



L'évolution de la notion d'expérience chez Boullier et Condillac sur la question de l'âme des bêtes

John C. O'Neal



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/101>

DOI : 10.4000/rde.101

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2000

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

John C. O'Neal, « L'évolution de la notion d'expérience chez Boullier et Condillac sur la question de l'âme des bêtes », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 29 | 2000, mis en ligne le 18 juin 2006, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.101>

John O'NEAL

L'évolution de la notion d'expérience chez Boullier et Condillac sur la question de l'âme des bêtes

La question de l'âme des bêtes s'avère être avant tout une question sur la nature de la perception, qui a des implications non seulement pour une compréhension de l'âme humaine mais également pour celle de la culture en général. Le dualisme métaphysique de Descartes en séparant l'âme du corps comme deux substances distinctes faisait de l'homme un être raisonnable, mais au préjudice des animaux qui s'expliquaient par tout un jeu de mécanismes¹. Il subsistait néanmoins un problème concernant une certaine ressemblance ou analogie remarquable entre les humains et les bêtes. Qu'en était-il du caractère sensible des animaux qui semblait si évident ? Comme nous nous efforcerons de le montrer dans la présente étude, on s'est souvent servi au dix-huitième siècle de la notion d'expérience pour justifier l'existence de l'âme des bêtes, ce qui différencie nettement ce siècle du siècle précédent. Les arguments du dix-septième

1. René Descartes avait développé sa thèse des animaux-machines dans la Cinquième Partie de son *Discours de la méthode*. Voir *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996, t. 6, p. 40-60, surtout p. 55-60. Pourtant Descartes hésitera plus tard sur sa position catégorique qui devient plus mitigée. Voir Thierry Gontier, « Les animaux-machines chez Descartes : modèle ou réalité ? » *Corpus, revue de philosophie* 16/17, 1991, p. 3-16.

Entièrement consacré à des recherches sur l'âme des bêtes, ce numéro de *Corpus* est fort utile. Il nous rappelle que cette question fut débattue aussi au dix-septième siècle et que Cureau de la Chambre, Gassendi, La Fontaine, Bayle, et surtout Leibniz, après une certaine hésitation, avaient, entre autres, déjà pris parti contre Descartes. Une polémique entre Bayle et Leibniz sur le sujet de l'âme des bêtes se prolongera jusqu'au début du dix-huitième siècle. Bayle la provoque par un article dans son *Dictionnaire historique et critique* (1696) intitulé RORARIUS, et qui se réfère à un nonce de Clément VII à la cour du roi de Hongrie qui défendait déjà en 1547 le caractère raisonnable des bêtes. Le numéro spécial de *Corpus* reproduit l'article RORARIUS de Bayle ainsi que des écrits pertinents de celui-ci et de Leibniz dans leur polémique. Après avoir présenté Leibniz comme l'un des adversaires de Descartes sur la question de l'âme des bêtes dans l'article RORARIUS, Bayle s'attaquera au système de l'harmonie préétablie. Voir *Corpus* 16/17, 1991, p. 93-160, surtout p. 93-95, p. 118-22, p. 145, p. 153.

siècle pour l'âme des bêtes étaient censés montrer dans les animaux un langage ou un caractère raisonnable que Descartes avait exigés pour les humains². Ces moyens de reconnaître les hommes sont aussi examinés par les penseurs du dix-huitième siècle, mais ceux-ci utilisent de plus en plus dans leurs arguments la notion d'expérience qui revêt une valeur rhétorique et une autorité indéniable³. Grâce en grande partie à la propagation des idées de John Locke en France⁴, la notion d'expérience se situera au centre même de la pensée des Lumières et fera partie intégrante de sa nouvelle méthode.

L'une des réponses les plus élaborées du dix-huitième siècle au système des animaux-automates de Descartes et au mécanisme de ses successeurs fut proposée par David-Renaud Boullier dans son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728 ; deuxième édition en 1737)⁵. L'article AME DES BÊTES (1751) de l'abbé Yvon dans *l'Encyclopédie* reprend par endroits les thèses, voire les exemples, de Boullier presque mot à mot⁶. Étienne Bonnot, abbé de Condillac écrira son *Traité des animaux* en 1755. Tous ces auteurs dont nous venons de citer les ouvrages sur le sujet croyaient à l'existence de l'âme des bêtes, ce qui restera l'opinion commune après le milieu du siècle⁷. Boullier et Condillac représentent pourtant les courants de pensée les plus importants du siècle sur ce sujet⁸. Mais, de Boullier à Condillac un changement fondamental s'opère dans la notion d'expérience qui, en un mot, « évolue » entre la première et la

2. Voir le *Discours de la méthode*, dans *Œuvres de Descartes*, t. 6, p. 56-57.

3. Bayle se sert de la notion dans son article RORARIUS, mais elle est loin d'avoir la même résonance qu'elle aura pour la plupart des auteurs du dix-huitième siècle. Voir cet article dans *Corpus* 16/17, 1991, surtout p. 111, p. 122, p. 136.

4. Gabriel Bonno, « The Diffusion of Locke's *Essay Concerning Human Understanding* in France Before Voltaire's *Lettres philosophiques* », *Proceedings of the American Philosophical Society* 91, 1947, p. 421-25 ; Jørn Schøsler, *La Bibliothèque raisonnée (1728-1753). Les réactions d'un périodique français à la philosophie de Locke au XVIII^e siècle*, Odense, Odense University Press, 1985 ; et Ross Hutchison, *Locke in France, 1688-1734*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 290 Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

5. Selon Hester Hastings l'*Essai* de Boullier viserait Bayle plus que Descartes. Voir son *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1936, p. 31.

6. L'abbé Yvon suit l'argument de Boullier jusqu'aux exemples les plus précis et même dans le langage, ce qui montre l'influence que Boullier continuait à avoir au milieu du siècle. Quand l'abbé le cite enfin comme source de ses réflexions, il l'appelle « Boullier » (*sic*). Voir AME DES BÊTES, dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751, t. 1, p. 351.

7. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, p. 59.

8. H. Hastings confirme notre jugement sur l'importance des écrits de Boullier et de Condillac pour le siècle, mais elle ne les compare pas par le biais de la notion d'expérience. Voir *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, p. 36, 47, 53.

deuxième moitié du dix-huitième siècle. On ne saurait sous-estimer l'importance que la rhétorique du siècle des Lumières accorde à l'expérience dans des arguments philosophiques ou de toute autre espèce. Cette notion y faisait figure de favorite d'autant plus que l'on commençait à reconnaître les faiblesses de l'approche qui préconisait l'innéité des idées. Cela jouait un rôle à la fois sur le plan ontologique, en ce sens que l'expérience était censée montrer des faits ou phénomènes incontestables ; et un rôle sur le plan moral, dans la mesure où l'expérience devait corriger certains défauts humains. Les affinités et les divergences des écrits de Boullier et de Condillac — et finalement leurs approches différentes de la notion d'expérience — tournent autour des degrés 1) de complexité, 2) de nécessité, et 3) de hiérarchie que les deux auteurs y constatent. Nous en concluons que leur vision du monde, où la sensibilité ne se limite pas seulement aux hommes, est de plus en plus complexe et commence à être quelque peu problématique (malgré l'occasionalisme des deux auteurs) et de moins en moins hiérarchisée. Cette partie principale de l'étude se termine par une discussion générale de la culture de l'époque et permet de conclure globalement sur ses tendances égalitaires.

Complexité

Boullier et Condillac tiennent compte tous les deux, mais de façon différente, de la complexité de la notion d'expérience dans leurs attitudes envers les préjugés, la méthodologie, le commerce et l'échange d'idées, et le temps. Boullier met en valeur l'expérience dans son argument contre Descartes : « Les défauts qu'on reproche à cette Philosophie [le cartésianisme], elle les doit au grand génie de son Auteur, et au trop de confiance et de hardiesse qu'il lui inspirait. Elle part d'ordinaire de trop haut, et s'élevant à des principes, elle veut ensuite soumettre l'expérience à ces principes »⁹. Boullier oppose la complexité réelle et véridique de l'expérience à la complexité factice et arbitraire de Descartes, qui n'est, finalement, qu'un simple « préjugé métaphysique » (*EPAB*, p. 358). D'ailleurs la liaison entre les mouvements dans la prétendue machine qu'est l'animal selon Descartes « paraît plus simple et plus facile à comprendre, que celle que l'expérience nous montre être entre les mouvements et les pensées » (*EPAB*, p. 194). Fondée sur l'expérience, la complexité de Boullier est plus évidente que celle de Descartes qui reste

9. David-Renaud Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, éd. Jean-Pierre Marcos, Paris, Fayard, 1985, p. 357. Nous nous référons dorénavant à ce texte comme *EPAB*, pour lequel nous avons gardé l'orthographe et la ponctuation originales. Il en va de même des autres ouvrages cités.

spéculative. Or la complexité dont il est question est immatérielle — Boullier constate que son expérience lui fait croire à l'âme des bêtes — alors que la complexité que Descartes observe dans les animaux est toute matérielle. Aux yeux de Boullier, le « préjugé naturel » vaut mieux que le « préjugé philosophique » de Descartes (*EPAB*, p. 356 ; voir aussi p. 219, 395). Cet emploi du mot *préjugé* chez Boullier est remarquable dans la mesure où ce terme va diamétralement s'opposer à la notion d'expérience plus tard dans le siècle. Ici, ils vont de pair et se renforcent mutuellement. Source d'intolérance, de fanatisme, et de superstition, tout préjugé deviendra par la suite la bête noire des philosophes, et revêtira un caractère illusoire et obscurantiste. Le concept s'associe étroitement aux idées innées de Descartes qui représentent justement le contraire de l'expérience.

Pour sa part Condillac ne parle point de préjugés positifs. Que les bêtes pensent n'est, d'après lui, qu'une idée reçue, comme l'introduction à la seconde partie de son traité en témoigne : « La première partie de cet ouvrage démontre que les bêtes sont capables de quelques connoissances. Ce sentiment est celui du vulgaire : il n'est combattu que par des philosophes, c'est-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte »¹⁰. Comme Boullier, Condillac oppose la philosophie à tout ce qui s'apprend si naturellement que même le plus commun des mortels le saurait. Il est pourtant clair que Condillac pense à l'expérience ici — ce qu'il rendra explicite par ailleurs. Un passage peu après le texte que nous venons de citer le montre : « Le système que je donne n'est point arbitraire : ce n'est pas dans mon imagination que je le puise, c'est dans l'observation ; et tout lecteur intelligent, qui rentrera en lui-même, en reconnaîtra la solidité » (*TA*, p. 355). Condillac évoque ici les deux *sine qua non* de la notion d'expérience (quoique le premier l'emporte davantage chez les matérialistes) : l'observation du monde extérieur et la réflexion sur les opérations intérieures. C'est *a fortiori* la plénitude de cette expérience de l'univers en dehors et au-dedans de nous qui fait apparaître le vide de la philosophie spéculative et de ses préjugés.

Bien que Boullier et Condillac soient d'accord sur la complexité de l'expérience, ils diffèrent dans leur méthodologie. Ce que celui-là ne fait qu'affirmer, à savoir que les bêtes ont une âme, celui-ci veut le prouver par analyse. On pourrait aller jusqu'à dire que la complexité de l'expérience dans l'*Essai* de Boullier est plus horizontale qu'elle ne l'est dans le *Traité* de Condillac. Celui-ci donne à la notion plus de profondeur ou, si l'on veut, plus de verticalité. L'expérience se comprend toute seule

10. Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, p. 355. Les références ci-après à ce texte paraîtront comme *TA*.

pour Boullier. Il n'a qu'à mentionner le mot pour balayer les arguments contraires. Boullier déclare avoir « démontré » l'existence de l'âme des bêtes dans l'avertissement sur la nouvelle édition de l'*Essai* de 1737 (p. 10-11). Et la notion d'expérience de par son autorité appuie son argument à maintes reprises. Sa définition de l'expérience, si c'en est une, mérite d'être citée en entier :

Je me sens invinciblement porté à croire, qu'il y a hors de moi un assemblage de Créatures, tant spirituelles que corporelles, qui sont soumises à certaines loix, qui ont entr'elles un arrangement, des liaisons fixes, certains rapports des unes aux autres, et avec moi même, que ces Créatures agissent les unes sur les autres et toutes ensemble sur moi, et que j'agis réciproquement sur elles dans un certain ordre : que de cet ordre, de ces liaisons, de cette influence réciproque, résultent certains effets dont je suis le témoin ou le sujet, et auxquels je prends part d'une manière qui m'est ou favorable ou contraire : que du résultat de ces opérations combinées, naît ce que j'appelle l'Expérience. Dans ce monde ainsi conçu et dans tout ce qui s'y passe, je reconnois une direction supérieure, qui gouverne, qui dirige, ce que j'exprime sous le nom de Providence¹¹. (*EPAB*, 468).

Nous nous empressons d'ajouter que cette longue définition de l'expérience se subordonne à celle de la Providence qui se fait en une phrase courte. Toute la complexité décrite par Boullier — « certaines loix », « certains rapports », « un certain ordre » — s'explique par le seul mot *Providence*. Il est prêt à accepter la notion d'expérience pourvu qu'il puisse en limiter les conséquences. Sa méthode consiste à allier le mécanisme avec le spiritualisme (*EPAB*, p. 375, 377). En s'éloignant de Descartes en même temps qu'il revient vers celui-ci, Boullier veut bien accorder le sentiment aux bêtes, mais pas la raison (*EPAB*, p. 354). Exagérer la spiritualité des bêtes en insistant sur l'immortalité de leurs âmes irait à l'encontre de la Révélation¹². En combinant la philosophie et la Révélation (*EPAB*, p. 432), Boullier s'en tient à une position conservatrice.

Condillac pousse la notion d'expérience plus loin que Boullier par sa méthode analytique. A la différence de Locke, Condillac ne retient que la sensation dans sa définition de l'expérience et laisse plus ou moins de côté la faculté de la réflexion ; sa définition vise avant tout l'expérience

11. Ce passage est à comparer avec « La profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau dans son *Émile* qui, à son tour, se trouve dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, t. 4, p. 565-635, surtout p. 581. Le « sentiment vif et intime qui me porte à croire toutes ces choses » de Boullier (*EPAB*, p. 468) se rapproche de « la lumière intérieure » de Rousseau (*Émile*, p. 569). Rousseau appelle la conscience « la voix de l'âme » et un « instinct divin » (*Émile*, p. 594, p. 600).

12. Charles Bonnet sera le seul auteur de son siècle à accorder aux bêtes une âme non seulement immatérielle — ce que font Boullier et Condillac — mais immortelle. Voir H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, p. 55-57.

sensorielle¹³. Condillac ne se contente pas d'accepter la complexité de l'expérience, ou de toute autre notion, en tant que telle, mais cherche toujours à l'analyser, c'est-à-dire à décomposer jusqu'à une origine qui soit vérifiable par les sens. On ne devrait omettre aucune des étapes intermédiaires entre la notion la plus abstraite et l'origine la plus concrète, car le point fort de cette méthode consiste à ne rien expliquer que par des expériences. Sinon on risque de s'enliser dans des explications métaphysiques arbitraires sans véritable fondement dans la réalité concrète. L'analyse chez Condillac représente « une forme d'abstraction positive » qui ne doit pas se confondre avec l'abstraction métaphysique qu'il méprise et qu'il associe plutôt avec l'imagination et un mysticisme vide¹⁴. La théorie de l'éducation que Condillac propose fait table rase de ce que l'on a appris autrement que par analyse. Voilà, de son propre aveu, la méthode qu'il utilise dans tous ses ouvrages : « Il faut commencer par ne tenir aucun compte des connoissances qu'on a acquises, reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former, les déterminer avec précision, les analyser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyse y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugemens que les rapports qui résultent de ces comparaisons : en un mot, il faut, pour ainsi dire, rapprendre à toucher, à voir, à juger ; il faut construire de nouveau le système de toutes ses habitudes » (*TA*, p. 410-11). Évidemment une telle méthode a un degré de complexité bien plus profond que chez Boullier. C'est, en quelque sorte, la notion d'expérience même, comme toute autre notion, qui est révoquée en doute et analysée chez Condillac. Employant toujours l'expérience comme critère de vérité dans sa méthodologie, Condillac devient d'autant plus conscient de ce qu'est l'expérience.

Boullier effleure la complexité des rapports entre toutes les créatures dans sa définition de l'expérience. Mais il en demeure là ; le commerce et l'échange d'idées restent implicites chez lui. Qui plus est, il ne précise pas, comme le fait Condillac, que ce commerce s'effectue surtout entre les hommes. Apprenant les uns des autres, ceux-ci bénéficient d'une expérience collective. Condillac distingue la relative solitude des animaux de la société des hommes — ce qui rend leurs expériences respectives bien différentes. Celle des bêtes s'avère individuelle alors que celle des hommes se révèle plus riche et variée ; « 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 [...]. C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils

13. Voir notre « Condillac and the Meaning of Experience, » dans *The Authority of Experience : Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 13-60, surtout p. 23.

14. *Ibid.*, p. 27.

se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connaissances qui s'accroît d'une génération à l'autre » (*TA*, p. 366-67). L'existence séparée des bêtes fait qu'elles ne peuvent pas partager leurs expériences. En revanche, les hommes en sont capables et peuvent, par conséquent, réaliser de plus grands progrès. Lors même qu'elles vivent en société, les bêtes « ne font que les progrès que chacune auroit faits séparément. Le commerce d'idées, que le langage d'action établit entr'elles, étant très borné, chaque individu n'a guères pour s'instruire que sa seule expérience » (*TA*, p. 419-20). En plaidant pour la sociabilité Condillac rejoint ici la pensée des philosophes (exception faite de Rousseau) qui croyaient pouvoir perfectionner la société en rapprochant les hommes.

Enfin l'attitude des deux auteurs envers le temps les différencie aussi. Boullier reconnaît la complexité temporelle de l'apprentissage. « L'Homme », dit-il en faisant allusion à *La Belle et la Bête* (1757) dans sa version la plus connue¹⁵ de M^{me} Leprince de Beaumont, « commence par être ce qu'est la Bête, et l'Ame humaine ne deploye d'abord que la faculté qui lui est commune avec cette autre espèce, la faculté de sentir » (*EPAB*, p. 345). Douées d'instinct, les bêtes semblent même l'emporter parfois sur les hommes « dont les lumières croissent avec l'âge et dont la Raison marche à pas si lents et si incertains » (*EPAB*, p. 368). Boullier a pourtant une tendance à raccourcir le temps qu'il faut pour acquérir de l'expérience qu'il considère néanmoins comme complexe. Par exemple, il suffit, d'après lui, d'avoir vu un seul arbre pour avoir « l'idée d'Arbre en général » (*EPAB*, p. 345). Inutile de dire qu'il faut très peu de temps par ce biais pour passer d'une seule sensation ou de quelques sensations à une idée abstraite.

Nécessité

Il n'en est pas ainsi chez Condillac qui souligne toute la complexité de l'expérience. Mais afin de mieux éclaircir sa perspective par rapport à celle de Boullier il vaudrait mieux parler du degré d'expérience que les deux auteurs estiment nécessaire. La question de la nécessité de l'expérience nous amène à un problème qu'avait soulevé Molyneux, et aux démarches de ces écrivains lorsqu'ils abordent d'autres problèmes tels que le rôle des sensations ; la liberté y compris l'opération sous-jacente de la raison et son opposition avec l'instinct et les habitudes ; et les erreurs et le progrès. Molyneux, l'un des amis à Dublin de John Locke, lui pose une question que

15. *La Belle et la Bête* a paru d'abord dans *Les Contes marins* de M^{me} de Villeneuve en 1740-41.

celui-ci reprendra dans son *Essai sur l'entendement humain* (II, ix)¹⁶. Il s'agit de savoir si un aveugle-né, en récupérant la vue plus tard dans sa vie, pourrait discerner seulement avec ses yeux un globe d'un cube et nommer les deux objets sans recourir à ses mains. Tous les penseurs quelque peu empiristes de l'époque qui valorisaient l'expérience ont dit que non. Boullier répond à cette question dans son *Essai* (II, vi [§ xviii-xix] ; p. 329-33) de façon ambiguë. Il ne s'aperçoit pas de la différence entre les idées qui nous parviennent des sens différents : « Ce que je tâte et ce que je vois est une substance étendue. L'idée du Globe vu, par exemple, et l'idée du Globe touché sont la même idée essentielle » (*EPAB*, p. 330). Boullier ne tient pas compte de la différence entre les sensations qui viennent du tact et celles qui viennent de la vue. Ces sensations donneront, d'abord tout au moins, des idées différentes. Quant à l'impression d'une substance étendue, cela ne s'appréhende, d'après un vrai sensationniste, comme Condillac dans son *Traité des sensations*, qu'à partir du toucher. La vue toute seule ne donne pas d'idée d'étendue. Il faudrait attendre longtemps que les idées provenant des deux sens se rapprochent. Voilà ce qui rend surprenante la conclusion de Boullier : « que l'Aveugle guéri retrouvera bien-tôt, par le secours des yeux, la même différence entre le Globe et le Cube » (*ibid.*). C'est le mot *bien-tôt* que nous soulignons. Boullier méconnaît considérablement la nécessité de l'expérience pour un tel jugement. Étant donné ses idées sur la rapidité de l'abstraction (l'exemple de l'arbre en général), nous sommes amenés à en conclure, à notre tour pour cette section du moins, que Boullier minimise le rôle de l'expérience sensorielle tout en amplifiant celui de l'expérience au niveau mental ou spirituel.

La question du degré de complexité de l'expérience se lie donc à celle du degré de nécessité de l'expérience. Les deux questions se rejoignent lorsqu'il s'agit du temps qu'il faut pour l'expérience. Pour ce qui est du *Traité des sensations*, sa forme renforce son fond. Condillac analyse tour à tour et séparément chaque sensation ; sa méthode est on ne peut plus claire. L'homme-statue dont Condillac se sert pour illustrer l'acquisition des connaissances et l'expérience croissante apprend *lentement*. Toute la structure du *Traité des sensations* vise à mettre en évidence la lenteur

16. La quasi-totalité des philosophes au dix-huitième siècle qui s'intéressaient à l'origine de la perception ont débattu cette question. Condillac en traite dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, t. I, section vi, dans son *Traité des systèmes*, 1749, chap. vi, et dans son *Traité des sensations*, 1754, t. II, chap. iv-v [t. III, chap. v-vi]. Diderot en fait de même dans sa *Lettre sur les aveugles* (1749). Voir Michael J. Morgan, *Molyneux's Question: Vision, Touch and the Philosophy of Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Morgan traduit en anglais les passages pertinents des parties et des chapitres indiqués ci-dessus entre parenthèses. Nous avons rajouté entre crochets d'autres chapitres qui touchent à ce sujet.

extrême du processus. L'homme est « borné »¹⁷ aux divers sens les uns après les autres. Ce n'est que par la suite que l'on apprend de deux ou plusieurs sens réunis. Quoi qu'il en soit, il faut énormément de temps, selon Condillac, pour apprendre par les sens séparés, d'un côté, et par les sens réunis, de l'autre. On ne passe ni automatiquement ni vite du savoir d'un sens à celui d'un autre. C'est à la fois une question de complexité de l'expérience sensorielle et de nécessité d'affinement dans le temps chez Condillac. Voilà l'arrière-plan de sa notion d'expérience qui sert de fondement pour son argument de l'âme des bêtes qui, elles aussi, ont besoin d'une certaine période d'apprentissage.

Il est vrai que Condillac ne se réfère pas explicitement à la question de Molyneux dans le *Traité des animaux*. Mais il entame un sujet analogue qui surgit de sa lecture de l'*Histoire naturelle* de Buffon, à savoir le rôle des sens ou des sensations dans l'expérience. Condillac croit que les philosophes qui soutiennent que les bêtes ont une âme ont laissé échapper un argument de poids en n'insistant pas sur l'expérience nécessaire pour le bon usage des sens (TA, p. 337). Si les bêtes voient tout en ouvrant les yeux pour la première fois, on pourrait les considérer comme des automates. De même que Boullier lutte contre le mécanisme de Descartes, de même Condillac lutte contre celui de Buffon. Pour ce faire il faut que Condillac montre la nécessité de l'expérience sensorielle. Un peu à la manière de Condillac et de son homme-statue, Buffon prend comme exemple « un homme dont le corps et les organes seroient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne » (cité dans TA, p. 341). Selon Buffon cet homme voit tout de suite en ouvrant les yeux « la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux » (TA, p. 342). Condillac pose la question épineuse : « Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets ? » (*ibid.*). Ce qu'il y a de sous-entendu dans la liste d'objets de Buffon, c'est que l'homme a déjà pu les différencier alors que, d'après Condillac, il n'en est rien. Il faut du temps pour comparer tout ce que l'on sent, pour démêler la confusion des sensations.

En ce qui concerne les sensations de la vue, il y a une différence énorme entre regarder, qui suppose analyse et clarté, et voir, qui peut laisser toujours dans l'obscurité. Lorsqu'on regarde un objet, l'attention entre en jeu et on sait qu'on le regarde — ce qui n'est pas le cas quand on voit simplement un objet. Voir sans regarder selon Condillac n'a pas de contenu ou de sens. Le *Traité des sensations* avait déjà fait cette distinction à

17. Le mot vient du *Traité des sensations* même et s'utilise dans le titre des six premiers chapitres, entre beaucoup d'autres. Voir Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984. L'édition Fayard reproduit ce *Traité* (abrégé dorénavant comme TS) ainsi que le *Traité des animaux* en un seul volume.

laquelle le *Traité des animaux* fait écho : « Je dis donc que l'œil voit naturellement les choses qui font impression sur lui, mais j'ajoute qu'il ne discerne qu'autant qu'il apprend à regarder, et nous démontrerons que, pour discerner la figure la plus simple, il ne suffit pas de la voir » (*Extrait raisonné du « Traité des sensations »*, p. 297). Comme Condillac le dit de façon succincte : « La statue n'a pas besoin d'apprendre à voir ; mais elle a besoin d'apprendre à regarder » (*TS*, p. 170). En valorisant la nature active de la perception, Condillac fait preuve d'originalité et de modernisme¹⁸. Condillac cite Berkeley et Voltaire (*TA*, p. 338) comme des auteurs qui refusent de croire simplement, comme Buffon, que « l'œil voit naturellement des objets » (*ibid.* ; voir aussi p. 312). Ce préjugé qui va de pair avec celui des idées innées suppose des connaissances que l'on n'a pas en naissant et pour lesquelles une longue expérience est nécessaire.

Tandis que Condillac présente dans le *Traité des animaux* les opinions de Buffon sur les sens, en leur opposant les siennes pour établir comment les sensations nous rapprochent des bêtes, Boullier fait une digression sur les sensations pour établir comment elles nous en éloignent. Cette digression commence au Chapitre 6 (*EPAB*, p. 303), mais son but stratégique ne devient clair qu'au Chapitre 7 (p. 341 et suite) où il annonce que « L'Ame des Brutes, selon que je me la figure, aperçoit les objets par Sensation, elle ne réfléchit point : elle n'a point d'idée distincte ; elle n'a qu'une idée confuse des Corps qui, comme nous l'avons vu, est inséparable de la Sensation, et surtout de cette sorte de Sensation qu'on appelle vue » (*EPAB*, p. 344). Ayant haussé jusque-là les bêtes au rang des êtres sensibles capables de sentiment, Boullier les subordonne aux hommes dans cette partie de l'*Essai* tout comme il subordonne les sensations à la raison. A la différence de Condillac, pour qui la raison et toute autre faculté ne représentent que la sensation transformée (*TA*, p. 419-20 ; et *TS*, p. 11 et *passim*), Boullier semble quelquefois opposer la sensation à la raison. Que les bêtes sentent ne veut pas dire forcément qu'elles raisonnent aussi (*EPAB*, p. 399). La faculté de sentir, à ses yeux, est — sinon séparée de la faculté de raisonner — loin de se situer au même niveau intellectuel, alors que pour Condillac il y a une sorte de continuum entre les deux.

Bien qu'il y ait divergence dans leurs opinions sur la sensation, Condillac et Boullier se rapprochent sur la question de la liberté. Ils se rallient à la notion d'expérience pour expliquer que si les bêtes ont une forme de cette faculté qui nécessite l'opération sous-jacente qu'est la raison ou la réflexion, cette liberté est bien inférieure à la nôtre et porte un autre nom. Boullier utilise l'exemple d'un chien qui mange une perdrix plutôt que de la rapporter à son maître qui l'a tuée à la chasse. Battu pour sa

18. M.-J. Morgan, *Molyneux's Question*, p. 70, 76.

gourmandise et sa désobéissance, le chien apprend à ne pas toucher ainsi à cet objet de son désir. Selon Boullier ce « chien raisonne sur son expérience » et devient sage (*EPAB*, p. 271). Mais de quel type de raisonnement s'agit-il ici ? Si le chien raisonnait comme nous, il serait libre car « il est certain que pour raisonner il faut être libre » (*EPAB*, p. 272). Boullier voit une espèce de liberté qui ressemble à la nôtre mais que l'on se contente de « qualifier chez les bêtes du nom moins honorable d'Instinct » (*ibid.*). La comparaison entre une hirondelle qui construit son nid et un enfant qui construit un château de cartes montre une différence révélatrice entre ces êtres. Bien que moins utile qu'un nid d'oiseau, le château de cartes fait voir la raison de l'enfant qui choisit librement d'arranger ses cartes comme il veut (*EPAB*, p. 371).

Puisqu'il voulait démontrer que les animaux ne fonctionnent pas comme de pures machines mécaniques, comme ils ont été présentés chez Descartes, il doit leur accorder un principe sensitif ou une âme qui les rende actifs. Mais leur activité mentale ne peut s'étendre si loin que celle des hommes¹⁹. Un esprit actif est l'un des apanages d'un être libre. Peu s'en faut, semble-t-il, que les bêtes ne soient libres au même sens que les hommes. Et pourtant Boullier tient en réserve une autre condition pour la liberté qui est évoquée dans cette section de l'*Essai* mais qui n'est développée à fond qu'ultérieurement dans sa digression sur les sensations. Il importe d'avoir un fonds d'idées claires et distinctes en plus d'une âme active pour avoir le genre de liberté qu'ont les hommes (voir *EPAB*, p. 276-77). C'est précisément ce fonds d'idées claires et distinctes qui manque aux bêtes qui, elles, se caractérisent plutôt par leurs sensations confuses. Tout ce que Boullier dit dans sa digression sur les sensations tend à faire voir que celles-ci « déterminent » (*EPAB*, p. 408) les bêtes qui ne sont donc pas libres.

La notion d'expérience chez Condillac sert à justifier une sorte de réflexion dans les animaux mais qui se transforme vite en « habitudes ». En décrivant les premiers mouvements d'un animal Condillac ne semble pas faire de distinction d'avec les humains. Il procède tout comme s'il parlait de l'homme-statue, toute connaissance étant acquise. Cette comparaison implicite avec les êtres humains est d'autant plus remarquable qu'il est question des habitudes des animaux ou de leur instinct — considérés généralement comme innés. Ce que l'on tient comme se faisant « naturellement » est dû à l'expérience, comme Condillac l'explique par

19. Il y avait aussi un autre enjeu dans cette question de la pensée dans les bêtes. En admettant que les bêtes pensent et qu'elles soient des machines, « le risque est pris de faire de la pensée (et de l'action imputable aux hommes) une activité machinale ». La crainte exprimée par Pardies dans son *Discours de la connaissance des bêtes* (1672) que « si tout cela se fait en elles sans âme spirituelle, qu'est-il besoin d'avoir une âme spirituelle pour les hommes ? » se réalise chez Diderot. Voir Francine Markovits, « Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes », *Corpus, revue de philosophie* 16/17, 1991, p. 81, p. 88.

l'exemple « d'un animal qui se voit, pour la première fois, menacé de la chute d'un corps » (*TA*, p. 358). L'animal ne bougera pas cette première fois. Mais si l'objet le blesse, il « évitera jusqu'à la chute d'une feuille » la prochaine fois (*ibid.*). Cet exemple me fait penser à l'exemple de ma propre chienne, une Labrador noire, qui s'est fait pincer la queue une ou deux fois dans la porte extérieure de ma maison quand elle était petite. Cette porte se ferme automatiquement et assez vite. Depuis ce moment-là ma chienne attend que je me mette entre elle et la porte et que je lui serve de bouclier humain, pour ainsi dire, entre elle et l'objet menaçant qu'est cette porte. Quand je lui tiens quelquefois la porte depuis l'intérieur du porche, je suis obligé de l'encourager vivement à y entrer car elle hésite visiblement, se rappelant sans aucun doute l'expérience de sa jeunesse. Ces gestes de sa part résultent d'une leçon qu'elle a apprise. Elle ne se conduisait pas ainsi naturellement, suis-je en mesure de répondre à la première d'une série de trois questions de Condillac (*TA*, p. 358). Cette conduite vient de l'expérience, pas de la nature. Les idées sont acquises, pas innées. Je suis d'abord tenté d'en conclure comme Condillac : « La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait » (*ibid.*).

Or cette réflexion naissante que Condillac semble accorder aux bêtes s'éclipse au fur et à mesure que leurs actions « tournent en habitude » (*TA*, p. 358-59). Une fois leurs besoins satisfaits, les bêtes réfléchissent moins ou elles ne réfléchissent plus, comme si cette faculté avait cessé d'exister. Le rôle de la réflexion s'avère pourtant problématique chez Condillac. D'une part il en fait, en tant que bon empiriste, le point de départ de l'instinct qui « n'est que cette habitude [de conservation de l'animal] privée de réflexion » (*TA*, p. 377). « A la vérité », continue-t-il dans la phrase suivante, « c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent » (*ibid.*). C'est-à-dire que les habitudes dans les bêtes comportent une part de réflexion ; elles en dérivent en fait. Mais il n'y a plus de réflexion dans l'instinct — ce qui permet à Condillac de distinguer la raison de l'instinct, et par extension les hommes des bêtes. Condillac voit une limite à la réflexion des bêtes que les humains n'ont pas et qui différencie les deux espèces : « La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison » (*ibid.*). Afin d'assurer le caractère raisonnable des hommes, Condillac commence à restaurer le mécanisme des bêtes : leurs considérations « sont toujours les mêmes » (*ibid.*). Une telle démarche fait abstraction des nouvelles circonstances auxquelles les bêtes doivent faire face et qui peuvent, bien entendu, changer. Cela exige de nouveau de la réflexion qui doit garder sa puissance d'agir pour les humains *ainsi que pour les bêtes*. Toujours est-il que ces expériences deviennent à leur tour de nouvelles habitudes qui répondent aux besoins plus ou moins limités des

animaux. Mais Condillac a beau escamoter la réflexion dans les bêtes une fois pour toutes, il leur reste toujours un vestige de cette faculté.

Ses efforts pour le faire se manifestent surtout lorsqu'il aborde la question de la liberté des bêtes qui y est étroitement liée. Il abandonne alors sa notion de réflexion dans les bêtes ou, tout au plus, il en fait une faculté passagère. La liberté chez lui et chez Boullier dépend finalement de la réflexion. Boullier refuse toute réflexion dans les bêtes qui, à ses yeux, ne réfléchissent ni ne raisonnent (*EPAB*, p. 344, 353, 391, 405). Condillac, bien que plus nuancé que Boullier à cet égard, en vient à la même conclusion que les bêtes ne sont pas libres. Comme Boullier, Condillac rattache toute notion de liberté dans les bêtes, quelque bornée qu'elle soit, à la notion d'habitude ou d'instinct. Bref, c'est une liberté qui n'en est pas une. A la fin du *Traité des animaux* Condillac déclare que « dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont leur âme se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside » (*TA*, p. 418). La prétendue liberté des bêtes, tout en témoignant d'une certaine action volontaire, ne satisfait pas à la deuxième condition de Condillac qui veut que l'on choisisse les objets, et que ceux-ci ne proviennent pas seulement des habitudes ou des circonstances. « Le droit de choisir, la liberté », conclut Condillac, « n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre » (*ibid.*). L'homme se sert de sa liberté pour atteindre une plus grande perfection dont la plupart des Français du dix-huitième siècle ressentaient un besoin de plus en plus urgent au niveau social. C'est pourquoi on ne saurait négliger l'importance accordée au progrès et à la correction d'erreurs où, encore une fois, la notion d'expérience joue un rôle capital.

Le progrès social au dix-huitième siècle s'ancrait profondément dans le progrès intellectuel qui, à son tour, s'enracinait dans la notion d'expérience. L'expérience était considérée comme nécessaire pour faire des progrès de toute sorte, et cette notion revient tôt ou tard dans la pensée de la plupart des écrivains de l'époque à une origine sensorielle. Même Boullier semble souscrire, en partie du moins, à un genre de sensationnisme avant la lettre, sensationnisme que Condillac, entre autres, développera plus tard dans toute son ampleur²⁰. Les sensations produisent les attributs de l'âme, d'après Boullier, ce qui se confirme par « l'expérience des progrès de l'Âme humaine » ou par « le progrès de l'esprit » qui va « de la sensation à l'Intelligence, du composé au simple, du particulier au général » (*EPAB*, p. 273). Il en va de même de l'âme des bêtes à ceci près

20. Notre livre *The Authority of Experience* trace l'histoire de cette théorie au dix-huitième siècle en France.

que Boullier ne consent pas à leur donner la liberté. Si l'expérience se révèle tellement importante pour le progrès, c'est que cela corrige les erreurs. Sans expérience nous retomberions dans les mêmes erreurs. Boullier cite quelques exemples tels « la Tour carrée qui de loin paroît ronde, et le bâton qui semble recourbé dans l'eau » (*EPAB*, p. 331). « La vue », reprend-il, « nous montre les Corps solides comme des plans, il faut l'application de nos autres sens, pour que l'expérience jointe au raisonnement vienne rectifier ces erreurs ».

L'expérience s'avère indispensable chez Condillac pour une bonne éducation qui, elle, est nécessaire pour le progrès. L'expérience se situe au centre même du processus d'apprentissage car c'est elle qui corrige les deux types d'erreurs que Condillac signale : les erreurs de pratique et celles de spéculation (*TA*, p. 408-13)²¹. Sa méthode analytique permet de remonter à la source des erreurs pour, empruntons le mot de Voltaire, « écraser l'infâme »²². L'expérience nous empêche de « nous cacher » nos erreurs (*TA*, p. 410). Bien que l'éducation en question s'applique à l'homme dont les habitudes sont plus nombreuses que celles des bêtes, il est clair, par ailleurs, chez Condillac, que l'expérience fait partie intégrante des progrès que font les animaux. Ceux-ci n'analysent évidemment pas au même sens que nous ; ils ne reconstruisent pas le système de toutes leurs habitudes comme les hommes, les leurs étant moins compliquées (*TA*, p. 406, 411).

Il est intéressant de noter que Condillac n'avance, pour balayer d'un seul coup la possibilité de l'analyse dans les bêtes, ni l'argument moraliste (l'absence d'une conscience de soi aussi poussée que la nôtre), ni l'argument biologique (les moindres dimensions du cerveau des bêtes), ni l'argument spiritualiste (le gaspillage de talents supérieurs pour le nombre limité de besoins dans les bêtes, argument qu'emploie Boullier [*EPAB*, p. 300, 425, 460]). Il est possible qu'il n'ait pas tout à fait écarté la thèse de la conscience dans les bêtes. Quoi qu'il en soit, il la passe sous silence, vraisemblablement parce qu'il n'a pas besoin d'aller jusque-là pour démontrer l'existence de l'âme des bêtes. Pour ce qui est de l'argument biologique ou physiologique, sa démarche révèle une rupture nette et sans

21. David Bates discute de la notion d'erreur dans les écrits de Condillac et suggère la possibilité d'une errance analogique à travers des propositions identiques comme le remède de Condillac. Voir son article « The Epistemology of Error in Late Enlightenment France, » *Eighteenth-Century Studies* 29, 1996, p. 303-27.

Une grande source d'erreurs pour Condillac se trouvait dans le langage auquel il veillait beaucoup et qu'il s'efforçait de perfectionner. Voir notre *The Authority of Experience*, p. 38-59. C'est pourquoi il critique si sévèrement Buffon pour s'être mal servi de métaphores. Condillac préfère l'emploi de l'analogie dans une langue bien faite parce que cela rend toujours clair notre rapport avec le monde et la liaison des idées. Voir aussi Downing A. Thomas, « Philosophy and Style in Buffon and Condillac », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 346, 1996, p. 367-70.

22. Voir *supra*, p. 153-54 pour une discussion de la méthode analytique de Condillac.

doute voulue avec toute pensée matérialiste qui pût le compromettre en l'associant à des idées athées. Enfin l'absence d'un argument spiritualiste montre les distances que ce prétendu abbé prend par rapport à cette école de pensée.

En revanche Condillac argumente contre Buffon en insistant sur le fait que les bêtes peuvent se perfectionner. Seulement elles atteignent assez vite leur point de perfection à cause du nombre limité de leurs besoins (TA, p. 363). L'argument de Condillac tient à la notion d'expérience où la comparaison figure de façon saillante. Certes les animaux n'analysent pas comme nous en remontant « consciemment » (l'expression est nôtre) à une origine pour « prévenir ou corriger les vices de notre ame », qui, elle, doit être « notre principal objet, en travaillant aux progrès de notre raison » (TA, p. 411). Comme nous l'avons déjà suggéré, Condillac n'aborde pas la question de la conscience, en tant qu'état de conscience de soi, dans les bêtes. Si cela se présentait quelque part dans le *Traité des animaux*, ce ne serait qu'indirectement dans la discussion de la réflexion. Mais Condillac prétend que les animaux apprennent comme nous de la liaison des idées qui forme leur système de connaissances. « Cette liaison », affirme Condillac, « augmente encore par la nécessité où l'animal se retrouve de retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées » (TA, p. 362). La liaison des idées chez Condillac constitue une partie importante de l'expérience des hommes ainsi que celle des bêtes²³. Cela conduit, dans les deux espèces, à leur perfection par une longue suite de découvertes et d'inventions. La faculté principale qui permet ces découvertes et ces inventions est la comparaison : « *Inventer* équivaut donc à *trouver* et à *comparer* (TA, p. 364). En accentuant l'opération de la comparaison, Condillac souligne la nature active de l'apprentissage dans les bêtes. Comme les hommes, celles-ci « apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes ; mais elle n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même ; car, « dans les commencemens, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience » (*ibid.*). L'expérience s'impose donc comme nécessaire pour les hommes et pour les bêtes et rapproche les uns des autres à bien des égards chez ces deux auteurs. Il n'en reste pas moins que Boullier et Condillac maintiennent un écart entre ces créatures qu'il faut maintenant regarder de plus près.

23. Condillac se piquait de son originalité vis-à-vis de Locke par sa découverte du principe de la liaison des idées. Voir son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. Charles Porset, Paris, Éditions Galilée, 1973, p. 283 ; et notre *The Authority of Experience*, p. 15-16, 36-38, 54-56.

Hierarchie

Bien qu'ils fassent l'avocat du diable jusqu'à un certain point, pour défendre leur propos apparent de l'égalité de ces espèces, Boullier et Condillac ne se font pas d'illusions sur la différence importante qui, à leurs yeux, existe entre les hommes et les bêtes. En fait Boullier fulmine contre Bayle justement pour avoir essayé d'effacer toute distinction entre eux (*EPAB*, p. 274, 278, 294). Malgré sa tendance à parler d'eux comme ayant une seule et même expérience, Condillac tranche finalement la difficulté en reconnaissant leurs différences. Or il advient des écrits des deux auteurs que la notion classique de hiérarchie se transforme au fur et à mesure que l'opposition diamétrale des hommes et des bêtes s'atténue. Celle-ci se modifie par la nouvelle attitude de Boullier et de Condillac envers l'échelle des êtres, l'union de l'âme et du corps, et les rapports des créatures avec Dieu. Leurs opinions ont des conséquences pour la liberté ou l'état de domination, voire d'esclavage parfois, attribués aux différentes espèces.

Si l'expérience permet de constater l'existence d'une âme dans les bêtes, il n'empêche que cela sert aussi à faire voir où les bêtes se situent par rapport aux autres créatures. L'expérience nous dévoile ainsi la hiérarchie entre les êtres ou ce que les penseurs de l'époque avaient l'habitude d'appeler l'échelle des êtres²⁴. Voilà le raisonnement de Boullier lorsqu'il déclare que « l'expérience d'un côté, de l'autre l'évidence des principes généraux qui ont été posés dans les Chapitres précédents, me mettent en droit de conclure que les Plantes sont faites pour les Animaux » (*EPAB*, p. 254 ; voir aussi p. 302). Tout en prétendant ne pas céder à « cette tentation-là », Boullier décrit l'échelle des êtres de la façon suivante : « S'il est naturel de concevoir dans l'Univers une Échelle d'Intelligences, il est certain que nous voyons dans la Nature une gradation de Corps organisés qui descend du plus composé au plus simple. A commencer depuis l'Homme elle ne se s'arrête point à l'Insecte, mais de l'Insecte elle continue jusqu'au moindre Végétal » (*EPAB*, p. 247). Le concept fondamental d'une « gradation » dans l'échelle veut qu'il n'y ait pas de « sauts » : « Observez que dans la nature tout semble aller par nuances, par progrès insensibles et jamais par sauts » (*EPAB*, p. 252-53).

L'expérience autorise à la fois à hausser considérablement les bêtes dans l'échelle puis à les rabaisser. Toutefois il ne fallait pas que le nouveau statut des bêtes les mette sur un pied d'égalité avec les hommes. Ceux-ci se trouvent à leur tour relégués à un rang inférieur par rapport à celui des anges, qui ont un plus haut niveau d'intelligence. Malgré leur perfection

24. C'est le sujet de l'étude excellente d'Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978. Cet ouvrage a paru pour la première fois en 1936.

croissante, tous les êtres dans l'échelle, les bêtes y compris, gardent leurs différences essentielles et ne franchissent jamais la distance qui les sépare les uns des autres. Une bête ne deviendra jamais ce qu'un homme fut autrefois, tout comme un homme n'atteindra jamais l'intelligence des anges d'antan (*EPAB*, p. 287-88).

Chez Boullier il semble pourtant y avoir dans l'échelle une contradiction entre la notion de continuité et celle d'intervalle entre les êtres. Tout saut étant exclu d'avance dans la nature, comment peut-on s'empêcher de sauter d'une espèce à une autre, s'il y a un intervalle entre elles ? Or le langage de Boullier est très nuancé si on le met, pour ainsi dire, dans le collimateur. La nature « *semble* aller par nuances [...] on n'aperçoit *presqu'*aucun intervalle entre les espèces » (nous soulignons). Les gradations, d'après Boullier, sont apparemment plus à l'intérieur de chaque espèce qu'elles ne le sont de l'une par rapport à l'autre. Qui plus est, l'intégrité de chaque espèce ne s'estompe ni ne se contamine par les autres espèces. Faute d'intelligence, le passage « d'un genre à l'autre » nous échappe ; c'est, selon Boullier, « un effet des bornes de nos connoissances » (*EPAB*, p. 252). L'intervalle entre les espèces, ainsi que leurs différences spécifiques et essentielles, restent intacts (voir *EPAB*, p. 252, 288). Les bêtes ne sont pas plus des êtres humains que les plantes ne sont des animaux. Cette logique permet à Boullier de refuser une âme aux plantes tout en accordant une aux bêtes et de démontrer que « les Plantes sont faites pour les Animaux » (*EPAB*, p. 245, 254).

Une contradiction apparente analogue existe aussi chez Condillac qui s'efforce d'éviter en quelque sorte la question d'une hiérarchie parmi les êtres. D'une part, il veut refuser de façon sceptique une essence aux divers êtres : « 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 que du plus ou du moins (*TA*, p. 373). En fait, les deux auteurs utilisent l'argument de l'expérience pour expliquer la hiérarchie entre les hommes et les bêtes. En se référant indirectement à l'échelle des êtres, Condillac remarque : « Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connois pas ; j'en fais un 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 » (*TA*, p. 374). L'expérience ne saurait nous donner la nature ou l'essence des êtres, mais seulement une idée de leurs opérations que nous pouvons observer. A la différence de Boullier, Condillac fait remarquer ici qu'une notion quelconque d'essence ne s'appuie que sur des apparences : par leurs opérations les êtres « *paroissent* ne différer *que du plus au moins* » (nous

souignons)²⁵. Toute preuve d'essence se fonde donc sur des apparences qui, bien entendu, n'ont pas la même évidence que l'expérience des opérations. Et ces apparences mêmes n'indiquent que de légères différences qui empêchent une espèce de se transformer en une autre.

Le système de Condillac, qui prend pour point de départ les opérations des êtres, diffère beaucoup de celui de Boullier, qui prétend se justifier par les essences mêmes des êtres. La notion d'expérience, tout comme celle d'essence, est plus modeste, pour ainsi dire, dans celui-là que dans celui-ci. Selon Condillac, notre propre expérience ne nous dit rien sur la nature ou l'essence des autres espèces. En fin de compte, Condillac lui aussi en vient à une hiérarchie ; les hommes gardent leur « supériorité » sur les bêtes de par leur « connoissance de la divinité [et...] de la morale » (TA, p. 382). En fait les deux auteurs, malgré leur discours libérateur, s'en tiennent à une *épistémè* classique où les relations entre les êtres sont « bien pensées sous la forme de l'ordre et de la mesure » et où il y a « la possibilité d'établir entre les choses, même non mesurables, une succession ordonnée »²⁶. Mais la hiérarchie de Condillac est nettement moins rigide que celle de Boullier. Cela se voit surtout dans leurs opinions différentes sur les rapports entre les êtres. Boullier croit que les espèces dans l'échelle des êtres sont « faites pour » les autres espèces ; il avait cité les plantes et les animaux comme exemples. Buffon fait écho à ce genre d'observation par son exemple des abeilles et des êtres humains. Condillac objecte à celui-ci que « l'abeille a bien d'autres rapports avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel » (TA, p. 349). L'expérience chez Condillac est censée améliorer notre faculté de raisonner ; plus on observe l'abeille, mieux on raisonnera (*ibid.*). Sa notion d'expérience doit libérer l'esprit et diminuer les préjugés envers les autres espèces et les autres hommes. Si Condillac ne considérait pas les abeilles comme subalternes, c'était qu'il voulait bannir, comme les autres philosophes, l'intolérance dangereuse qu'il voyait dans la conception traditionnelle de l'échelle des êtres. Celle-ci se trouve chez les

25. Comparer la remarque plus matérialiste de Diderot, qui parle par la bouche d'un D'Alembert qui rêve : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal ». Voir *Le Rêve de D'Alembert* (1769), dans Diderot, *Œuvres complètes*, éd. Dieckmann-Varloot, Paris, Hermann, 1987, t. 17, p. 138.

Julien Offray de La Mettrie dans *L'homme-machine* (1747) avait été typiquement plus franc en rapprochant les bêtes des hommes. Son ton va en se durcissant. La transition des animaux à l'homme n'est d'abord « pas violente ». Ensuite élargissant l'analogie de Descartes, il fait de l'homme « un Animal, un Assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres ». Enfin les hommes « ne sont au fond que des Animaux et des Machines perpendiculairement rampantes ». Voir *Œuvres philosophiques*, éd. Francine Markovits, Paris, Fayard, 1987, t. 1, p. 78, 105, et 111.

26. Pour ce qu'il y a de « fondamental » dans l'*épistémè* classique, voir Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 71.

cartésiens qui maintiennent la croyance que les animaux sont faits pour les hommes. Boullier examine cette question et convient de cette fin, bien qu'il ne l'estime pas « l'unique ou même la principale fin que la Sagesse divine se soit proposée dans leur Création » (*EPAB*, p. 241). Boullier corrige ainsi l'opposition binaire cartésienne entre les hommes et les bêtes. Mais sa solution pose d'autres problèmes dont le plus grave est sans aucun doute celui de l'esclavage.

Boullier ne parle directement nulle part du problème de l'esclavage. Or il met les Nègres au même niveau que les singes dans l'échelle des êtres. C'est l'exemple qu'il choisit à deux reprises pour montrer comment « le plus haut degré de l'espèce inférieure touchant au plus bas de celle qui la précède immédiatement [...] l'on voit des Animaux dont l'Intelligence ne le cède guère à celle de certains hommes et semble même l'emporter à quelques égards » (*EPAB*, p. 253, 278). L'autre exemple qui l'accompagne est l'intelligence des castors par rapport à celle des sauvages du Canada qu'il a puisé dans les *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* de 1707 (voir *EPAB*, p. 367-68). Si l'on peut faire d'un homme une bête, on peut se contenter de le traiter différemment malgré l'existence d'une âme dans les deux. Boullier lui-même soulève la question, bien qu'indirectement : « La question reviendra donc à savoir, si l'Ame du Cheval, du Chien, du Poulet, ne peut pas être d'un ordre assez inférieur à l'Ame humaine, pour que le Créateur employe celle-là, à procurer même la plus petite partie du bonheur de celle-ci sans violer les règles de l'ordre et des proportions » (*EPAB*, p. 445).

Sa réponse n'emploie pas comme exemples un homme et une bête, mais une mouche et une hirondelle. Cependant elle est d'autant plus inquiétante que nous savons que les bêtes, selon Boullier, ne réfléchissent pas : « Si l'Ame de la Mouche dure moins que l'Ame de l'Hirondelle, si Dieu consent à détruire l'une en faveur de l'autre ; c'est que l'une est moins considérable, moins utile que l'autre dans l'Univers ; c'est qu'elle a une moindre capacité de bonheur, de sentiment, d'intelligence ; c'est qu'elle perd moins elle-même à cesser d'être, et que l'Univers perd moins à son anéantissement. Qu'on y prenne garde, l'anéantissement n'est point un mal pour une Créature qui ne réfléchit point sur son existence » (*EPAB*, p. 445-46). En substituant dans ce passage l'âme d'une bête à celle d'une mouche, et l'âme d'un homme à celle d'une hirondelle, tout en tenant compte de la quasi-équivalence que Boullier discerne entre les Nègres et les singes, et entre les sauvages du Canada et les castors, on voit comment l'idée que Boullier se fait de l'échelle des êtres peut exproprier les droits des hommes et justifier l'esclavage. Cette intolérance que l'on trouve quelquefois dans les pages de Boullier provient du fait qu'il en donne trop à la notion d'expérience. Il juge d'après sa propre expérience mais ne prend que rarement en considération (*EPAB*, p. 415) les limites de son expérience pour se

prononcer sur les autres êtres. Son expérience ne l'aide pas, par exemple, à juger de façon adéquate de l'essence des animaux ou des autres espèces. Cela l'amène parfois à faire des comparaisons pernicieuses entre elles. Certes, Boullier se distancie de la hiérarchie cartésienne, mais il semble retomber de temps en temps dans certaines des mêmes erreurs et certains des abus de ce système. Il se rachète quelque peu par ce qu'il dénomme le caractère « raisonné » des actions des hommes (*EPAB*, p. 403). Quelle que soit leur folie et quelque déraisonnable que soit leur conduite, les hommes gardent leur raison qui les différencie finalement des bêtes (*EPAB*, p. 403, 413).

L'idée d'une échelle des êtres est étroitement liée à celle de l'union de l'âme et du corps. Tout changement dans son attitude envers l'une entraînera un changement dans son attitude envers l'autre. Le dualisme métaphysique de Descartes l'avait empêché de faire communiquer les deux substances l'une avec l'autre. Leur opposition sur le plan métaphysique a pour contrepartie une séparation catégorique des êtres sur le plan biologique. Selon Descartes l'âme s'associe avec l'homme, et le corps s'associe avec un processus mécanique qu'il trouve dans les machines et dans les bêtes. L'âme ne peut se confondre avec le corps, pas plus que l'homme ne le peut avec une bête. Fort des découvertes scientifiques de Newton, et s'inspirant de la philosophie de Locke, Boullier et Condillac recourent à la notion d'expérience, comme nombre de penseurs au dix-huitième siècle, pour expliquer les rapports entre l'âme et le corps.

L'expérience ne se valide chez Boullier que dans la mesure où elle permet de ressentir l'existence des deux substances. Après sa définition de l'expérience Boullier s'empresse d'ajouter : « Mais le sentiment vif et intime qui me porte à croire toutes ces choses, devient un sentiment faux et trompeur, si le premier principe du Système doit être admis, savoir que tout se fait dans mon Ame, comme s'il n'y avoit point de Corps » (*EPAB*, p. 468-69). Boullier s'attaque ici à Descartes et à tout penseur idéaliste qui, en accordant trop de pouvoir à l'âme, nie la réalité du monde extérieur. D'après Boullier l'homme prend conscience de l'univers en dehors de lui par le moyen du corps uni à l'âme. Boullier rejette ainsi comme illusoire le système de l'harmonie préétablie de Leibniz qui devait expliquer les rapports entre l'âme et le corps mais qui ne fait de l'homme qu'un « automate spirituel » (*EPAB*, p. 470).

De même que Boullier se sert de la notion d'expérience pour prouver la différence entre l'âme humaine et l'âme des bêtes (*EPAB*, p. 297 et suite), de même il s'en sert afin de montrer ce qu'il appelle l'« empire » de l'âme sur le corps. Une hiérarchie métaphysique complète la hiérarchie biologique. Il y va de la hiérarchie — moins rigide que celle de Descartes mais toujours révérencieuse envers l'Être Suprême — que Boullier tient à sauvegarder pour sa vision du monde. « L'expérience », dit Boullier, « me fait éprouver en mille et mille rencontres que je suis le Maître de mes

pensées, et que j'ai réellement le pouvoir de les arranger à mon gré » (*EPAB*, p. 458). La liberté de l'homme et ses différences d'avec les bêtes tiennent à l'empire de l'âme sur le corps. Les hommes exercent leur propre volonté ; ils maîtrisent leur pensée alors que les bêtes sont plus assujetties à leurs sensations. Celles-ci peuvent souvent déterminer leur pensée. Voilà, aux yeux de Boullier, une distinction importante entre les deux espèces, qui dérive, à un niveau fondamental, du rapport entre l'âme et le corps tel que Boullier l'explique dans le deuxième chapitre de l'*Essai* : « le Corps fournit à l'Ame la matière et l'occasion d'exercer un grand nombre de vertus : l'empire qu'elle a sur lui est la source d'une infinité d'actions libres » (*EPAB*, p. 196). Boullier, à un moment donné, va jusqu'à séparer les opérations des deux substances pour renforcer son propos sur la supériorité de l'âme. Il prétend, d'après l'expérience, que l'homme « fait mille actions qui n'ont aucun rapport aux besoins de son Corps. Telles sont toutes celles que lui inspirent la générosité, l'amitié, le goût de la Science, l'amour de la Gloire » (*EPAB*, p. 406)²⁷.

Boullier, par contre, n'accepte pas l'influence inverse du corps sur l'âme. Il considère que Dieu est « la cause universelle et immédiate qui agit sur notre Ame » et que « la Matière ne peut agir réellement et physiquement » (*EPAB*, p. 325 ; voir aussi p. 295). Il souscrit à l'occasionalisme de Malebranche qui soutient que la matière — que ce soient les objets en dehors de nous ou notre propre corps et ses organes — n'est que la cause occasionnelle de nos sentiments²⁸. Un sentiment de douleur peut être occasionné par une aiguille qui a piqué son doigt, mais on n'a ce sentiment que par l'intermédiaire du Créateur qui l'excite dans une personne (*EPAB*, p. 339). Malgré l'expérience qui peut indiquer un certain « assujettissement étrange de l'Ame spirituelle aux organes de son Corps », c'est l'âme qui sent et non pas le corps (*EPAB*, p. 295, 335). L'expérience spirituelle l'emporte sur l'expérience corporelle trompeuse.

Pour sa part la science moderne ne s'intéresse plus tellement ni aux causes occasionnelles ni à l'âme²⁹. En revanche, elle a plus ou moins confirmé une idée extravagante de la période classique qui revient à substituer à la notion d'âme celle d'un cerveau ou d'une conscience. Le lieu où l'on

27. Comparer l'opinion contraire de Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, éd. Jacques Moutaux, Paris, Fayard, 1988, p. 292. *De l'esprit* fut publié en 1758. A la différence de Boullier, Helvétius essaie de montrer comment les passions aussi abstraites que l'amitié et l'ambition, entre autres, ont leur origine dans le plaisir des sens.

28. Boullier présente trois systèmes pour expliquer l'influence de l'esprit sur le corps à partir du Chapitre 15 dans la Deuxième Partie de l'*Essai* (p. 447). Il s'agit du système des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie, et de l'influence physique.

29. L'exemple le plus récent et flagrant est celui de Francis Crick, *L'hypothèse stupéfiante — la recherche scientifique de l'âme*, Paris, Plon, 1994, où il s'efforce de démontrer que l'âme n'existe pas.

éprouve une sensation quelconque ne se trouve apparemment pas dans les diverses parties du corps mais dans le cerveau qui a une capacité impressionnante de faire une « carte » précise du corps. Si le cerveau (et non plus l'âme qui s'est donc fait rabaisser des cimes métaphysiques qu'elle occupait au dix-huitième siècle) domine le corps de nos jours dans la pensée scientifique, il en fait toujours partie, ce qui tend à empêcher tout dualisme³⁰. En déclarant que c'est l'âme qui entend et qui voit au lieu de l'oreille et de l'œil (*EPAB*, p. 335), Boullier ne fait que suggérer ce que les philosophes éclairés rabâchent à juste titre aujourd'hui. Les sensations n'existent pas dans le corps en ce sens qu'elles y puisent leur seule signification. La technologie moderne peut nous montrer des merveilles comme images de la façon dont la couleur orange, par exemple, se transmet au cerveau. Toujours est-il que ni cette image du cerveau nouvellement illuminé ni le processus particulier du système nerveux qu'elle représente ne constituent notre sens de la couleur orange. Ce sens-là reste toujours dans notre conscience ou dans ce que les penseurs du dix-huitième siècle se contentaient d'appeler l'âme. C'est ce que Condillac est en train de dire de sa propre manière occasionnaliste quand il critique Buffon pour qui « il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement : *or un ébranlement n'est pas une couleur* [nous soulignons], il ne peut être que la cause occasionnelle d'une modification de l'âme » (*TA*, p. 339).

Condillac fait appel aussi à son expérience pour expliquer les rapports entre l'âme et le corps. Il n'arrive pas à séparer les deux substances comme Buffon. « Mais en vain », dit-il, « je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui [Buffon] cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon ame ; je sens mon ame dans mon corps ; toutes mes sensations ne me paroissent que les modifications d'une même substance » (*TA*, p. 319). Là où Buffon voit une dualité, Condillac trouve une unité organique. Lors même que l'homme risque d'être la proie de ses passions qui relèvent du désir « d'écarter la douleur », il peut s'en tirer, selon Condillac, en recourant à l'analyse (*TA*, p. 404, 411)³¹. On peut dominer l'« empire » des passions et des sens finalement par l'empire de l'esprit. Il n'en va pas de même des bêtes que « les circonstances commandent » (*TA*, p. 418). Dépourvues de liberté, elles sont bien plus sujettes que les humains aux caprices des sens.

30. Il faut toutefois faire la part de la pensée matérialiste de ces temps, notamment, entre autres, deux ouvrages de La Mettrie (*Histoire naturelle de l'âme* [1745] et *L'homme-machine* [1747]) et le *magnum opus* de Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach (*Système de la nature* [1770]). Cette pensée insistait sur le caractère physiologique de l'âme dans les cas où elle l'admettait entièrement. Voir, par exemple, les efforts de Diderot dans l'*Encyclopédie* pour modifier le spiritualisme de l'abbé Yvon dans son article AME. Diderot y ajoute une longue section sur le siège de l'âme, dont la portée idéologique est des plus claires.

31. Rappelons la discussion de l'analyse *supra*, p. 153-54.

Condillac avait commencé par affirmer la supériorité de l'âme sur le corps dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Son occasionalisme y est explicite quand il écrit : « L'âme étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connaissances. [...] L'ame peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connoissances »³². Écrit huit ans plus tard en 1754, son *Traité des sensations* suscita pourtant de la part de Buffon une accusation de matérialisme. Condillac s'était évidemment laissé glisser trop du côté athée³³. L'année suivante, son *Traité des animaux* et l'*Extrait raisonné du « Traité des sensations »* qu'il y joignit, représenteront son effort pour se disculper. Dans cet âge de censure où les écrivains, quelque hardis qu'ils fussent, risquaient de se faire emprisonner à tout moment, il fallait que Condillac rétablisse au plus vite dans ses écrits la hiérarchie traditionnelle chrétienne dans les rapports entre l'âme et le corps, d'une part, et les hommes et les bêtes, d'autre part.

Enfin la hiérarchie classique que Boullier et Condillac modifient (mais ne renversent pas) met toujours les hommes en rapport étroit avec Dieu, qui reste, pour ces deux auteurs occasionalistes, la cause première ou constante des modifications de notre âme. Selon Boullier, notre âme est à la fois immortelle et immatérielle. Il recourt, d'un côté, à la religion révélée comme preuve (*EPAB*, p. 423). De l'autre, il invoque la sagesse de Dieu qui ne gaspillerait pas tant de facultés dans les bêtes si elles étaient destinées à une existence éternelle (*EPAB*, p. 425, 460). Dieu accorde aux êtres juste ce qui leur est nécessaire et utile pour leur vie (*EPAB*, p. 492). Pour sa part, Condillac ne s'engage pas dans une discussion sur l'immortalité de l'âme mais évoque, par contre, la conscience de la mortalité dans les hommes (*TA*, p. 400). Leur caractère principalement moral fait aussi que leur âme diffère de celle des bêtes qui n'ont « pour objets que des biens et des maux physiques », tandis que les hommes trouvent une multitude de qualités morales dans leurs plaisirs et leurs peines (*TA*, p. 401-03, 419-20).

Mais, à la différence des penseurs classiques, c'est l'expérience, et non pas les idées innées, d'après Boullier et Condillac, qui permet d'expliquer quasiment tout, y compris Dieu. Bien que croyant, sans aucun doute, Boullier voit clairement les résultats désastreux d'un raisonnement comme celui du père Daniel qui exagère « la puissance de Dieu en abandonnant l'expérience » (*EPAB*, p. 227). L'un et l'autre doivent se

32. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 109.

33. Notre livre examine cette pente glissante qu'était le matérialisme pour Condillac. Voir *The Authority of Experience : Sensationist Theory in the French Enlightenment*, p. 20-22. Voir aussi John W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 88-101, et 110-35 pour cette tendance générale pendant l'époque.

compléter ; notre expérience vérifie le fin travail artistique de Dieu qu'est l'âme des bêtes (*EPAB*, p. 240). Condillac suggère que nous n'apprenons qu'après « une longue expérience soutenue de beaucoup de réflexion » mais que nos connaissances ne s'étendent pas jusqu'à l'essence des choses ou des êtres, et surtout pas à celle de Dieu (*TA*, p. 383-84). En revanche, notre expérience peut nous amener à prendre conscience de notre dépendance et d'une cause première de ce qui nous arrive : bref, de l'idée de Dieu (*TA*, p. 393-94). Ce passage chez Condillac se rapproche à maints égards de la « Profession de foi du vicaire savoyard » dans l'*Émile* (1762) de Rousseau et reflète une tendance générale de l'époque. La notion d'expérience telle que la formule Condillac dans son *Traité des animaux* pour expliquer la découverte de Dieu allait se répercuter dans l'ouvrage de son ami genevois³⁴ qui rendrait toutefois le rôle de l'expérience d'autant plus important au préjudice de la religion révélée. En s'éloignant du pieux occasionalisme de ses prédécesseurs, Rousseau dévoile le danger que peut représenter cette notion pour l'Église qui y voyait de plus en plus une forme de matérialisme caché. Si on peut expliquer l'idée de Dieu par sa propre expérience, la mission d'une Église qui se charge en grande partie de commenter l'Écriture Sainte en est forcément réduite.

Le progrès spirituel de l'homme qui seul est censé pouvoir s'élever à Dieu va de pair avec un progrès culturel. Boullier et Condillac considèrent tous les êtres comme faisant partie intégrante de la grandiose création divine. L'âme des bêtes sert d'ornement à l'univers mais elle « ne peut point croître en félicité, non plus qu'en connoissance, ni contribuer éternellement, comme l'Ame humaine, à la gloire du Créateur, par un progrès éternel de lumières et de vertus. Elle glorifie Dieu, à peu près, comme les Créatures insensibles, parce qu'elle concourt avec elles pour l'embellissement de l'Univers, en suppléant au défaut du pur mécanisme » (*EPAB*, p. 419, 427). Les hommes et les bêtes sont capables de progrès intellectuel par expérience, mais seuls les hommes sont capables de progrès culturel. Ce progrès se manifeste surtout dans les sciences et les arts et nécessite des idées abstraites et distinctes que l'âme des bêtes ne saurait posséder (*EPAB*, p. 299, 378). On pourrait certes expliquer la performance de certains arts par un mécanisme habituel du corps humain dans un danseur ou dans un musicien (*EPAB*, p. 380-81). Mais ce mécanisme « n'explique pas comment on l'acquiert » ; il faut la raison qui « sert beaucoup à former l'habitude d'un Art » (*EPAB*, p. 381).

34. Dès son arrivée à Paris Rousseau a fait la connaissance de Condillac qui était alors en train d'écrire son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Rousseau le présenta à Diderot, et tous les trois dînaient une fois par semaine ensemble selon Rousseau qui décrit leur amitié philosophique dans ses *Confessions*. Voir Isabel F.Knight, *The Geometric Spirit : The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968, p. 9-10.

Condillac fait écho à Boullier quant au progrès culturel qui doit accompagner, en quelque sorte, le progrès spirituel : « Ainsi de génération en génération, l'homme accumule connoissances sur connoissances. Seul capable de discerner le vrai, de sentir le beau, il crée les arts et les sciences, et s'élève jusqu'à la divinité, pour l'adorer et lui rendre grâces des biens qu'il en a reçus » (TA, p. 420). Condillac semble confirmer aussi les connoissances abstraites et immenses qu'il faut pour les sciences et les arts. Il les situe *après* toute une série d'opérations complexes que peuvent faire les humains : « L'homme, au contraire, 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 connoissances se multiplient : les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui » (TA, p. 382).

Autrement dit, les bêtes n'ont pas de culture. Cette distinction complète par ailleurs l'idée de Condillac sur la sociabilité des hommes, qui dérive de leur commerce naturel³⁵. Les progrès de toute sorte, aux yeux des philosophes du dix-huitième siècle, sont étroitement liés à l'échange d'idées des hommes qui vivent les uns auprès des autres. Les bêtes selon Condillac ne font des progrès par leur expérience que « séparément » (TA, p. 419), tandis que les hommes jouissent d'une expérience collective qui enrichit tout le monde et la postérité. A la lumière de cet arrière-plan on comprend mieux le mot spirituel mais caustique de Voltaire au sujet de Rousseau. Après sa lecture de l'état de nature décrit par Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Voltaire écrit : « On n'a jamais tant employé d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage »³⁶. Voltaire sert ici de porte-parole à tous les philosophes qui en voulaient à Rousseau pour avoir osé contre-carrer leur projet de réaliser de plus grands progrès en termes de culture. Les penseurs pouvaient, à la manière de Boullier ou de Condillac, associer les bêtes avec les hommes tant qu'ils le voulaient jusqu'à un certain point. Il fallait toutefois marquer nettement la différence entre la nature et la

35. Voir la discussion de cette idée *supra*, p. 154-55.

36. Lettre du 30 août 1755 (D6451) dans *Correspondence and Related Documents*, XVI, March-December 1755, éd. Theodore Besterman. Voir *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Banbury, The Voltaire Foundation, 1971, t. 100, p. 259. Le commentaire sur cette lettre signale une plus grande pertinence pour le premier *Discours sur les sciences et les arts* (1750) de Rousseau que pour le second *Discours* (1755).

Mais même l'anti-philosophe Rousseau se prononcera plus clairement sur le sujet dans l'*Émile* où « l'homme est le Roy de la terre » : « Quoi ! je puis observer, connoître les êtres et leurs rapports, je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu, je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne, je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerois aux bêtes ? Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles... ». Voir *Œuvres complètes*, t. 4, p. 582. D'après la note jointe à ce passage Rousseau s'adresserait à Helvétius qui a comparé les hommes avec les bêtes dans *De l'esprit*.

culture car c'était cette dernière qui préoccupait la majeure partie des philosophes au dix-huitième siècle.

Le monde envisagé par Boullier et Condillac diffère donc beaucoup du monde classique cartésien. Cette différence se voit surtout dans la discussion sur la question de l'âme des bêtes où la notion d'expérience est d'une importance primordiale. Une fois admise, l'expérience modifie considérablement la complexité, la nécessité, et la hiérarchie du monde et de ses événements. En tenant compte de l'expérience, Boullier et Condillac finissent par avoir une vision du monde plus complexe où la sensibilité caractérise d'autres êtres vivants, non seulement les hommes. Bien que traditionalistes dans l'ensemble, Boullier et Condillac réduisent sensiblement l'écart entre la nature et la culture. La sensibilité — prétendu trait humain qui devait aboutir, après une longue période d'apprentissage, au raffinement de la culture — allait peu à peu s'étendre à la nature.

Ayant connaissance de la complexité de l'expérience, Boullier et Condillac s'attaquent tous les deux aux préjugés simplistes comme les idées innées. Condillac pousse plus loin la notion d'expérience en la rendant plus analytique qu'elle ne l'était chez Boullier, qui semble prêt à accepter sans preuve l'autorité de l'expérience. Cette notion comporte aussi chez Condillac une distinction entre les hommes et les bêtes. Alors que l'expérience est solitaire pour celles-ci, elle est collective pour les hommes. D'autre part le temps de l'expérience tend à se prolonger davantage chez Condillac que chez Boullier.

Les deux auteurs diffèrent aussi par le degré d'expérience qu'ils considèrent comme nécessaire pour l'apprentissage. Leur approche respective de la question de Molyneux fait voir que Condillac défend bien plus que Boullier la nécessité de l'expérience pour l'apprentissage. La notion d'expérience comprend, dans les écrits de Condillac, une partie sensorielle, alors que, pour Boullier, la sensation représente un des motifs déterminants des bêtes. Le sensationnisme de Condillac s'oppose parfois ainsi au spiritualisme de Boullier. Ils s'accordent plus ou moins pour ce qui est de la liberté et voient dans la raison humaine une faculté qui n'admet finalement aucun mélange avec l'instinct ou les habitudes des bêtes, dont elle se rapproche tant soit peu chez Condillac. En se servant de la notion d'expérience pour expliquer la liberté humaine et l'équivalent dans les animaux, Boullier et Condillac ouvrent pourtant une brèche dans l'opposition catégorique et classique des espèces, qui commence à problématiser les rapports qu'elles entretiennent. Si cela semble incompréhensible, voire dangereux, il faut penser à l'enjeu considérable que représentait la perfection de la société au dix-huitième siècle en France. De plus, il y allait de la foi de ces deux penseurs plus ou moins chrétiens, surtout Boullier, et d'une certaine image positive de l'univers et de son Créateur, l'Être Suprême. Les deux écrivains croyaient avec ferveur à la nécessité de

l'expérience pour la correction des erreurs et le progrès social. Ils partageaient les idées de leur siècle sur ces points.

Il se peut que ni Boullier ni Condillac n'adhèrent à une hiérarchie classique où il y a opposition binaire entre les hommes et les bêtes. Grâce à l'expérience ils sont en mesure de constater, d'une part, l'existence de l'âme des bêtes, et, d'autre part, les différences entre les animaux et les hommes. Ils modifient néanmoins l'échelle des êtres qui, entre leurs mains, devient plus souple et laisse les règnes différents presque se recouvrir. En laissant les bêtes se confondre avec les hommes dans le domaine biologique et l'âme avec le corps dans le domaine métaphysique, Boullier et Condillac s'éloignent de la hiérarchie cartésienne qui avait strictement séparé ces êtres. Le sensationnisme de Condillac le rend plus hardi que Boullier à cet égard. Mais les deux auteurs concourent au même but dans leur valorisation d'une Divinité qui veille à sa création. Un progrès spirituel rejoint le progrès culturel des hommes, qui, en cherchant à s'améliorer sur la terre, reflètent la plus grande gloire de leur Créateur.

La notion d'expérience évolue donc, non seulement du dix-septième siècle au dix-huitième siècle, mais surtout pendant le siècle des Lumières. La transition de Descartes à Boullier est déjà sensible et reflète l'influence prépondérante et indiscutable de Locke sur les Lumières³⁷. Mais Condillac fait encore un grand pas en avant. Plutôt que d'accepter l'expérience en tant que telle, il l'analyse pour que cela puisse servir de preuve concrète contre les abus de l'intolérance, du fanatisme, et des erreurs du siècle. Son discours, plus que celui de Boullier et des autres auteurs qui, comme lui, préconisaient la notion d'expérience comme une méthode pour combattre l'ignorance, est finalement libérateur. On mesure l'énorme progrès de leur nouveau discours plus vraisemblable qui permet enfin à l'individu un plus grand pouvoir et qui rend tous les êtres, y compris les bêtes, plus égaux. Puisant dans la notion d'expérience qui problématise toute question en multipliant les réponses, les penseurs du dix-huitième siècle commencent à mettre un terme à la période classique et à son univers ordonné et harmonieux. Ils nous laissent un monde plus problématique, certes, mais plus égalitaire pour tous les êtres.

John O'NEAL
Hamilton College (U.S.A.)

37. L'article EXPÉRIENCE (Médecine) de l'*Encyclopédie*, t. 6, p. 298, renvoie aux articles EMPIRISME et EMPIRIQUE.

