nature en tant que résonnante dans l'animalité et l'humanité nous apparaîtra tout au long de cette étude qui ne pourra que conclure à une reconnaissance de la limitation de l'évolutionnisme condillacien.

2. L'ANIMALITÉ

L'évolution peut être considérée d'un point de vue ontogénique et/ou phylogénique. Si le paradigme darwinien illustre l'achèvement de l'évolutionnisme en liant ontogénie et phylogénie dans une perspective non pas seulement intraspécifique mais surtout interspécifique, ce qui constitue la théorie de la communauté de descendance⁴, toute considération simplement ontogénique et/ou phylogénique peut mériter d'être considérée comme évolutionniste ou, plus précisément, comme proto-évolutionniste. La théorie condillacienne, dès l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et particulièrement dans le *Traité des sensations*, présente un évolutionnisme ontogénique au sujet de l'humanité. Le *Traité des animaux* complète cette perspective ontogénique en présentant une ontogénie de l'animalité. Si une phylogénie interspécifique semblerait possible à établir, par une continuité entre animalité et humanité, une distinction essentielle entre l'homme et l'animal limite la phylogénie à une perspective intraspécifique. Il convient tout d'abord d'étudier l'ontogénie animale et son rapport à l'ontogénie humaine afin de comprendre la limitation de la phylogénie dans la théorie condillacienne.

2.1. Opposition à Buffon

Condillac écrit le *Traité des animaux* en opposition à Buffon. Ce dernier accuse l'abbé français de ne pas l'avoir cité dans le *Traité des sensations* (Dagognet, François (2004), pp. 48, 73-74 ; Guichet, Jean-Luc (2006), p. 86). L'opposition à la théorie buffonienne de l'animalité prouve alors la distinction entre les deux théories et disculpe Condillac de tout plagiat (Dagognet, François (2004), p. 109). En effet, les considérations de Buffon sur l'animalité sont, d'après Condillac, les plus erronées qui soient, ce qui prouve qu'il n'a en aucun cas pu s'inspirer de ce dernier pour écrire le *Traité des sensations* :

⁴ Cette liaison ne doit pas être entendue comme impliquant une récapitulation de la phylogénie par l'ontogénie (Darwin n'étant pas récapitulationniste) mais comme une influence de l'ontogénie sur la phylogénie et vice-versa.

Il y a trois sentiments sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent ; les Scholastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On diroit que M. de B., considérant qu'il ne pourroit se déclarer pour l'une de ces opinions, sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scholastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens que leurs actions s'opèrent par des lois purement mécaniques (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 331).

Si Buffon souscrit à l'opinion commune, soutenue par Condillac, accordant aux animaux la sensation, il commet toutefois une erreur fondamentale dans la définition de la sensation. En effet, Buffon distingue les sensations corporelles des sensations spirituelles (Dagognet, François (2004), pp. 63-66). Seules celles-là sont accordées à l'animalité et semblent être comprises comme motivation de mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance. C'est en ce sens que Buffon commet l'erreur cartésienne de réduire l'action animale au mécanisme et de réduire tout animal à un être purement matériel. La version buffonienne de l'erreur cartésienne contredit, selon Condillac, l'unité de l'homme devant alors se scinder en un moi corporel et un moi spirituel. Là où Descartes ne commet qu'une généralisation excessive de son principe mécanique, Buffon, en voulant distinguer humanité et animalité tout en reconnaissant une certaine instance de continuité à travers la sensation, menace l'unité de personne en remettant en cause l'unité de l'être sentant (Dagognet, François (2004), p. 77). L'erreur de Buffon illustre à quel point les considérations sur l'animalité sont délicates dès lors qu'une similarité est reconnue avec l'humanité. En identifiant des sensations corporelles chez l'homme, particulièrement dans l'enfance, Buffon admet, au sein même de l'ontogénie humaine, une continuité phénoménale entre animalité et humanité. Une telle continuité, selon Condillac, est problématique non pas parce qu'elle rapproche l'homme de l'animal mais parce qu'elle contredit la définition même de l'humanité à travers la remise en cause de l'unité de personne. En définitive, toute similarité de principe entre animalité et humanité ne peut être comprise qu'à partir de son acception humaine⁵. Ainsi,

⁵ Notons que Buffon ne contredit pas totalement ce principe argumentatif puisqu'il reconnaît la duplicité de sensation dans l'homme. L'erreur de

comme l'affirme Condillac, «si les bêtes sentent, elles sentent comme nous» (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 321.). L'erreur scholastique de Buffon, c'est-à-dire nier la pensée aux animaux, découle de ses considérations erronées sur la sensation et est en parfaite adéquation avec son cartésianisme radical. C'est dans l'opposition condillacienne à l'argumentation scholastico-cartésienne de Buffon que le sensualisme caractéristique de l'abbé français transparait :

Il est impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux sens extérieurs passe au sens intérieur, qu'il s'y conserve plus ou moins long-temps, que de là il se répand dans le corps de l'animal, et qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'est encore là qu'un mouvement incertain, une espèce de convulsion. Il reste à rendre raison des mouvements déterminés de l'animal, de ces mouvements qui lui font sûrement fuir ce qui lui est contraire, et rechercher ce qui lui convient; et c'est ici que la connoissance est absolument nécessaire pour régler l'action même du sens intérieur, et pour donner au corps des mouvements différens, suivant la différences des circonstances (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 325).

Si la sensation est accordée à l'animal, l'ontogénie animale doit être similaire à celle développée, pour l'homme, dans le *Traité des sensations*. Ainsi, l'utilisation des sens doit être apprise et toute action est déterminée non par mécanisme mais par réflexion.

L'opposition condillacienne à Buffon au sujet de l'animalité présente un condensé de la philosophie de l'abbé français appliqué à une problématique précise. Le refus de tout mécanisme apparaît de manière on ne peut plus prégnante. Les êtres doués de sensations sont des créatures d'expérience dépourvus de tout instinct inné (Dagognet, François (2004), p. 103; Guichet, Jean-Luc (2006), pp. 90-91 ; (2012), pp. 58-59). L'unité du sentir, symptomatique de l'argumentation à partir de l'homme sur laquelle nous reviendrons, lie inextricablement animalité et humanité. En définitive, si la théorie du *Traité des sensations* doit être préservée, la continuité entre animalité et humanité doit être soutenue non par un abaissement de l'homme mais par une valorisation de l'animal. Cette dernière est constatable dans l'ontogénie animale à travers la *résonance de la nature*.

Buffon consiste alors à ne pas accorder également les sensations intellectuelles à l'animal.

2.2. *L'ontogénie animale, la résonance de la nature*

L'explication de l'acquisition des connaissances, à travers la cause occasionnelle qu'est la sensation, constitue le but principal recherché par la philosophie condillacienne. L'unité du sentir reconnue par l'argumentation à partir de l'humanité permet alors d'appliquer à l'animalité les considérations développées dans le *Traité des sensations*, qui présente une ontogénie, à travers la fiction rationnelle de la statue⁶, des sens et des facultés de l'âme humaine. Opposé à toute instance de mécanisme, Condillac affirme alors que tous les sens et toutes les facultés de l'âme sont appris à travers ce que nous désignerons par le terme de "*résonance de la nature*". Ce syntagme comprend l'action complexe de la nature, de l'extériorité, sur l'âme, véritable organe du sentir. Or, la connaissance de l'extériorité est acquise grâce au toucher, lui-même responsable du sentiment fondamental de tout être sentant:

Notre statue, privée de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue, et bornée au sens du toucher, existe d'abord par le sentiment qu'elle a de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, et surtout des mouvements de la respiration: voilà le moindre degré de sentiment où l'on puisse la réduire. Je l'appellerai *sentiment fondamental*; parce que c'est à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal: elle en dépend uniquement (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 89.)

Le toucher constitue, à travers le sentiment fondamental, une possibilité particulière de l'éveil du moi. En effet, le sentiment fondamental permet l'éveil du moi indépendamment de l'extériorité. Le mouvement organique, non altéré, permet la connaissance du moi à travers ses modifications inhérentes. Au contraire, la statue réduite à n'importe quel autre sens ne peut voir son moi éveillé que par l'extériorité. Cela ne signifie en aucun cas que l'extériorité serait connue lors de l'éveil du moi par l'ouïe, l'odorat, le goût ou la vue, mais que les modifications de l'âme permettant l'éveil du moi doivent provenir de l'extériorité. Seul le toucher permet de connaître l'extériorité à travers la *résonance de la nature*:

Les sensations n'appartenant qu'à l'âme, elles ne peuvent être 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

⁶ Rappelons que dans le *Traité des sensations*, Condillac imagine une statue anthropomorphe dont il décide de l'éveil des sens.

apercevoit que comme des manières d'être, qui sont concentrées en elle, elle ne verroit qu'elle dans ses sensations : il lui seroit donc impossible de découvrir qu'elle a un corps, et qu'au-delà de ce corps il y en a d'autres (...).

la nature commence tout en nous: aussi ai-je démontré que, dans le principe ou dans le commencement, nos connoissances 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.

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.

Mais la nature ne lui montreroit pas son corps, si elle ne lui faisoit jamais apercevoir les sensations qu'il éprouve, que comme des modifications qui n'appartiennent qu'à son ame. Le *moi* d'un enfant, concentré dans son ame, ne pourroit jamais regarder les différentes parties de son corps comme autant de parties de lui-même.

La nature n'avoit donc qu'un moyen de lui faire connoître son corps, et ce moyen étoit de lui faire apercevoir ses sensations non comme des manières d'être de son ame, mais comme des modifications des organes qui en sont autant de causes occasionnelles. Par-là, le *moi*, au lieu d'être concentré dans l'ame, devoit 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 humain, et sans doute aussi ce mécanisme aura été choisi et ordonné par rapport à la nature de l'ame (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), pp. 98-99).

L'âme étant l'organe du sentir, le moi se développe nécessairement en elle, indépendamment du corps. En d'autres termes, l'animal tout comme l'enfant humain est un âme et un corps qui s'ignorent. L'éveil de l'âme ne demande en aucun cas un éveil simultané du corps. Seule la résonance de la nature, dans son sens le plus pur, alliée au toucher à travers le sentiment fondamental, permet au moi de se répandre dans tout le corps et de se diriger vers l'extériorité. Cette résonance de la nature la plus pure représente la concession condillacienne au mécanisme, ou du moins à une certaine instance de mécanisme. En

effet, l'extériorité occasionne des mouvements machinaux dans l'organisation corporelle douée du toucher:

au moins est-il certain que le passage alternatif du plaisir à la douleur et de la douleur au plaisir, doit occasionner des mouvements de son corps. Si elle n'étoit pas organisée pour être mue à l'occasion des sensations agréables ou désagréables qu'elle éprouve, le repos parfait, auquel elle seroit condamnée, ne lui laisseroit aucun moyen pour rechercher ce qui peut lui être utile, et pour éviter ce qui peut lui nuire (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 102).

Le mouvement machinal est déterminé par l'action de l'extériorité sur l'organisation corporelle se traduisant en plaisirs ou peines. C'est dès lors qu'une certaine distinction intervient entre la statue du *Traité des sensations* et l'animal du *Traité des animaux*. Si tous deux sont sujets aux premiers mouvements machinaux provoqués par l'extériorité, la connaissance qu'ils en retirent diffère de par une certaine distinction quantitative de l'organisation corporelle. L'animal possède un sens du toucher moins développé, la supériorité de la main humaine en étant la preuve la plus prégnante (Dagognet, François (2004), pp. 129-131; Guichet, Jean-Luc (2006), pp. 89-90; (2012), pp. 57-58). Ainsi, si homme et animal sont tout autant intéressés à la recherche du plaisir et à la fuite des peines permises par l'apprentissage du mouvement volontaire à partir du mouvement machinal et nécessitant les prémisses de la réflexion à travers la comparaison et le jugement, tous deux réclamant la mémoire, la découverte du corps et des objets extérieurs par les mouvements, d'abord involontaires, des organes préhensibles est plus sommaire chez l'animal que chez l'homme. Quoiqu'il en soit, l'homme et l'animal, au niveau ontogénique, se construisent à partir de la résonance de la nature, à partir du mouvement machinal permettant l'union de l'âme et du corps par un premier exercice de la réflexion motivé par les besoins les plus primaires, par la fuite de la peine et la recherche du plaisir.

L'éveil du moi, qu'il soit le produit de l'extériorité, dans le cadre de tous les sens, ou de l'intériorité à travers le toucher, nécessite une certaine instance de réflexion. En effet, la statue du *Traité des sensations* ne peut avoir connaissance de l'unité de son moi qu'à travers la comparaison de ses différentes modifications constatables grâce à la mémoire et illustrant une certaine instance de jugement. Le dévelop-

pement des besoins, c'est-à-dire la recherche du plaisir et la fuite de la peine, nécessite également la réflexion à travers la mémoire, la comparaison et le jugement. Le toucher, en rendant possible la connaissance du corps et de l'extériorité, permet le développement des besoins et de l'action volontaire visant à satisfaire ces derniers. Si la résonance de la nature la plus pure permet d'expliquer la répartition du moi dans le corps et son mouvement vers l'extériorité à partir de l'extériorité, l'action animale permet de constater ses conséquences à plus long terme. L'ontogénie animale est uniformisée dans la théorie condillacienne. L'action animale est donc également uniforme dans toute l'animalité en ce qui concerne son essence, des différences de degré pouvant survenir. Si la plus pure résonance de la nature nous a permis de constater le versant spiritualiste du sensualisme condillacien, l'action animale en constitue une preuve également très prégnante. En effet, en opposition au mécanisme cartésien et à toute instance de théorie de l'innéité de l'instinct, Condillac développe une explication sensualiste spiritualiste, en conformité avec la résonance de la nature, du comportement animal:

les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes ; ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connoît. Or j'ai démontré que les deux premiers principes sont absolument insuffisans (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 375).

Le sensualisme spiritualiste condillacien exige que tout comportement soit appris sur le modèle de l'éveil du moi et de sa répartition dans le corps ainsi que de la connaissance de l'extériorité. Ainsi, une fois l'éveil du moi, sa répartition dans le corps et la conscience de l'extériorité acquis, l'animal apprend, par l'extériorité, à travers les peines et les plaisirs, déterminant les besoins, à se comporter face aux circonstances. Toute action animale est donc le fruit de la réflexion. L'uniformité phénoménale du comportement animal s'explique par l'habitude, la répétition d'une action réfléchie face aux mêmes circonstances, aux mêmes besoins, entraînant une liaison forte des idées permettant de rendre compte des comportements les plus complexes. En définitive, le comportement animal est réglé par l'habitude acquise, selon le principe de résonance de la nature, par réflexion. En d'autres termes, après que l'animal a, grâce au

mouvement machinal, développé, réparti son moi et pris connaissance de l'extériorité, exerçant par là même sa réflexion, la résonance de la nature le limite à des actions habituelles, bien que pouvant être des plus complexes. Si la nature résonne en l'animal et lui permet l'éveil de son âme et de ses facultés les plus élevées, l'extériorité continue à déterminer fermement ses actions, la résonance stricte semblant alors limiter le pouvoir de développement ontogénique de tout animal (Dagognet, François (2004), pp. 141-142; Guichet, Jean-Luc (2006), pp. 88-89; (2012), p. 59).

3. ANIMALITÉ ET HUMANITÉ

Notre discussion sur l'ontogénie animale n'a pu faire l'économie de références à l'humanité, notamment lors de l'application de la théorie du *Traité des sensations* à la question de l'animal. Ce parallélisme est motivé par l'unité du sentir entre tous les êtres doués de sensation. Les premiers stades de l'ontogénie de tout individu appartenant à une espèce sensible doivent être alors similaires. La continuité entre animalité et humanité semble, particulièrement pour le lecteur influencé par l'évolutionnisme darwinien, impliquée par cette similarité dans l'ontogénie. Toutefois, Condillac est bien loin de proposer une ébauche de communauté de descendance. Non seulement l'évolution anatomique n'est en aucun cas abordée, mais le versant spiritualiste du sensualisme condillacien empêche toute distinction de degré entre animalité et humanité en-dehors de la phénoménalité. L'animal s'impose alors comme modèle, dans la phénoménalité, et contre-modèle, au niveau phénoménal et essentiel, de l'humanité.

3.1. *L'animal comme modèle ou contre-modèle*⁷

Malgré ses désaccords avec Buffon, Condillac reconnaît que ce dernier a parfaitement compris le rôle de l'étude de l'animalité:

Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un pareil sujet. *S'il n'existoit point d'animaux*, dit M. de Buf-

⁷ Jean-Luc Guichet (2006) a exploré précisément ce double emploi de l'animal chez les philosophes des Lumières et particulièrement chez Rousseau.

fon, la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible. Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux nous puissions jamais comprendre la nature de notre être : nous n'en pouvons découvrir que les facultés, et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), p. 311).

L'animalité comme modèle doit être utilisée à des fins comparatives (Dagognet, François (2004), p. 113; Guichet, Jean-Luc (2006), p. 92). C'est parce que l'animal comme l'homme sont des êtres sensibles que leurs facultés respectives peuvent être comparées. L'attribution de la sensation à l'animal relève du sens commun, comme l'argumentation de Condillac contre Buffon le souligne. La comparaison des facultés se fait donc à partir de l'homme, par analogie et par vérité de sentiment (Guichet, Jean-Luc (2006), pp. 130-133). Nous entendons par là que Condillac applique ce qu'il a pu constater dans l'homme, par introspection, à l'animal, dont le comportement et l'anatomie justifient une approche analogique dans le cadre de l'unité du sentir, malgré le défaut de certitude, cette dernière ne pouvant être acquise que grâce à la connaissance de l'essence de l'humanité et de l'animalité. Or, si Condillac affirme qu'il est impossible de juger de l'essence de l'animalité à partir de l'homme, dont la nature est elle-même inconnue, l'animalité, par son caractère de contre-modèle, pousse l'abbé français à extrapoler au niveau de l'essence spirituelle de l'homme et de l'animal. Il convient dès lors d'étudier le caractère double de modèle et de contre-modèle de l'animal.

L'étude de l'ontogénie animale illustre en quoi l'animalité peut être un modèle pour l'humanité. Condillac argumentant à partir de l'humanité, l'animalité constitue une preuve de l'applicabilité, au niveau phénoménal, des premiers stades de l'ontogénie tels qu'il les développe dans la théorie sensualiste spiritualiste du *Traité des sensations* (Dagognet, François (2004), pp. 115-116). De même, dans le cadre de la proto-phylogénie apparaissant en filigrane dans la théorie condillacienne, l'animalité permet non seulement de prouver la viabilité d'un individu réduit aux connaissances purement pratiques, connaissances toujours présentes dans l'homme le plus raisonnable, mais également de comprendre les conditions nécessaires au progrès phylogénique. Cette dernière considération a autant trait à l'animal en tant que modèle qu'en tant que contre-modèle. En effet, si l'ani-

malité est un argument en faveur de l'unité du système de développement des êtres sensibles et permet alors de comprendre ontogéniquement et phylogéniquement le progrès humain, les limites de l'animalité constatées par Condillac sont à considérer dans le cadre de l'animal comme contre-modèle. En définitive, l'animal est un modèle de ce qu'est l'humain minimal, représenté par la statue du *Traité des sensations*, au niveau phénoménal, tandis qu'il est un contre-modèle de l'humain accompli.

Dès le début du *Traité des sensations*, le caractère de contre-modèle de l'animal est avancé, en note de bas de page, par Condillac:

Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur ame n'est pas 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 sauroit être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), pp. 11-12).

Le sensualisme de Condillac étant doublé d'un spiritualisme caractéristique de la philosophie de l'abbé français, une simple distinction essentielle entre l'âme animale et l'âme humaine suffirait à rendre compte de la limitation animale. Toutefois, l'essence même des êtres animés étant inaccessible selon Condillac, une argumentation à partir de la sensation, conforme à l'orientation de toute la pensée condillacienne, est privilégiée. Des considérations anatomiques s'invitent dès lors dans la théorie de l'abbé français. Ce dernier ne peut s'empêcher, nous l'avons déjà souligné, de noter la supériorité de l'organe du toucher humain, à savoir la main⁸. L'importance du toucher, tant au niveau de l'éveil du moi que de la connaissance de l'extériorité, permet d'expliquer la limitation de l'animal. En effet, nous avons souligné l'unité des premiers stades de l'ontogénie des êtres sensibles dont le principe est la poursuite des plaisirs et la fuite des peines créant, par la première instance de réflexion, c'est-à-dire de comparaison et de jugement rendue possible par la mémoire, les différents besoins de tout individu. Or, le toucher permettant à l'individu de prendre connaissance de son corps et le

⁸ François Dagognet (2004) Jean-Luc Guichet (2004, 2006, 2012) ont parfaitement souligné l'importance du toucher et la distinction entre l'homme et l'animal concernant ce sens particulier pour Condillac. Les quelques pages auxquelles nous avons renvoyé précédemment en sont l'illustration.

projetant vers l'extériorité, dont la résonance sur l'organisation corporelle développe les besoins, une plus grande perfection de ce sens engendre de plus nombreux besoins et donc de plus nombreuses connaissances. Nous abordons ici l'une des deux caractéristiques du propre de l'homme, à savoir la curiosité. Si le toucher le plus rudimentaire permet l'éveil du moi, sa répartition et la connaissance de l'extériorité à travers la réflexion succédant aux premiers mouvements machinaux, un toucher plus développé permet une meilleure connaissance du corps et une meilleure appréhension de l'extériorité, dans laquelle la connaissance du corps joue un rôle fondamental. Ainsi, la statue du *Traité des sensations* découvrant son corps à travers les mouvements machinaux de ses mains juge plus justement de l'influence des objets extérieurs non seulement parce qu'elle peut comprendre l'influence de ces derniers sur les différentes parties de son corps, mais également parce qu'elle peut mieux les appréhender, toujours grâce à la supériorité de son organe du toucher. Etant poussée au mouvement lors des premiers stades de l'ontogénie, elle peut également comprendre comment se substituer à la douleur et poursuivre le plaisir. Contrairement à l'animal qui, lui aussi, entreprend ces premiers mouvements volontaires suivant ses besoins dans les premiers stades de son ontogénie, la statue du *Traité des sensations* développe une curiosité pour elle-même et pour l'extériorité, ses mains lui permettant une meilleure compréhension de soi, une plus complète jouissance. La curiosité devient alors exponentielle, à travers la création de nouveaux besoins issus de l'expérience sensitive de la statue, marquant une distinction claire entre l'action animale et l'action humaine.

La vie animale est dépourvue de curiosité. Le défaut de l'organe tactile animal limitant la connaissance du corps et de l'extériorité, l'action animale est cantonnée à la satisfaction des besoins de subsistance (Dagognet, François (2004), pp. 141-142; Guichet, Jean-Luc (2006) pp. 88-89; (2012), p. 59). Cela ne signifie en aucun cas, comme nous l'avons déjà montré, que l'animalité est machinale. Toute action animale est le fruit d'une réflexion préalable devenue habituelle. De même, l'humanité n'est en aucun cas dépourvue d'action habituelle et participe également à la vie animale, non seulement y est-elle réduite dans les premiers stades de son ontogénie, ainsi que dans ceux de la proto-phylogénie sur laquelle nous reviendrons, mais également en fait-elle preuve dans ses individus les plus accomplis, les plus raisonnables:

Ainsi il y a en quelque sort deux *moi* dans chaque homme : le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit ; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplient ses desirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force: les obstacles sont autant d'aiguillons: la curiosité le meut sans cesse: l'industrie fait son caractère. Celui-là est tenu en action par les objets dont les impressions reproduisent dans l'ame les idées, les besoins et les desirs qui déterminent dans le corps les mouvemens correspondans, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), pp. 376-377).

Le moi d'habitude correspond à l'instinct, tandis que le moi de réflexion correspond à la raison. Si l'instinct est également issu de la réflexion, la raison se distingue de par le fait qu'elle n'est pas reconduite à l'habitude, qu'elle ne devient pas automatique, machinale. Au contraire de l'animal, l'homme n'est pas déterminé par l'extériorité. Tout comme l'animal s'est émancipé du mouvement machinal, de la plus pure résonnance de la nature, afin de déterminer son comportement face à l'extériorité, comportement, en devenant habituel, étant déterminé par cette dernière, l'homme s'émancipe de son moi habituel, ou plutôt développe en parallèle un moi de réflexion à partir de la connaissance de l'extériorité découverte à travers la recherche des plaisirs et la fuite des peines. Ainsi, la curiosité, multipliant les desirs et les expériences de l'homme, pousse à la délibération⁹, au développement d'une véritable économie des plaisirs et des peines, marquant l'acquisition du libre arbitre. L'extériorité ne détermine pas le comportement humain, bien que l'homme reste à tout point de vue dépendant de l'extériorité. En définitive, l'homme développe une

⁹ La délibération est issue, selon Condillac, du repentir. Les mouvements volontaires amenés par la curiosité amènent nécessairement la statue du *Traité des sensations* à se retrouver dans des situations désagréables. Cette dernière peut dès lors se rendre compte qu'elle est responsable de ces choix malencontreux, ce qui la pousse à délibérer, à contrôler ses desirs et ses passions et donc à être libre.

indépendance face à l'extériorité, à partir de l'extériorité, lui permettant non pas de se passer de cette dernière mais d'agir librement face à elle (Dagognet, François (2004), pp. 143-146).

La plus pure résonance de la nature agit, à long terme, bien distinctement sur l'homme et sur l'animal. Celui-ci n'obtient, faute d'un organe sensitif assez développé, qu'un détachement temporaire face à l'extériorité, cette dernière finissant par déterminer son comportement dans une résonance de la nature la plus pure retrouvée, tandis que celui-là peut, grâce à ses mains, faire preuve d'une curiosité pour son corps et pour l'extériorité le conduisant à subjuguer la détermination de son comportement par l'extériorité. Ainsi, si l'animal acquiert bel et bien des connaissances pratiques par réflexion, seul l'homme acquiert des connaissances théoriques. La distinction entre connaissances pratiques et théoriques a trait à la seconde caractéristique du propre de l'homme, à savoir sa propension à l'imitation. La limitation de l'animalité est la cause de l'individualisme animal qui perpétue alors cette dernière. En effet, dépourvu de curiosité, l'animal a des besoins très restreints, facilement accessibles. S'il y a bel et bien un apprentissage des habitudes par les animaux, ce dernier est individuel, ne nécessitant en aucun cas l'imitation¹⁰. En d'autres termes, les connaissances pratiques, de par leur universalité de principe, ont trait à une ontogénie individuelle, à un rapport entre l'animal seul et l'extériorité. La statue du *Traité des sensations* illustre également cette situation. Bien que développant la curiosité et un libre arbitre la distinguant de l'animalité, ses connaissances sont limitées à la pratique. La fiction rationnelle qu'est la statue représente l'ontogénie paradigmatique de l'homme, rendue possible par l'unité de principe de son développement, à savoir la résonance de la nature, l'influence de l'extériorité sur l'intériorité à travers les plaisirs et les peines construisant les besoins. Toutefois, la curiosité, qui distingue la statue, dès les connaissances pratiques, d'une vie purement animale, prépare également cette dernière aux connaissances théoriques. Par son intérêt pour soi-même et pour l'extériorité, elle développe non seulement de plus nombreuses idées, de plus nombreuses abstractions la préparant aux connaissances théoriques, mais également de plus nombreux besoins lui étant propres et dont la multiplicité peut nécessiter de l'aide afin de les accomplir.

¹⁰ Condillac prend ici le contre-pied de Buffon en affirmant que seul l'homme imite (Dagognet, François (2004), pp. 93-94).

Si la statue du *Traité des sensations* est une fiction rationnelle qui suppose l'isolement d'un être humain minimal, la motivation de la société humaine apparaît en filigrane. La question de l'origine de la société doit être rapprochée, dans le cadre de la philosophie condillacienne, de celle de l'origine du langage (Robins, R.H. (1982); Bertrand, Aliénor (2002)). Afin de résoudre cette question, Condillac utilise également une fiction rationnelle. Il suppose l'existence de deux enfants isolés dans un désert. Alors qu'ils vivent séparément, ces enfants se développent à l'instar de la statue du *Traité des sensations* et sont, dans un premier temps, bornés à des connaissances pratiques, à une vie purement animale, bien que la curiosité ne puisse manquer de déjà les distinguer de l'animalité. Rassemblant ces enfants, Condillac leur attribue la capacité de former un premier langage, et plus précisément un premier langage d'action¹¹ dont les éléments sont des signes naturels¹², c'est-à-dire des cris et des gestes provoqués par les sentiments issus de l'influence de l'extériorité, nouvelle instance de résonance de la nature:

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 étoient les signes naturels. Ils les accompagnoient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression étoit encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffroit, parqu'il étoit privé d'un objet que ses besoins lui rendoient nécessaires, ne s'en tenoit pas à pousser des cris : il faisoit des efforts pour l'obtenir; il agitoit sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixoit les yeux sur le même objet; et, sentant passer dans son ame des sentiments dont il n'étoit pas encore capable de se rendre raison, il souffroit 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

¹¹ Nous avons traité ailleurs la question du langage d'action (Robert, Thomas (2012)).

¹² Les signes naturels et donc le premier langage d'action ne nécessitent pas, pour leur développement, une interaction. Ils peuvent être, aussi bien dans leur production que dans leur compréhension, acquis individuellement. Le premier langage d'action des deux enfants de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est donc une extension des signes naturels, du langage d'action individuel, à autrui.

instinct, ces hommes se demandoient et se prêtoient des secours. Je dis *par le seul instinct*, car la réflexion n'y pouvoit encore avoir part. L'un ne disoit pas: *il faut m'agiter de telle manière, pour lui faire connoître ce qui m'est nécessaire et pour l'engager à me secourir*; ni l'autre: *je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance*: mais tous deux agissoient en conséquence du besoin qui les pressoit davantage (Condillac, Etienne Bonnot de (2002), pp. 100-101).

Le premier langage d'action est particulièrement intéressant pour notre perspective. Premièrement, il illustre une nouvelle fois la définition condillacienne de l'instinct. En effet, si la production des signes naturels peut être reconduite à la plus pure résonnance de la nature et donc au mouvement machinal, sa compréhension nécessite un apprentissage et donc une instance de réflexion avant de devenir habituelle. Il est nécessaire à l'individu étant confronté à des signes naturels d'avoir lui-même, afin de les comprendre, déjà produit ces signes et de comparer les signes perçus à ces derniers (Dagognet, François (2004), pp. 116-120). Deuxièmement, il permet d'établir une hiérarchie au sein même de l'animalité. Si nous avons affirmé que l'imitation est la seconde caractéristique du propre de l'homme et que la vie animale est individuelle, il convient de nuancer cette dernière affirmation¹³. Dans le *Traité des animaux*, Condillac accorde la vie en société et le premier langage d'action à certaines espèces. Il est indéniable que les animaux vivant en société et communiquant, si l'on ne peut leur accorder une faculté imitative accomplie, ne sont pas rivés à l'individualité. Les animaux communiquant le plus sont les animaux ayant les besoins les plus développés et s'approchant donc le plus des deux caractéristiques du propre de l'homme, à savoir la curiosité et l'imitation, ce qui établit une hiérarchie au sein même de l'animalité, hiérarchie nécessairement basée sur l'organisation et donc sur la plus ou moins grande perfection de l'organe du toucher. Ainsi, les animaux les plus proches de l'organisation humaine apparaissent nécessairement comme les plus évolués, la possibilité de leur faire comprendre, dans une certaine mesure, le langage humain en étant la preuve la plus prégnante. Troisièmement, le premier langage d'action, à l'instar de la curiosité, permet le développement de l'humanité à

¹³ Comme le relève François Dagognet, Condillac ne se renie pas mais «il change les accents» (Dagognet, François (2004), p.79).

partir de l'extériorité. Les signes naturels sont, nous l'avons noté, une instance de résonnance de la nature. Cette dernière ayant permis le développement de la curiosité et des connaissances pratiques les plus élevées, c'est-à-dire celles présentant le plus d'idées abstraites, elle permet également le développement de l'imitation par l'accès au second langage d'action, étape nécessaire au développement des véritables signes d'institution, permettant l'acquisition des connaissances théoriques, dont la parole humaine est l'aboutissement.

Le second langage d'action est la version volontaire du premier langage d'action. Les signes naturels ne sont plus provoqués par les circonstances, mais par un acte volontaire de l'individu les produisant:

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 étoient 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'avoient fait que par instinct. D'abord tous deux se firent une habitude de connoître, à ces signes, les sentimens que l'autre éprouvoit dans le moment; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentimens qu'ils avoient éprouvés (Condillac, Etienne Bonnot de (2002), p. 101).

L'accès au second langage d'action est une instance de détachement face à l'extériorité. Les signes naturels sont maîtrisés, leur rappel, à travers mémoire et imagination¹⁴, est volontaire. Une première instance d'utilisation de signes à dessein surgit alors avec le second langage d'action. Le *Traité des animaux*, bien qu'un chapitre soit consacré au langage animal, ne propose pas une discussion précise de l'accès aux deux langages d'action par l'animalité. Si le premier langage d'action est indéniablement compris dans l'attribution d'une communication à l'animalité par Condillac, il est difficile de

¹⁴ La distinction entre mémoire et imagination est difficile à établir à la lecture de l'ensemble de l'œuvre condillacienne. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, l'imagination semble être le simple rappel des sensations tandis que la mémoire est le rappel des signes. Dans notre perspective, seul le fait qu'imagination et mémoire sont maîtrisés est réellement important.

déterminer si l'usage volontaire de signes naturels est accordé aux animaux par l'abbé français. La hiérarchie de l'animalité déjà évoquée nous permet de considérer comme possible l'accès à un second langage d'action pour les espèces les plus évoluées, ayant le plus de besoins et dont l'organisation est, nécessairement, la plus proche de celle de l'homme. L'animal joue son rôle de contre-modèle dans son impossibilité d'accès au véritable langage d'institution, pourtant issu du second langage d'action, c'est-à-dire de la maîtrise des signes naturels. Tout comme la plus pure résonance de la nature, à travers les mouvements machinaux, a permis à la statue de se connaître soi-même et de connaître l'extériorité par la réflexion, c'est-à-dire par la comparaison et le jugement rendus possibles par la mémoire et constituant une instance d'analyse, c'est-à-dire de décomposition et de composition d'idées, la résonance de la nature à travers les signes naturels permet et motive, graduellement, l'acquisition d'une analyse plus aboutie débouchant sur le développement des signes d'institution:

[Les hommes] ont besoin de se donner des secours. Donc chacun d'eux a besoin de se faire entendre, et par conséquent de s'entendre lui-même.

D'abord ils obéissent à la nature; et sans projet, comme nous venons de le remarquer, ils disent à la fois tout ce qu'ils sentent, parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi. Cependant celui qui écoute des yeux n'entendra pas, s'il ne décompose pas cette action, pour en observer l'un après l'autre les mouvements. Mais il lui est naturel de la décomposer, et par conséquent il la décompose avant d'en avoir formé le projet. Car, s'il en voit à la fois tous les mouvements, il ne regarde au premier coup d'œil que ceux qui le frappent davantage; au second, il en regarde d'autres; au troisième, d'autres encore. Il les observe donc successivement, et l'analyse en est faite.

Chacun de ces hommes remarquera donc tôt ou tard qu'il n'entend jamais mieux les autres que lorsqu'il a décomposé leur action; et par conséquent il pourra remarquer qu'il a besoin, pour se faire entendre, de décomposer la sienne. Alors il se fera peu à peu l'habitude de répéter, l'un après l'autre, les mouvements que la nature lui fait faire à la fois, et le langage d'action deviendra naturellement pour lui une méthode analytique (Condillac, Etienne Bonnot de (1970), p. 404).

La compréhension d'autrui, dans le cadre du premier langage d'action, développe la faculté d'analyse et motive la production du second langage d'action. La méthode analytique ainsi acquise constitue la condition *sine qua non* de la possibilité des connaissances théoriques. La réflexion peut dès lors s'appuyer sur des signes d'institution permettant de multiplier les idées abstraites. Là où la curiosité avait poussé l'analyse pratique à son paroxysme, la possibilité de créer des signes ouvre le champ de la théorie à l'humanité. L'imitation en tant que propre de l'homme est constatable dans ce contexte communicatif. Le développement de la parole¹⁵, à partir de la méthode analytique du second langage d'action, permet le développement de la culture humaine. L'imitation en tant que propre de l'homme doit être comprise en tant que principe d'apprentissage de la culture, la vie animale concernant la subsistance restant instinctive. Dès lors, la distinction entre animalité et humanité se creuse, et l'animal apparaît clairement dans son rôle de contre-modèle. Deux exemples paradigmatiques sont développés par Condillac dans le *Traité des animaux*, à savoir l'impossibilité d'accès pour l'animal à la connaissance de Dieu ainsi qu'à la morale (Dagognet, François (2004), pp. 132-140). Grâce à la possibilité d'acquérir des connaissances théoriques, l'homme peut s'élever vers la connaissance de Dieu et découvrir les lois morales naturelles. En définitive, curiosité et imitation permettent à l'homme de se définir en tant qu'être non seulement raisonnable, mais surtout moral, tandis que l'animal, dépourvu de curiosité et d'imitation, ne peut qu'être une créature instinctive et amoral.

3.2. Animalité et humanité : une distinction essentielle

Qu'il soit considéré en tant que modèle ou contre-modèle, l'animal ne semble être distinct de l'homme que quantitativement. En effet, l'unité de principe du développement des êtres sensibles, animés, particulièrement prégnante dans les premiers stades de l'ontogénie, constitue, à première vue, un argument en faveur d'une continuité entre animalité et humanité. Cette affirmation est d'autant plus renforcée par l'explication de la limitation de l'animal par défaut de curiosité ayant sa source dans une simple distinction anatomique quantitative.

¹⁵ Condillac soutient une théorie onomatopéico-interjectionnelle de l'origine de la parole permettant de rendre compte des premières conventions.

Le défaut d'imitation animale constitue, à ce titre, un tournant dans l'argumentation condillacienne. Si l'impossibilité d'accès à la curiosité peut parfaitement expliquer le défaut d'imitation de l'animal, les conséquences de ce dernier créent, dans la phénoménalité, un fossé entre animalité et humanité. C'est à partir de ce *hiatus* phénoménal provoqué par une distinction anatomique quantitative que Condillac argumente en faveur d'un *saltus*, d'une distinction essentielle, au niveau spirituel, entre animalité et humanité :

Mais si les bêtes pensent, si elles se font connoître quelques-uns de leurs sentimens, enfin, s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc diffèrent-elles de l'homme? N'est-ce que du plus au moins?

Je réponds que, dans l'impuissance où nous sommes de connoître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites : nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du moins. C'est ainsi que l'homme nous paroît différer de l'ange, et l'ange de Dieu même, mais de l'ange à Dieu la distance est infinie, tandis que de l'homme à l'ange elle est très considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus, moins, distance*. Aussi je n'entreprends pas d'expliquer ces choses. Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connois pas ; j'en fais une de leurs opérations, parce que je crois les connoître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations, qu'ils paroissent 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 l'homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu (Condillac, Etienne Bonnot de (1984), pp. 373-374).

Comme nous l'avons déjà souligné, l'essence, la nature de l'animal et de l'homme sont inaccessibles d'après Condillac. Conformément à cette affirmation, l'abbé français n'étudie l'animalité et l'humanité que du point de vue de leurs opérations, réduisant le champ de sa théorie à la phénoménalité. A ce titre, seule une distinction de degré

apparaît entre l'animal et l'homme, comme nous l'avons déjà suggéré. Toutefois, s'écartant de l'interdit qu'il s'est lui-même posé, Condillac extrapole, à partir de la phénoménalité, à partir de la distinction anatomique quantitative, et conclut à une distinction d'essence, spirituelle, conformément aux enseignements de la foi, entre animalité et humanité. Si la nature de l'homme ou de l'animal n'est pas réellement connue à partir de la phénoménalité, leur distinction essentielle est indéniable. Cette distinction est thématifiée par l'attribution d'une âme mortelle aux animaux, correspondant à leur amoralité phénoménale, et d'une âme immortelle aux hommes, seuls êtres sensibles mortels moraux (Dagognet, François (2004), pp. 110, 139-140 ; Guichet, Jean-Luc (2006), p. 93 ; (2012), pp. 59-60).

4. UNE PHYLOGÉNIE INACHEVÉE

L'évolutionnisme de Condillac est particulièrement développé au niveau de l'ontogénie, qu'elle soit animale ou humaine. Nous avons reconnu la légitimité évolutionniste des considérations purement ontogéniques. Toutefois, tout évolutionnisme, s'il doit être distingué d'une théorie du développement, anatomique ou psychologique, doit présenter une certaine instance de phylogénie. La théorie condillacienne satisfait à cette exigence.

La phylogénie condillacienne présente deux caractéristiques illustrant son inachèvement. D'une part, à l'instar du versant ontogénique de sa théorie, la phylogénie condillacienne est réduite à des considérations psychologiques. D'autre part, seule la phylogénie humaine est considérée par Condillac, dans une acception purement intraspécifique. La distinction essentielle entre animalité et humanité explique non seulement la limitation intraspécifique de la phylogénie humaine mais également l'impossibilité d'établir une phylogénie animale. En effet, il est tout à fait impensable d'établir une continuité entre deux espèces essentiellement distinctes. La phylogénie intraspécifique humaine réduite à la psychologie concerne dès lors la culture. Ainsi, les différentes fictions rationnelles illustrent ce que l'on peut considérer comme le versant phylogénique de la théorie condillacienne. La statue du *Traité des sensations* représente l'humain minimal, primitif, limité aux connaissances pratiques desquelles surgira la culture dont les prémisses, telles que la moralité, la connaissance de Dieu ou l'esthétisme, sont déjà constatables et permettent d'établir

une continuité certaine, tandis que les enfants de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* représentent l'humanité en transition, à l'aube de la culture. Une telle acception de la phylogénie, dans le cadre d'une animalité incapable de culture, explique la limitation de ce versant de l'évolutionnisme condillacien à l'humanité. En définitive, si les animaux, au niveau individuel, peuvent prétendre, à l'instar des hommes, à une évolution, à une histoire personnelle, seule l'humanité possède une histoire collective, répétée dans l'ontogénie individuelle, marquant l'évolution de l'espèce.

5. CONCLUSION

La théorie de Condillac constitue une perspective intéressante pour l'histoire de l'évolutionnisme. En effet, si la problématique de l'évolution en tant que telle, qu'elle soit anatomique ou psychologique, n'est pas clairement thématifiée par l'abbé français, les considérations sur l'ontogénie animale et humaine ainsi que sur la phylogénie humaine font de Condillac un précurseur de l'évolutionnisme se développant le siècle suivant.

La résonance de la nature, en tant que principe unificateur du développement est particulièrement importante. En effet, ce principe permet d'expliquer à lui seul la limitation de la phylogénie et donc de tout l'évolutionnisme de Condillac. Ainsi, malgré l'éveil du moi, sa répartition dans le corps, la connaissance de l'extériorité, l'apprentissage du mouvement et du comportement en général, nécessitant une première instance de réflexion, à partir de la plus pure résonance de la nature, c'est-à-dire du mouvement machinal, l'animalité n'obtient pas l'émancipation face à l'extériorité caractéristique de l'action humaine. L'argumentation condillacienne peut reconnaître une telle distinction, au niveau de la phénoménalité, par une simple différence de degré dans l'organe du toucher, permettant à l'humanité de développer ses caractéristiques propres, à savoir la curiosité et l'imitation. En d'autres termes, si la résonance de la nature permet de poser l'animal comme modèle dans les premiers stades de l'ontogénie, elle est aussi à la source de son caractère de contre-modèle, l'organisation corporelle de l'animal limitant ce dernier et le distinguant, quantitativement, de l'humanité. Or, c'est précisément parce qu'il y a distinction quantitative au niveau phénoménal que Condillac extrapole et pose une distinction essentielle, spirituelle, entre humanité et anima-

lité. Les conséquences sur son évolutionnisme sont particulièrement prégnantes. En effet, en distinguant essentiellement l'homme de l'animal, la continuité interspécifique est nécessairement rompue. Toute phylogénie ne peut plus donc qu'être intraspécifique. Seule l'humanité est dotée d'une histoire, d'une évolution.

En définitive, l'évolutionnisme condillacien est un proto-évolutionnisme. Deux raisons principales permettent de le qualifier comme tel. Premièrement, l'évolutionnisme condillacien n'est pas thématisé en tant que tel. Deuxièmement, il préfigure les débats du XIX^e siècle autour de l'évolution. Les partisans de cette dernière peuvent trouver dans la théorie condillacienne le principe de différence quantitative entre animalité et humanité pouvant tout autant conduire au transformisme saltatif que graduel, tandis que ses opposants peuvent se baser sur l'argument de la distinction essentielle. En d'autres termes, la théorie condillacienne thématise les difficultés auxquelles les philosophes et naturalistes du siècle suivant auront à faire face.

BIBLIOGRAPHIE

- Aarsleff, Hans (1982), *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, London, The Athlone Press.
- Aarsleff, Hans (2002), «Condillac a-t-il trop donné aux signes? (Condillac et Wittgenstein)», *Condillac, l'origine du langage*, Bertrand, Aliénor, Paris, Presses Universitaires de France.
- Andreson, Julie (1982), «Langage naturel et artifice linguistique», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Auroux, Sylvain (1979), *La sémiotique des encyclopédistes. Essai d'épistémologie historique des sciences du langage*, Paris, Payot.
- Auroux, Sylvain (1982), «Empirisme et théorie linguistique chez Condillac», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Auroux, Sylvain (1992), *Histoire des idées linguistiques*, tome 2, Liège, Mardaga.
- Bertrand, Aliénor (2002), *Condillac, l'origine du langage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bertrand, Aliénor (2002), «L'origine du langage entre nature et logique», *Condillac, l'origine du langage*, Bertrand, Aliénor, Paris, Presses Universitaires de France.

- Bertrand, Aliènor (2002), «Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues», *Condillac, l'origine du langage*, Bertrand, Aliènor, Paris, Presses Universitaires de France.
- Charrak, André (2003), *Empirisme et métaphysique. L' «Essai sur l'origine des connaissances humaines» de Condillac*, Paris, Vrin.
- Condillac, Etienne Bonnot de (2002), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin.
- Condillac, Etienne Bonnot de (1984), *Traité des sensations; Traité des animaux*, Paris, Fayard.
- Condillac, Etienne Bonnot de, *Grammaire*, in: *Œuvres complètes de Condillac*, tome 6, Paris, Leconte et Durey.
- Dagognet, François (2004), *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin.
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1973), *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier.
- Guichet, Jean-Luc (2004), *Traité des animaux*, Paris, Ellipses.
- Guichet, Jean-Luc (2006), *Rousseau, l'animal et l'homme*, Paris, Cerf.
- Guichet, Jean-Luc (2012), *Problématiques animales*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Heidsieck, François (1982), «Analyse du discours et métaphysique de l'âme», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Ricken, Ulrich (1982), «Linguistique et anthropologie chez Condillac», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Rieu, Alain-Marc (1982), «Le complexe nature-science-langage chez Condillac», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Robert, Thomas (2012), «Les deux langages d'action condillaciens : corps, langage, connaissances», *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Scorolli, Claudia, n°5.
- Robins, R.H. (1982), «Condillac et l'origine du langage», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.
- Rousseau, Nicolas (1986), *Connaissance et langage chez Condillac*,

Genève, Droz.

Sgard, Jean (1982), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève-Paris, Slatkine.

Swiggers, Pierre (1982), «La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.

Takesada, T. (1982), «Imagination et langage dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac», *Condillac et les problèmes du langage*, Sgard, Jean, Genève-Paris, Slatkine.

Tiercelin, Claudine (1982), «Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel? (Condillac, Reid)», *Condillac, l'origine du langage*, Bertrand, Aliénor, Paris, Presses Universitaires de France.