



HAL
open science

Sentiment naturel et origine de la volonté: Rousseau et Condillac

Aliénor Bertrand

► **To cite this version:**

Aliénor Bertrand. Sentiment naturel et origine de la volonté: Rousseau et Condillac. Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2002, 13 (Printemps 2002), pp. 201-223. hal-04834829

HAL Id: hal-04834829

<https://hal.science/hal-04834829v1>

Submitted on 12 Dec 2024

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

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

Les Cahiers Philosophiques
de Strasbourg

Jean-Jacques Rousseau

Tome 13

Printemps 2002

Sentiment naturel et origine de la volonté : Rousseau et Condillac

Aliènor Bertrand

La notion de sentiment naturel chez Rousseau est connue pour avoir été l'occasion de discussions philologiques abondantes¹ qui mêlent la question de savoir si la pitié est originaire ou dérivée de l'amour de soi à celle de la datation de *l'Essai sur l'origine des langues*. Mais il peut paraître téméraire d'envisager de comparer l'œuvre de Rousseau à celle de Condillac sur l'origine de la volonté et ses rapports avec les sentiments naturels. La cause semble entendue : s'interroger sur ce point équivaldrait à reconduire une naïveté condillacienne, entachant du même mouvement la pensée rousseauiste des mythes d'origine qui encombreraient celle de Condillac.

Il n'est pas sûr pourtant qu'une telle opposition de Rousseau et de Condillac relève d'autres choses que du préjugé tenace. Peut-être serait-il plus judicieux de tirer une leçon de prudence de l'itinéraire d'un lecteur de Rousseau dont le jugement porté sur Condillac s'est singulièrement modifié grâce à l'étude de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Dans *De la Grammatologie*, Jacques Derrida crédite l'œuvre de Rousseau d'un écart entre la déclaration formelle d'intention, qui laisse croire à une enquête d'origine, (« parler d'origine et de degré zéro ») et la complexité de la description effective (« qui a toujours la forme d'un supplément d'origine »)² ; à l'inverse, il accuse Condillac d'être victime « d'usteron proteron théologico-moral »³. Dans *L'Archéologie du frivole*, le même auteur affirme au contraire avoir découvert une *fêlure* dans la pensée condillacienne de la genèse, et décrit alors *l'Essai sur l'origine des*

¹ Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, Reprint, 1995, p. 17 sq., Jean Starobinski, *Introduction et Notes du Discours sur l'origine de l'inégalité*, in Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, t. III, Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, 1967, pp. 240-350, etc.

² Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 345.

³ *Ibid.*, p. 313.

connaissances humaines comme une œuvre traversée du souci de la suppléance, de la remarque, et du redoublement qui « emporte l'origine »⁴.

Certes, il est possible, pour dire vite, d'opposer la méthode de Condillac à celle de Rousseau en affirmant que la fiction de l'état de nature est chez l'un le principe d'une analyse génétique, tandis qu'elle n'est chez l'autre qu'un pur artifice visant à oblitérer toute recherche d'origine. Mais cette opposition topique pose sans aucun doute plus de problèmes qu'elle n'en résout. Gageons même qu'elle fige le réel dialogue des deux philosophes en le réduisant à un schème passablement trivial. Sur le plan méthodique lui-même, il convient d'être d'autant plus circonspect que Rousseau et Condillac se font réciproquement des reproches de la même espèce, dont l'archétype est de ne pas avoir poussé assez loin le dépouillement de l'homme civil pour imaginer la fiction de l'état de nature⁵.

Pourquoi donc jeter *a priori* le discrédit sur les objections de Condillac, alors que l'équivoque de la description rousseauiste des facultés naturelles génère notoirement des difficultés qui se déploient jusque dans la théorie de la volonté générale ? L'étude minutieuse de la controverse entre les deux amis⁶, qui s'est poursuivie bien au-delà des textes les plus connus du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nous semble au contraire très féconde. Notre hypothèse est que les descriptions rousseauiste et condillacienne de l'esprit de l'homme naturel se sont affirmées l'une contre l'autre au fil d'une confrontation qui a permis de distinguer nettement un modèle « pulsionnel » et un modèle « logique ». Il va sans dire que l'opposition de ces deux modèles doit être rapportée rigoureusement à celles qui anime leur philosophie politique. Notre propos est donc d'indiquer par une voix nouvelle le lien systématique, ou plutôt la « systématité d'intention » qui unit l'anthropologie et la politique de Rousseau, en étudiant sa condition de possibilité, la théorie de la volonté, dans ses rapports avec la description de l'esprit de l'homme naturel.

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et *l'Essai sur l'origine des langues* laissent le lecteur en quête d'une définition du "sentiment naturel"

⁴ Jacques Derrida, *L'Archéologie du frivole*, Bibliothèque Médiations, Denoël/Gontier, Paris, p. 121.

⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 146, Condillac, *Grammaire*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, Corpus des philosophes français, PUF, 1948, I, 2, p. 433.

⁶ Rappelons pour l'anecdote que Rousseau ne se départira jamais de la confiance qu'il a accordée très tôt à Condillac.

sur deux impressions contradictoires : une caractérisation extensive très ferme, selon laquelle l'amour de soi et la pitié sont les seuls sentiments à être qualifié de « naturels » ; un usage ambigu, mettant en place un système d'équivalences, selon lequel un sentiment naturel est tour à tour un « principe », une « disposition », une « voix de la nature », une « impulsion de la nature », un « pur mouvement de la nature », une « inclination naturelle » ou encore un « instinct »⁷.

Cette analyse lexicale permet d'affirmer qu'un sentiment naturel est moins un état mental, strictement subjectif ou privé, qu'un mode de détermination de la conduite. Malgré certaines réserves, Rousseau n'hésite pas à qualifier à plusieurs reprises ce mode de détermination de la conduite d'« instinctif ». Une première définition minimale et négative du sentiment naturel s'impose donc, non seulement comme mode de détermination de la conduite « antérieur à la raison », mais comme mode *régulier* de détermination de la conduite antérieur à la raison.

On objectera que les règles de détermination naturelles de la conduite ainsi entendues supposent deux sentiments naturels à leur principe et non pas un seul, soit une infinité de combinaisons possibles entre l'amour de soi et la pitié, mettant en œuvre une multitude d'équilibres et de bouleversements plutôt qu'une régulation uniforme. Mais la cohérence systématique oblige à admettre, *a minima*, que la pitié, qui est un « principe » inné, – peut-être seulement virtuel –, commande les relations avec tous les êtres vivants, et, plus particulièrement avec ceux de la même espèce, de telle sorte qu'elle concourt à la conservation spécifique⁸. Et c'est bien la régularité de ce mode de détermination sentimental qui permet à Rousseau d'écarter la nécessité de discuter d'un

⁷ Voici quelques-unes de ces occurrences principales : Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O. C. III, 125 : « un principe antérieur à la raison » ; O.C.III, 155 : « un autre Principe » ; O.C. III, 154 : « la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles » ; principe antérieur à la raison, mais aussi, O.C. III, 150-155 : « antérieur à la réflexion » ; O.C.III, 155 : « pur mouvement de la nature » (qualifié de fort, plus loin, d'énergique) ; O C. III, 152 : « il faudrait appeler le plus vertueux celui qui résisterait le moins aux impulsions de la nature » ; O. C. III, 156 : « c'est elle qui nous porte » ; O. C. III, 126 : « et tant qu'il ne résistera pas à l'impulsion intérieure de la commisération ».

⁸ « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute espèce », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C.III, 156.

« droit » naturel. En conséquence, l'opposition de l'amour de soi et de la pitié est secondaire par rapport à la régularité du mode de détermination de la conduite par le sentiment. Le problème est bien plutôt d'expliquer comment les sentiments se combinent avec d'autres types de détermination des actions, au premier rang desquels se trouve la satisfaction des besoins. Car, si Rousseau affirme une hétérogénéité de principe entre les actions déterminées par les besoins et celles qui sont réglées par les sentiments, cette hétérogénéité ne semble emporter avec elle aucune contradiction. Au contraire, l'amour de soi modéré par la pitié pousse heureusement l'homme naturel à satisfaire ses besoins ; à l'état de nature, les désirs de l'animal humain « ne passent pas ses besoins physiques »⁹.

Il est donc possible d'affirmer que Rousseau déploie dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* aussi bien que dans *l'Essai sur l'origine des langues* un modèle qui lui permet de soutenir un principe de régularité de la conduite naturelle de l'être humain, en tant qu'elle est déterminée exclusivement par le sentiment compris comme une impulsion. Et, si « l'étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever cette foule de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale... »¹⁰, elle a moins pour but de montrer que la raison cultivée doit se substituer aux sentiments pour régler la conduite de l'homme social, que de montrer en quoi elle doit s'y substituer¹¹.

Cependant, l'étude de ce modèle doit être complétée par la description du principe de sa modification, la perfectibilité. Deux possibilités de lectures contradictoires se présentent alors : la première se propose de montrer comment la perfectibilité entraîne une dénaturation

⁹ « L'Homme sauvage, livré par la Nature au seul instinct, ou plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle-là, commencera donc par les fonctions purement animales : apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec les autres animaux. Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et presque les seules opérations de son âme, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O C. III, 143.

¹⁰ *Ibid.* III, 126.

¹¹ « Il y avait dans le seul instinct tout ce qui lui fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il faut pour vivre en société », *ibid.*, p. 152.

inéluçtable du sentiment, dénaturacion qui va jusqu'à en faire disparaître l'efficacité. Ainsi sera-t-on particulièrement attentif au mouvement par lequel Rousseau accuse « l'espace » ou « l'intervalle immense » qui marque le commencement de la dérégulation de la conduite naturelle. Cette lecture reprend la structure même du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, et se trouve à juste titre être le schème le plus commun des interprétacions de ce texte. Mais Rousseau entend aussi affirmer que toutes les passions sont dérivées de l'amour de soi, ou plus exactement, de l'amour de soi et de la pitié. Il indique ainsi le principe d'une seconde lecture qui analyse continûment la description de la régulation naturelle et celle de sa dérégulation. C'est à ce titre que sa réflexion se trouve dans une proximité avec celle de Condillac bien plus grande que ce que l'on a coutume d'admettre, à condition d'être soucieux de la chronologie du long dialogue des philosophes.

Les critiques de Rousseau adressées à Condillac sur les « embarras de l'origine des langues » sont trop connues pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Mais il convient de souligner qu'elles concernent exclusivement *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Et de remarquer que Condillac a certainement reconnu leur pertinence, puisqu'il a lui-même abandonné l'idée directrice de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, selon laquelle la liaison des signes est l'unique principe de liaison des idées. Condillac a admis dans deux lettres célèbres avoir trop donné aux signes¹², et s'être laissé prendre à la circularité logique que Rousseau lui reproche¹³. Il nous semble donc que le *Discours sur l'origine de l'inégalité* doit plutôt être lu parallèlement au *Traité des sensations*, qui lui est quasi contemporain.

Dans ce texte, Condillac propose, comme Rousseau, un modèle naturel de détermination de la conduite indépendant du langage. Il ordonne sa description à un nouveau principe qu'il substitue à celui de la liaison des signes mise en avant dans *l'Essai*, et qu'il qualifie de principe de plaisir et de douleur. Par sa fiction d'une statue, Condillac entend montrer mieux qu'il ne la fait dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, que toutes les opérations de l'âme peuvent être générées à partir de la sensation. Il montre que le sentiment de soi se transforme peu à peu jusqu'à produire une représentation du corps propre suffisante pour satisfaire

¹² Condillac, Lettre à Maupertuis du 25 juin 1753, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, t. 2, p. 535.

¹³ Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, éd. Le Roy, Paris, PUF, 1953, pp. 83-86.

l'ensemble des besoins, le besoin lui-même étant défini comme une modification particulière du sentiment de soi. On peut donc affirmer que, d'une façon générale, les deux philosophes partagent l'idée que le sentiment naturel suffit à régler l'action d'un homme isolé dépourvu de tout langage. Mais leur détermination des modes de cette régulation sentimentale est très différente. Définir le sentiment naturel comme principe générateur permet de ménager des "passages" entre l'homme naturel et l'homme social ; le définir comme impulsion creuse l'écart de la détermination naturelle de la conduite avec sa détermination sociale, et requiert, comme par une nécessité interne, de compléter la fiction de l'état de nature par la notion de "perfectibilité" et l'hypothèse d'un devenir catastrophique. Pour Rousseau, le sentiment naturel est à la fois une cause directe et un principe de régulation des actions. Au contraire, pour Condillac, le sentiment n'est pas une cause, mais un principe d'orientation des mouvements du corps propre et, partant, de régulation de la conduite. Le sentiment naturel possède une dimension logique qui conditionne l'analyse des modifications mentales. Il permet l'analyse des sensations : en signalant toute variation des sensations par son degré de jouissance et de souffrance, il rend possible la liaison et l'interprétation d'informations sensorielles hétérogènes. Cette valeur logique du sentiment, que Condillac érige en principe, et qu'il appelle principe de plaisir et de douleur¹⁴, conditionne la génération des opérations mentales. Ainsi, pour autant que l'opposition de l'analyse génétique du devenir humain et celle de la description critique d'une dénaturation soit pertinente, elle est commandée par l'élaboration de deux modèles distincts de l'esprit, un modèle « logique » et un modèle « pulsionnel ».

Condillac considère qu'il n'existe qu'un seul sentiment naturel, le sentiment de soi, qui peut être appelé l'amour-propre¹⁵ lorsqu'il est considéré sous l'angle de la détermination de l'action. L'amour-propre

¹⁴ Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, I, ch. 2, p. 18. Pour plus de commodité, le *Traité des sensations*, le *Traité des animaux* et le *Traité des systèmes* seront cités dans l'édition Fayard du Corpus des œuvres de philosophie en langue française, toutes les autres œuvres le seront dans l'édition Leroy aujourd'hui épuisée. Condillac, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, Corpus général des philosophes français, Paris, PUF, 1948. ; Condillac, *Traité des sensations, Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984 ; Condillac, *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, 1991.

¹⁵ C'est ainsi que Condillac le définit dans le *Traité des animaux*, *op. cit.* II, 8, p. 399.

condillacien correspond assez exactement à l'amour de soi rousseauiste. Annonçons d'emblée que Condillac ne reprendra jamais à son compte la distinction de l'amour de soi et de l'amour propre du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, et qu'il maintiendra toujours l'expression d'amour-propre pour désigner l'évitement de la douleur et la recherche du plaisir.

Ce principe de l'amour-propre est dit par Condillac commun aux hommes et aux animaux¹⁶, mais il est unique. Condillac conteste l'existence de la pitié comme sentiment originaire. Il est pour lui tout aussi incohérent de défendre l'idée d'une pitié distincte de l'amour propre, même à titre virtuel, que celle d'un pouvoir réflexif distinct de la sensation. Si Rousseau reproche à Condillac de supposer ce qu'il entend démontrer, Condillac considère que Rousseau se donne, avec la pitié, l'humanité avant l'humanité. La pitié est une production de l'amour-propre, comme la réflexion de la sensation ; c'est un sentiment moral qui suppose que l'on soit intéressé à analyser l'action d'autrui lorsque l'on perçoit sa souffrance ; mais rien ne laisse penser qu'un sentiment tel que la pitié pousse « naturellement » l'être humain à s'identifier à la douleur des êtres vivants qu'il rencontre. Pour Condillac, si de la pitié peut être générée par le travail comparatif de l'imagination et la réflexion, elle ne l'est surtout en tant que telle que par la structure du langage parlé. La raison, et elle seule, conditionne le souci universel de se donner des secours mutuels¹⁷.

Dire que l'opposition de Rousseau et de Condillac à propos de la pitié se réduit au mode de génération de celle-ci en expliquant qu'elle est éveillée par l'imagination chez l'un et la raison chez l'autre ne serait pourtant qu'une pirouette. L'enjeu de cette opposition est de savoir s'il convient ou non de déterminer le sentiment naturel comme un principe

¹⁶ « Nous apprenons au contraire, en naissant, que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écartier tout sentiment désagréable ; et c'est par là qu'il tend à la conservation de l'individu », Condillac, *Traité des animaux, op. cit.*, II, 8, pp. 399-400.

¹⁷ « L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien il se nuiraient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensait que toute action est suffisamment bonne, dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité », Condillac, *Traité des animaux, op. cit.*, II, 7, p. 395.

d'analyse logique, ou plutôt comme une sorte d'impulsion, susceptible de deux déterminations, celle de l'amour de soi et celle de la pitié, dont la combinaison définit l'instinct. Rappelons qu'une note importante de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* critique très précisément la réfutation de la notion d'instinct menée par Condillac dans le *Traité des animaux*¹⁸.

Condillac soutient en réponse que la perfectibilité n'est invoquée par Rousseau qu'à défaut d'avoir élaboré rigoureusement l'analyse de « l'origine du langage » à partir du sentiment naturel. Il affirme que Rousseau remplace un principe métaphysique très déterminé qu'il n'a pas remarqué, - celui du plaisir et de la douleur¹⁹-, par un principe vague et abstrait, - celui de la perfectibilité-, et considère qu'il méconnaît la puissance génératrice et logique du sentiment, en transformant, pour dire le moins, une nouveauté en virtualité. La perfectibilité suppose un mouvement d'actualisation (qui peut évidemment ne pas être nécessairement linéaire) et une relation d'essence entre l'espèce et les individus qui la composent. Elle ontologise l'effet hasardeux d'une conformation physique en qualité morale essentielle.

Pour Condillac, le recours à la notion de perfectibilité n'a aucune nécessité logique ; il suffit d'enraciner l'invention du langage parlé dans une logique qui le conditionne. De ce point de vue, le progrès des connaissances n'actualise aucune perfectibilité ; il n'est que le résultat inédit de la combinaison des capacités naturelles de l'être humain et des circonstances. Si la parole permet d'étendre à l'espèce entière des progrès individuels, elle est un ressort de progrès et non pas son principe (cf. *Traité des animaux*, II, 4) ; le principe du progrès, identique chez l'homme et les animaux, n'est autre que celui du plaisir et de la douleur. Plutôt que d'imaginer l'être humain du pur état de nature comme une brute et de creuser l'écart qui nous en sépare, Condillac préfère rapprocher les animaux de l'homme en

¹⁸ Rousseau, *Profession du Vicaire savoyard, Émile*, O.C IV, 595.

¹⁹ « Voilà sans doute à quoi M. Rousseau n'a pas fait attention [...]. Je suppose seulement que les hommes ont eu des besoins, et qu'en conséquence, ils ont observé, non les propriétés des choses, mais les rapports sensibles des choses à eux ; et ils les ont observés, parce qu'ils les sentaient, et qu'ils ne pouvaient pas ne pas les sentir[...]. Tout cela ne demandait que cette portion de métaphysique qui est en nous-mêmes avant que nous sachions parler, et que les besoins développent dans les enfants, Condillac, *Grammaire, op. cit.*, I, 2, p. 433.

soutenant offensivement²⁰ que les animaux pensent, que certains parviennent à convenir d'un langage, et d'autres à avoir quelque intelligence du langage articulé²¹. Ainsi, en affirmant que le principe d'invention du langage est le même que celui de la génération de toutes les opérations mentales, Condillac propose-t-il un modèle naturel d'explicitation du progrès des connaissances humaines : l'enquête condillacienne ne recourt à aucune différence spécifique indépendante de la conformation organique pour expliquer la singularité humaine du progrès des connaissances. Les effets du principe de plaisir et de douleur diffèrent seulement entre l'homme et les bêtes en raison des particularités de l'organisation animale qui ont permis le langage articulé, et des circonstances.

Cependant, la description génétique a alors pour résultat paradoxal de mettre en évidence la disproportion extraordinaire des connaissances humaines par rapport à celle des autres animaux. La parole est donc le paradigme d'une invention conditionnée par l'être naturel de l'homme, mais dont les effets produisent une nouveauté irréductible à cet être même. Ainsi, l'histoire est-elle originairement tissée de rencontres et d'expériences dont les effets excèdent les déterminations de la conformation naturelle des êtres humains, bien qu'ils soient strictement conditionnés par elles. À cet égard, l'analyse condillacienne de l'origine des langues nous semble réaliser au moins autant que celle de Rousseau ce que, à la suite d'Althusser, on pourrait appeler un « matérialisme de la rencontre »²². La "perfectibilité" rousseauiste se présente même comme

²⁰ Pour une mise perspective du contexte polémique du *Traité des animaux*, cf. l'étude de François Dagognet intitulée « L'animal selon Condillac » qui introduit le reprint de l'édition de 1796 publié par les éditions Vrin en 1987, Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 1987.

²¹ « Ils [les animaux] peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours ; ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage [...]. Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier », Condillac, *Traité des animaux*, II, 5, p. 371.

²² Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » [1982], *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, Paris, Stock/Imec, 1995, pp. 568- 569.

une qualité inutile et obscure, dont le défaut principal est de priver considérablement l'invention de la parole de son sens *historique*.

En toute rigueur, la nouveauté historique de l'invention des langues ne peut être analysée qu'à condition de montrer d'abord en quoi et comment elle dépend du principe naturel de détermination de la conduite. Or, tandis que Rousseau lie cette invention à la socialisation comme à une première dénaturation, Condillac l'ordonne directement au sentiment naturel. Il serait facile de montrer que Rousseau impute à tort à Condillac la thèse d'une "sociabilité" naturelle de l'être humain. Mais ce n'est pas sans raison qu'il soupçonne Condillac de désigner la sexualité comme la condition de la socialisation. En effet, pour ce dernier, si la sociabilité ne désigne qu'une qualité vague, très générale et très abstraite, et en aucun cas un caractère essentiel²³, la sexualité est bien en revanche une détermination naturelle de l'être humain que l'on peut décrire grâce au sentiment naturel, et qui est désignée comme l'occasion immanquable d'une communication. C'est là ce qui donne toute sa cohérence à la position condillacienne que Rousseau ne manque pas de critiquer.

Les objections de la note XII du *Discours sur l'origine de l'inégalité* sont destinées à la fois à Locke et à Condillac. Elles s'appliquent à dénoncer les arguments visant à prouver que la société de l'homme et de la femme doit durer au-delà de leur commerce sexuel. Locke est ainsi accusé de confondre le moral et le physique de l'amour. Il est soupçonné à la fois de croire qu'un couple « naturel » est nécessaire à la subsistance des enfants, alors qu'une mère peut nourrir seule son nourrisson, et d'ignorer les conséquences de la longue durée de la grossesse sur la sexualité humaine. Rousseau affirme que l'allaitement rend « naturellement » l'enfant et la mère indispensables l'un à l'autre, en même temps qu'il dispense l'enfant de tout soin paternel. Il juge en revanche que le désir sexuel n'est l'occasion d'aucun « lien naturel » entre les êtres humains²⁴. Le désir sexuel « naturel » de l'être humain n'est qu'un besoin ou un appétit limité au seul amour

²³ Le terme de sociabilité, qui n'a pas d'entrée dans le *Dictionnaire des synonymes*, ne figure pas dans les œuvres de Condillac. L'adjectif sociable, - celui qui est né « pour la société, qui l'aime » -, Condillac, *Œuvres philosophiques*, édition citée, *Dictionnaire des synonymes*, tome t.3, p. 512), n'est qu'une manière de dire mondaine définissant une qualité dépourvue de sens dans l'état de nature ; en effet, tant qu'elle n'est pas constituée, la société ne saurait évidemment être l'objet d'aucun désir.

²⁴ « L'appétit satisfait, l'homme n'a plus besoin de telle femme, ni la femme de tel homme », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O C. III, 217.

physique, qui doit être opposé à l'amour moral²⁵. À proprement parler, le désir sexuel naturel ne s'accompagne d'aucun sentiment : ce n'est « qu'un penchant aveugle dépourvu de tout sentiment du cœur »²⁶, et la relation maternelle n'est quant à elle qu'un mixte de besoin et de pitié.

Rousseau affirme donc que le moral de l'amour modifie le désir sexuel jusqu'à produire un attachement pour un objet unique ; en ce sens, l'amour est une conséquence de l'existence sociale qui conditionne la possibilité matérielle de comparer les êtres de l'autre sexe²⁷. De façon plus radicale encore, Rousseau affirme que le sentiment amoureux est une passion qui dévoie la pitié naturelle jusqu'à la faire disparaître et qui rend nécessaire la loi qui lui supplée ; l'amour est exclusivement l'effet de la société et n'a rien de naturel.

Cette analyse de la naissance de l'amour, de la comparaison et de l'honneur est bien connue. Mais, du point de vue de Condillac, on pourrait être étonné de ce que Rousseau, qui attribue aux singes la faculté de choisir ses noix sans hésiter, parce que « la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre », et que « ses yeux modifiés d'une certaine manière, annoncent à son goût les modifications qu'il va recevoir »²⁸, refuse à l'être humain naturel la capacité de choisir l'objet de son désir sexuel, qu'il doit pourtant nécessairement percevoir comme particulier. Rousseau laisse croire que l'union sexuelle peut se faire sans orientation du désir, ou plutôt qu'il existe des désirs-besoins sexuels strictement mécaniques. L'absence de choix des objets du désir sexuel paraît contradictoire avec les principes généraux du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, selon lesquels l'homme possède à l'état de nature des idées particulières et ne possède qu'elles. Ce qui vaut pour les noix semble ne pas valoir pour les femmes. Si Rousseau admet que les singes choisissent leurs

²⁵ « Commençons par distinguer le moral du Physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir qui porte un sexe à s'unir à l'autre ; le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or, il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III,158.

²⁶ *Ibid.*, O.C.III, 164.

²⁷ Ajoutons qu'elle est aussi pour Rousseau le fruit de la ruse politique des femmes visant à établir leur pouvoir sur les hommes.

²⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III,150.

noix, on peut se demander pourquoi il refuse aux singes mâles la possibilité de choisir les femelles, et, aux femelles, - si elles ont aussi une « âme »...-, la possibilité de choisir les mâles²⁹... Qui plus est, il n'est pas *naturellement* nécessaire que les femelles ou les mâles se succèdent les uns aux autres aussi vite que les noix une fois le désir satisfait. Pourquoi la vue de telle femme ou de tel homme singulier - qui ne s'avale pas, et dont la perception peut se prolonger après le plaisir -, ne s'accompagnerait-elle pas du souvenir des jouissances passées et de l'espérance de plaisirs futurs ? Si Rousseau avait été plus attentif à ses propres principes, il n'aurait pas dû affirmer aussi dogmatiquement que le désir sexuel ne forme naturellement aucun lien entre les êtres humains. C'est là faire une sorte d'exception aux règles qui régissent uniformément la conduite de l'homme naturel³⁰, lesquelles font état du pouvoir mental de choisir. Il faut abandonner la thèse

²⁹ Pour ne pas alourdir inutilement l'analyse, remarquons seulement que Rousseau s'objecte à lui-même l'existence de combats des mâles pour les femelles chez les coqs ou d'autres animaux. Mais il rejette sa propre objection en arguant du grand nombre de femelles dans l'espèce humaine. Quant au choix des mâles par les femelles, il relèverait nécessairement de la perversion sociale... Voltaire, qui rappelle opportunément qu'il naît naturellement plus de mâles que de femelles, mais, qu'« au bout de vingt ans, les femelles excèdent », s'était déjà interrogé sur l'étrangeté de l'affirmation rousseauiste selon laquelle les femmes doivent naturellement obéir. Cf. G.R. Havens, « Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau » in *Ohio State University Studies*, 6, 1933. Ajoutons que, toutes choses égales par ailleurs, la théorie de l'évolution donne en quelque sorte raison à Voltaire et Condillac contre Rousseau. Darwin a admis le principe d'une sélection lié au *choix* du partenaire sexuel. Sur les discussions que ce principe a soulevé dès qu'il a été émis, cf. Stephen Jay Gould, *Le pouce du panda*, Paris, GF, Grasset, 1982, p. 57 sq.

³⁰ Tout se passe, comme si le rapport des sexes relevait chez Rousseau d'un préjugé qui s'ignore, mais dont les conséquences sont manifestes : il est vraisemblable qu'au regard même des critères établis dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la description du rapport des sexes ne « dépouille » pas suffisamment l'homme naturel de ses habitudes civiles. Comment interpréter autrement la légèreté méthodique avec laquelle le sexe féminin est désigné par Rousseau comme celui qui doit naturellement obéir, alors même que « naturellement », aucune sorte de lien n'organise le rapport des sexes ? Une étude récente d'Yves Vargas s'attache à ce problème : Yves Vargas, *Rousseau, L'énigme du sexe*, Paris, Philosophies, PUF, 1997. Notons que dès le XVIIIe siècle, ce « préjugé » rousseauiste a été dénoncé, cf. Mary Wollstonecraft, *Défense des droits de la femme*, Paris, Payot, 1976. *Défense des droits de la femme* a été publié en 1792.

de la formation des idées et des opérations de l'âme à partir de la sensation, que Rousseau semble partager avec Condillac, ou bien accepter que les objets du désir sexuel puissent être choisis, au moins au même titre que les noix.

Le traitement rousseauiste du désir sexuel « naturel », nous semble être l'effet d'un cartésianisme sous-jacent, dont relève l'opposition insistante des besoins et des passions. De fait, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* détermine les *désirs* de l'homme naturel à la manière des « naturalistes », comme des besoins physiologiques³¹. Lorsque Rousseau énumère ces désirs, il est plus proche de Buffon que de Condillac³². Or la détermination naturaliste du besoin est héritière de l'opposition cartésienne des passions de l'âme et des sentiments que l'on rapporte au corps, qui se divisent eux-mêmes en sensations et besoins³³. Pour Rousseau, comme pour Descartes, les besoins s'expliquent entièrement par des raisons mécaniques ; ce sont les instruments naturels de la conservation, qui n'ont rien de commun avec la passion. Tout se passe comme si Rousseau n'avait pas aperçu l'étendue des conséquences de l'analyse de la génération des idées et des opérations de l'âme à partir de la sensation. Ou plutôt qu'il les refuse, comment témoigne la *Profession de foi*

³¹ « La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir, ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Loix de la Mécanique », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O C. III, 142.

³² « Les seuls biens qu'il [*l'homme sauvage*] connaisse dans l'Univers sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'ils craignent sont la douleur et la faim », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC. III, 143.

³³ Citons ici la définition des passions de l'âme dans la version donnée dans *Les Passions de l'âme* à l'article 29 : « J'ajoute qu'elles [*les passions de l'âme*] se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments qu'on rapporte, les unes aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs ; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même, et aussi afin d'expliquer leur dernière et plus prochaine cause, qui les distingue des autres sentiments », Descartes, *Les passions de l'âme*, AT-IX, 350.

du Vicaire savoyard. La particularité de l'interprétation rousseauiste de la méthode génétique se remarque sur deux points : le refus de considérer que la faculté de comparer se forme aussitôt que les sensations se succèdent, et l'exclusion des besoins et des passions de la dynamique de la transformation de la sensation. Au fond, Rousseau fait siennes certaines positions de l'empirisme, particulièrement celles de Locke, mais récuse l'entreprise condillacienne. Il est pourtant évident que la thèse de la génération des idées et des opérations de l'âme à partir de la sensation conduit à modifier radicalement les définitions des besoins et des passions reçues du cartésianisme.

Condillac définit en effet le besoin comme une modification douloureuse qui est analysée à l'aide d'un savoir, celui des moyens de faire cesser la douleur ; c'est une opération mentale qui se forme grâce aux souvenirs d'une jouissance³⁴. Le besoin est un malaise, lié à une sensation désagréable ou ennuyeuse au point de rappeler impérieusement à la mémoire le sentiment d'avoir été mieux. Dans *La logique*, en parfait accord avec le *Traité des sensations*, Condillac confirme que le besoin n'est pas le manque, mais une souffrance liée à la privation d'une jouissance que l'on connaît³⁵. Au contraire de celui de Buffon, le « naturalisme » de Condillac n'est pas une défense de la détermination mécanique des besoins, mais une

³⁴ Il convient de citer ici entièrement la définition du besoin, telle que l'expose l'analyse génétique du *Traité des sensations*, qui, à cet égard, est la plus strictement menée : « Toutes les fois qu'elle [*la statue*] est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qui lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connaissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance est nécessaire. / Elle ne connaît donc des besoins, que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui. Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans soupçonner qu'elle ait aucun besoin : car, pour sentir le besoin d'une chose, il faut en avoir quelque connaissance. Or dans la supposition que nous venons de faire, elle ne connaît d'autre état que celui où elle se trouve. Mais lorsqu'elle s'en rappelle un plus heureux, sa situation présente lui en fait aussitôt sentir le besoin. C'est ainsi que le plaisir et la douleur détermine toujours l'action de ces facultés », Condillac, *Traité des sensations*, éd. citée, I, 2, p. 26.

³⁵ « Mais il faut remarquer qu'être *privé*, et *manquer*, ne signifient pas la même chose. On peut n'avoir jamais joui des choses dont on manque ; on peut même ne pas les connaître. Il en est tout autrement des choses dont nous sommes privés : non seulement nous les connaissons, mais encore nous sommes dans l'habitude d'en jouir, ou du moins d'imaginer le plaisir que la jouissance peut promettre. Or une telle privation est une souffrance, qu'on nomme plus particulièrement *besoin*. Avoir besoin d'une chose, c'est souffrir parce qu'on n'en est privé », Condillac, *La logique*, *op. cit.*, tome 2, II, 8, p. 386.

tentative de compréhension de l'action humaine et animale à partir de principes qui prennent en compte le niveau mental de l'organisation.

De ce point de vue, on doit dire de la faim qu'elle est un besoin, non parce qu'il est nécessaire de se nourrir pour vivre, mais parce qu'elle est une douleur qui éveille le souvenir d'une satisfaction dont on se trouve privé. Les animaux ont faim sans savoir que le manque de nourriture entraîne la mort ; leur malaise est cependant assez fort pour produire une réflexion sur les moyens de parvenir à la satiété. Le besoin est une sensation de souffrance analysée comme la privation d'une jouissance grâce à des souvenirs et des jugements. Ainsi, pour ce qui est de la nourriture, faut-il distinguer au moins deux besoins : celui qui naît de la privation d'une nourriture suffisante, ou la faim, et celui qui n'est de la privation de telle ou telle saveur³⁶. Condillac ne démentira jamais cette analyse du besoin qui détermine aussi la réflexion économique menée dans *Le commerce et le gouvernement*.

Le jugement sur le besoin n'est donc pas seulement fonction de la conformation organique, mais des habitudes, qui sont elles-mêmes dépendantes des circonstances et de l'histoire. L'objet d'un besoin n'est donc pas « mécaniquement » prédéterminé, parce que la satisfaction du besoin est toujours le résultat de l'analyse d'une situation. À strictement parler, il n'existe aucun « système naturel » des besoins, qui serait au principe d'une quelconque autorégulation de l'organisation animale indépendamment de la formation des habitudes. Aussi, plutôt que de prétendre décrire le système des besoins de telle ou telle espèce animale, Condillac préfère-t-il définir celui des habitudes de certains individus à un

³⁶ « Mais ce jugement, *il est bon, il est excellent, il est meilleur que tout autre*, lui fait un besoin de la sensation qu'un fruit peut produire. Ce qui suffit alors à la nourrir, ne suffit pas à son plaisir. Il y en a en elle deux besoins, l'un causé par la privation de nourriture, l'autre par la privation d'une saveur qui mérite la préférence ; et ce dernier est une faim qui la trompe quelquefois, et qui la fait manger au-delà du nécessaire », Condillac, *Traité des sensations*, éd. citée, IV, 1, p. 229.

moment donné³⁷. À plus forte raison pour les êtres humains, dont les besoins se multiplient infiniment avec la parole.

Seule l'activité du désir conduisant la mémoire, la réflexion et l'imagination, est susceptible de faire cesser le besoin. De ce point de vue, la satisfaction du besoin ne comble pas mécaniquement un manque, mais se détermine mentalement à partir de l'analyse d'une situation conduite par une réflexion sur une jouissance passée. Le sentiment naturel permet donc d'expliquer la régulation de la conduite d'une façon plus rigoureuse que l'« abstraction » réalisée de la conservation de soi, parce qu'il rend compte des expériences dans la détermination de l'action. Mais la définition phénoménale des besoins ne peut être au principe de la détermination de l'action que grâce à la médiation de la génération d'une représentation de soi. Le *Traité des sensations* montre ainsi que le sentiment naturel suffit à produire une représentation de soi à partir de la jouissance du corps propre, et cela indépendamment de toute relation sociale. Voilà sans doute pourquoi Condillac privilégie l'expression d'amour-propre pour désigner le sentiment naturel considéré sous l'angle de la détermination de l'action, et qu'il refuse, en dépit des analyses du *Discours sur l'origine de l'inégalité*³⁸, de distinguer l'amour propre et l'amour de soi.

Cette analyse des désirs et des besoins permet à Condillac de dénier toute pertinence à l'opposition du physique et du moral de l'amour, et de rappeler ironiquement, que « dans le vrai », « l'un et l'autre est bon ou mauvais »³⁹. Pour Condillac, les polémiques concernant la question des mœurs sexuelles de l'homme naturel sont absurdes ; il n'est pas plus sensé de soutenir que l'être humain est naturellement monogame, que de soutenir qu'il est polygame ou encore inconstant et solitaire. Le besoin sexuel ne peut être défini plus ni moins qu'un autre besoin par une détermination exclusivement mécanique. Tout besoin se forme « moralement » par l'analyse des jouissances passées ; le besoin est toujours le fruit d'un jugement conduit par le principe de plaisir, et inclut quelque réflexion sur une situation à partir d'une histoire. De même, la passion ne doit-elle pas être opposée aux besoins, et ne peut-elle pas davantage être définie par son caractère moral que le besoin par son caractère physique. Elle se définit au regard du système des habitudes

³⁷Condillac, *Traité des animaux*, éd. citée, II, 9, « Système des habitudes dans tous les animaux », p. 405.

³⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note XV, O. C. III, 219

³⁹Condillac, *Traité des animaux*, II, 8, p. 399.

(c'est-à-dire des modes de jouissance), comme un désir plus fort que tous les autres, qui peut être « naturel » ou « social »⁴⁰. Condillac appelle passion un tel désir capable de mobiliser toutes les facultés pour agir ; la violence de la passion est fonction des difficultés de sa satisfaction⁴¹.

La passion peut très bien naître de la privation d'objets indispensables à la conservation physique de soi, comme de besoins qui en sont forts éloignés. Dès *l'Essai*, le rôle donné par Condillac aux passions ne s'explique pas par leur nature morale mais par la facilité de l'analyse des actions qu'elles commandent. La passion, en tant que désir dominant, organise et finalise immédiatement l'ensemble de la conduite avec d'autant plus de violence que l'objet désiré est inaccessible. Par différence avec un désir quelconque, elle se définit par son exclusivité. Ainsi la faim est-elle donnée en exemple dans la fiction de *l'Essai* comme passion qui conditionne une analyse facile des actions. Encore cette passion n'est-elle « lisible » que dans la mesure où l'objet du désir est à la fois présent et inaccessible.

L'analyse des désirs et des passions menée dans le *Traité des sensations* a donc moins pour but d'ériger un modèle générique des relations sexuelles à partir du sentiment naturel, que de comprendre que ces relations conditionnent le principe du langage d'action. Dans le *Cours d'histoire*, Condillac substitue le rapport mère-enfant à celui du couple pour décrire la genèse du langage d'action. Ce n'est évidemment pas pour fonder la sociabilité sur la pitié naturelle, mais parce que la substitution de la relation maternelle aux relations sexuelles permet de ménager avec plus de cohérence le « passage » du langage d'action au langage parlé, puisque, invariablement, Condillac attribue l'invention de la parole à l'enfant. Cette

⁴⁰ La passion n'est évidemment ni indépendante ni contradictoire avec la conservation de soi. La contradiction entre les désirs naît seulement de la formation de la personnalité morale, qui modifie complètement le rapport à soi. Mais, même à l'état social, il existe de "bonnes passions".

⁴¹« Ils [*les désirs*] n'ont par exemple, jamais plus de violence, que lorsque les facultés de la statue se portent à un bien, dont la privation produit une inquiétude d'autant plus grande, qu'il diffère davantage de la situation présente. En pareil cas, rien ne peut la distraire de cet objet : elle se le rappelle, elle l'imagine ; toutes ses facultés s'en occupent uniquement. Plus par conséquent elle le désire, plus elle s'accoutume à le désirer. En un mot, elle a pour lui ce qu'on nomme une passion ; c'est-à-dire, un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant », Condillac, *Traité des sensations*, I, 3, p. 38.

substitution évite à Condillac d'avoir à s'appesantir sur la question oiseuse et absurde des mœurs de l'homme naturel sans remettre en cause le principe métaphysique du langage d'action.

Rousseau est loin d'être indifférent à cette analyse de Condillac, qu'il entend reprendre tout en récusant le principe de relations naturelles liées à la reproduction sexuée. Aussi déplace-t-il à l'âge des cabanes la dérivation réciproque des désirs, des passions, et des besoins, en se gardant de lier le procès de socialisation au sentiment naturel, et en maintenant une définition naturaliste du besoin⁴². Ce dispositif lui permet de soustraire la *représentation de soi* à l'être naturel de l'homme, là où Condillac soutient que celle-ci est indépendante de toute relation sociale, et qu'elle est liée à la régulation du mouvement propre. Cela ne signifie évidemment pas que, pour Condillac, cette représentation soit fixe et invariable : l'un des objectifs de son analyse est au contraire d'expliquer précisément en quoi elle est modifiée radicalement par la parole. Le *Traité des animaux* montre ainsi comment la parole fait naître la conscience de la mort et la subordination de l'analyse de l'action au respect de la grammaire de la personne⁴³. Condillac affirme que l'artifice linguistique suffit à produire une nouvelle représentation de soi susceptible de soumettre l'exercice de la volonté à la représentation d'une loi. Il entend ainsi indiquer les modifications qui ont généré les principes de détermination de la conduite humaine. C'est sans doute sur ce dernier point que la divergence de Rousseau et de Condillac est la plus grande : le modèle rousseauiste de description du sentiment naturel comme « impulsion » assure aussi la définition de la volonté comme faculté originaire. Au contraire, le modèle logique condillacien affirme le principe d'une génération de la volonté.

On sait que le *Discours sur l'origine de l'inégalité* définit la liberté comme une pure puissance spirituelle dont l'empire est d'abord limité à proportion de la faiblesse de l'esprit humain et de la force des sentiments naturels. La dénaturation entraîne une dérégulation de la volonté, qui se trouve déliée du sentiment de soi et particulièrement de la pitié, elle-même

⁴² « Il me serait aisé, si cela m'était nécessaire, d'appuyer ce sentiment par les faits, et de voir, que chez toutes les Nations du monde, les progrès de l'Esprit se sont précisément proportionnés aux besoins, que les Peuples avaient reçu de la Nature, ou auxquelles les circonstances les avaient assujettis, et par conséquent aux passions qui les portaient à pourvoir ces besoins », *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O. C. III, 143.

⁴³ Condillac, *Traité des animaux*, II, 8, p. 400, et III, 10, p. 417.

étouffée par l'honneur. À la suite de Hobbes, Rousseau considère que l'affirmation anarchique et destructrice de la volonté est le passage obligé du nouveau mode de régulation qui oblige à constituer un nouveau soi, celui du corps politique.

Pour Condillac, cette analyse est confuse : elle identifie à tort la croyance de l'homme naturel dans la toute-puissance de sa volonté avec la connaissance du principe naturel de détermination de sa conduite, qui est le principe de plaisir. À l'état de nature, l'être humain est inconscient des principes qui le déterminent, même s'il sait agir intentionnellement. La description précise des facultés humaines permet de distinguer cette croyance de la capacité effective d'une détermination des actions par la volonté. Il faut faire une différence entre le sentiment qui accompagne une action et la connaissance du principe de sa détermination. Ainsi, si la volonté est une croyance qui accompagne le désir, elle ne le détermine en aucun cas. Condillac définit originairement la volonté comme un désir tel « que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir »⁴⁴. Or, à l'état de nature, l'être humain est persuadé de la toute-puissance de sa volonté, parce que la représentation qu'il a de lui-même est bornée par l'actualité ; mais cela ne signifie pas qu'il dispose effectivement d'une capacité d'agir illimitée. Cette représentation l'incline à croire dans la puissance de sa volonté, alors même que ce n'est pas sa volonté qui règle sa conduite mais un principe qu'il est tout à fait incapable de se représenter en tant que tel, le principe de plaisir et de douleur⁴⁵.

Aussi, pour Condillac, la description rousseauiste de la dérégulation liée à la socialisation est-elle fautive. Le désir de puissance qui préside à l'état de guerre décrit par Hobbes et Rousseau suppose non seulement une inscription des relations humaines dans la durée, mais la disposition d'une représentation de cette durée, qui peut seulement être le fait du langage parlé. Or, il ne faut pas confondre la croyance de l'homme naturel dans la toute-puissance de sa volonté avec le fait que ses actions puissent être effectivement régies par sa volonté.

De deux choses l'une : ou l'analyse se situe à un moment⁴⁶ où la parole n'est pas encore inventée, et la conduite de l'être humain est régie à son insu par le désir, ou l'analyse se situe alors que la parole est inventée, et cette invention introduit derechef un nouveau mode de régulation des

⁴⁴ Condillac, *Traité des sensations*, op. cit., p. 40.

⁴⁵ C'est aussi le cas pour les bêtes, Condillac, *Traité des animaux*, p. 418.

⁴⁶ Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, I, 13 p. 123.

actions. La métaphysique de la volonté que Rousseau hérite de Descartes trouve ici un appui décisif dans l'imprécision de la notion de perfectibilité, qui obscurcit tout autant l'analyse des progrès des connaissances humaines que la description fautive des modifications du sentiment de soi.

Pour Condillac, l'invention de la parole, et elle seule, marque une rupture avec la régulation naturelle de la conduite ; elle conditionne un nouveau rapport à soi qui limite la croyance dans la toute-puissance de la volonté. L'usage de la parole introduit en effet un nouveau rapport à la temporalité qui permet une disposition du souvenir inédite dans l'état de nature. Cette disposition nouvelle conditionne la conscience de la mort, qui n'est pas seulement une douleur, ni même l'expérience d'une rupture, mais la connaissance d'un destin inéluctable du corps auquel la volonté ne peut rien⁴⁷. Dès lors, le soi s'attribue une durée comprise entre la naissance et la mort, et lie la représentation qu'il a de lui-même aux structures symboliques qui permettent « de se dire ». L'invention de la parole s'accompagne donc d'une restructuration profonde du mode de régulation des actions, dont la volonté peut devenir l'instrument efficace. La parole est en effet un instrument artificiel d'analyse subordonné à la grammaire de la personne, qui met à la disposition du soi une nouvelle représentation de lui-même. De ce fait, la volonté de l'être parlant n'est plus une croyance dans un pouvoir de détermination absolu, mais une croyance en un pouvoir d'autodétermination limité et analysable qui constitue un auxiliaire précieux de la détermination de la conduite.

L'autonomie ne s'acquière donc que par un exercice de délibération qui fait apparaître l'artifice qui conditionne la disposition de soi, et qui oblige à se déprendre de la croyance naturelle dans la toute-puissance du vouloir. Autrement dit, il n'y a d'autonomie que sur le fond d'une hétéronomie originaire, par laquelle le soi est déterminé par le principe de plaisir. La régulation de la conduite liée à l'usage de la parole s'articule au sentiment naturel en le subordonnant à une représentation nouvelle de soi, mais ne se comprend qu'à partir de lui. C'est pourquoi Condillac n'hésite pas à qualifier la loi morale de loi naturelle.

On conçoit que Rousseau ait répugné à admettre la possibilité d'une telle génération de la volonté à partir du sentiment de soi. La théorie de la volonté générale suppose une originalité et une indépendance de la volonté incompatibles avec l'articulation de la loi à la régulation naturelle

⁴⁷ Condillac, *Traité des animaux*, II, 8, p. 400.

de la conduite proposée par Condillac. Elle vise à assurer le principe d'une dénaturation permettant de modifier la sensibilité naturelle au point de la délier du corps propre pour la nouer au corps politique :

« Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne sois plus sensible que dans le tout »⁴⁸.

Plus encore que la génération des besoins et des passions condillacienne, celle de la volonté paraît en totale contradiction avec le sens même de l'entreprise rousseauiste. On pourrait presque soutenir que Rousseau propose, à l'inverse de Condillac, d'explorer les voies d'une (ré)-génération du sentiment par la volonté. Cette (ré)-génération est autorisée par son modèle pulsionnel de description du sentiment. Rousseau affirme à la fois que les passions sociales privent l'impulsion de l'énergie naturelle qui lui permet de déterminer régulièrement la conduite, et qu'il existe un autre principe susceptible de s'y substituer, la volonté déterminée par la loi. À l'état civil, l'impulsion naturelle s'affaiblit au point de se transformer en simple affect ; mais elle est remplacée par une impulsion civique capable de modifier le sentiment devenu impropre à diriger les actions.

Cependant, si la description rousseauiste de l'homme naturel a pour but essentiel de montrer en quoi la raison doit se substituer au sentiment naturel, le modèle pulsionnel a encore d'autres avantages méthodiques sur le modèle logique et génératif de Condillac. Il permet à Rousseau d'affirmer que la volonté générale suffit à assurer la liberté de l'homme civil. De même que l'impulsion détermine les actions sans réflexion ni représentation de soi, la volonté générale détermine légitimement la loi sans artifice, dans l'immédiateté du rapport que le corps politique entretient avec lui-même⁴⁹. Un peuple n'est un peuple que par l'acte de volonté qui assure sa liberté, et cela, indépendamment de tous les instruments qui lui permettent de se représenter.

Condillac se sent parfois tenté par la théorie rousseauiste, comme le montre certains passages du *Cours d'histoire*, dans lesquels il bute sur la

⁴⁸ *Émile*, O.C. IV, 249.

⁴⁹ *Du contrat social*, II, 6, O.C. III, 379.

difficulté de penser la production artificielle de l'unité du corps politique. Mais il doute que la volonté suffise à constituer efficacement une telle unité. De même que l'autonomie morale ne se conquiert que grâce au langage, la souveraineté politique ne se mesure qu'à l'efficacité de l'artifice institutionnel qui permet une certaine disposition du corps politique par lui-même. Seul cette disposition artificielle, dont la parole est à la fois l'origine et le paradigme, peut permettre de donner corps à la liberté et à la volonté politiques. L'autonomie politique suppose de savoir ce que la volonté peut vouloir, en faisant fond sur une représentation systématique du corps politique⁵⁰ et sur une analyse réaliste de l'action politique et des effets des inventions institutionnelles. Voilà pourquoi Condillac s'engage dans une étude des rapports du commerce et du gouvernement en cherchant à assurer la plus grande autonomie du corps politique contre l'hétéronomie des déterminations économiques, mais sans jamais ignorer cette dernière.

La critique condillacienne de l'originalité de la volonté permet encore de mettre en évidence une dernière difficulté liée aux rapports de la volonté et des sentiments naturels. Rousseau affirme dans différents textes, notamment *l'Économie politique*, la *Lettre à D'Alembert* et *l'Émile*, qu'il existe une sphère où les sentiments naturels doivent continuer de régler la conduite de l'homme social : cette sphère est celle de la famille. Loin de considérer la famille comme un corps politique régi par sa propre volonté (générale) Rousseau affirme la naturalité d'un modèle hiérarchique de relation entre les sexes, ordonné par la volonté du père de famille. Il soutient que le sentiment naturel doit continuer de régler les relations familiales ; pour le justifier, il recourt à deux types d'arguments distincts, la « paille »⁵¹ qui fait du mâle un être naturellement plus fort que la femelle, et les nécessités sociales de s'assurer de la paternité biologique des enfants.

Il serait réducteur de lire seulement là le signe d'un préjugé sexiste ordinaire. Il nous semble au contraire qu'il s'agit là d'une conséquence à la fois rigoureuse et paradoxale de la thèse de l'originalité de la volonté qui interdit toute articulation de la régulation symbolique de la conduite et de la régulation naturelle. En effet, si la volonté a le pouvoir d'orienter le sentiment et les passions lorsque ceux-ci sont dénaturés, elle ne peut commander aux besoins. Il importe alors que les sentiments naturels continuent de régler les rapports entre les sexes selon la description initiale

⁵⁰ Condillac, *Traité des systèmes*, op. cit., chapitre 15, p. 249.

⁵¹ *Économie politique*, II, 6, O.C.III, 242.

de la conduite de l'être humain naturel. Le surgissement d'une justification « naturaliste » des rapports de domination entre les hommes et les femmes nous semble donc être conditionné de façon paradoxale par le modèle pulsionnel d'analyse du sentiment naturel.

Ajoutons pour finir que, à l'inverse, l'approfondissement du modèle génératif obligera Condillac à admettre le principe d'une logique qui commande directement les relations naturelles, et qu'il verra dans cette logique la condition de possibilité de toutes les conventions. Au principe de plaisir et de douleur se substituera celui du langage naturel⁵². Cette logique liée à la définition de l'être vivant en tant qu'espèce animale, sera considérée comme l'origine phylogénétique et ontogénétique de la régulation symbolique de la conduite de l'homme social. Ce qui ne signifie pas, bien, au contraire, que Condillac réduise finalement la régulation des relations sociales à des déterminations naturelles, mais qu'il cherche à déterminer exactement en quoi la qualité d'être vivant, conditionne *logiquement* celle d'être parlant.

⁵² Condillac, *La logique, Œuvres philosophiques*, éd. citée, I, 2, p. 398.