

## Les philosophes des Lumières

(3<sup>e</sup> séance : 30 septembre 2015)

### Chap. 1 (suite) : une ontologie matérialiste

#### 3/ L'homogénéité de la matière

Notre troisième demande de justification adressée aux philosophes concernait l'affirmation d'une continuité entre matière inerte et matière vivante, au point d'attribuer à toute matière en tant que telle la sensibilité, voire la pensée. Comment justifier un tel paradoxe, et est-ce la seule manière d'éviter l'introduction d'une âme séparée du corps ou d'un principe mystérieux qui ne serait pas une production de la matière ?

Dans *Le rêve de d'Alembert* (premier dialogue), Diderot défend l'idée qu'il existe une sensibilité inerte susceptible de devenir sensibilité active, de la même manière qu'il y a une énergie potentielle susceptible de devenir énergie cinétique. Il en donne pour exemple la transformation d'une matière minérale en une matière vivante, que l'on obtient en réduisant une statue de marbre en poussière, en faisant absorber ce calcaire par des plantes et en mangeant ces plantes ; dès lors, une hypothèse serait que la sensibilité de l'animal, qui est active, a été alimentée par une sensibilité du calcaire, qui aurait été jusque là inerte. Quelques années plus tard, il reformule l'hypothèse dans ses notes à l'ouvrage du philosophe hollandais Hemsterhuis :

Comment le bois diffère-t-il de la chair ? Comme le légume non digéré, non assimilé avec de la chair, diffère de la chair. Quand je naquis, je ne sentais que sur une longueur d'environ dix-huit pouces au plus. Comment suis-je parvenu avec l'âge à sentir sur une longueur de cinq pieds et quelques pouces ? J'ai mangé. J'ai digéré. J'ai animalisé. J'ai fait passer par l'assimilation des corps bruts de l'état de sensibilité inerte à l'état de sensibilité active. (*Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports d'Hemsterhuis*, p. 63).

Il reste cependant une difficulté : si la matière inerte a besoin de la matière vivante pour devenir matière vivante par assimilation, comment s'est produite la première matière vivante ? La même objection peut être adressée à l'autre exemple invoqué par Diderot, à savoir le développement d'un poussin dans un œuf, par le seul effet de la fécondation et de la chaleur. En effet, contrairement à ce qu'il croit, l'œuf contient des cellules germinales qui sont déjà vivantes, de même que le germe mâle qui le féconde ; il y a donc assimilation de matière inerte par des cellules vivantes, mais pas création de cellules vivantes à partir des seules inertes. La conclusion de Diderot est cependant prudente : il admet que la sensibilité est ou bien une propriété générale de la matière ou bien un produit de l'organisation, c'est-à-dire ce que nous appellerions une « propriété émergente » d'un certain ensemble de tissus en synergie — et c'est seulement dans le délire de d'Alembert qu'il se laisse aller à écrire que toutes les molécules jouissent et souffrent (p. 43-45). Sa dernière attitude sur la question est un aveu d'insuffisance de nos connaissances pour pouvoir trancher entre les deux solutions :

J'estimerai davantage encore celui qui, par l'expérience ou l'observation, démontrera rigoureusement ou que la sensibilité physique appartient aussi essentiellement à la matière que l'impénétrabilité, ou qui la déduira sans réplique de l'organisation. J'invite tous les physiciens et tous les chimistes à rechercher ce que c'est que la substance animale, sensible et vivante. Je vois clairement, dans le développement de l'œuf et quelques autres opérations de la nature, la matière inerte en apparence mais organisée passer, par des agents purement physiques, de l'état d'inertie à l'état de sensibilité et de vie, mais la liaison nécessaire de ce passage m'échappe. (...) Il faut en

convenir, l'organisation ou la coordination de parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité, et la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. (Diderot, *Réfutation d'Helvétius (De l'Homme)*, chap. 6).

Quoi qu'il en soit, les deux solutions possibles suffisent à réfuter l'argument dualiste, que l'on trouve encore chez Condillac, selon lequel un corps divisible ne peut servir de sujet à une opération indivisible comme la sensibilité, ou la conscience ou la pensée<sup>1</sup>, de sorte qu'il faudrait supposer une substance indivisible, l'âme, comme sujet de ces opérations. Diderot écarte facilement l'objection, qu'il appelle « galimatias métaphysico-théologique », en montrant que toutes les qualités qu'on reconnaît au corps sont elles aussi indivisibles, par exemple la rondeur, le mouvement ou l'impénétrabilité, et qu'elles n'en caractérisent pas moins un sujet divisible. En réalité, l'unité du corps est suffisamment garantie par la continuité entre ses parties, par cette fusion qui permet la synergie dans tous les processus. Même dans l'hypothèse de Maupertuis, dont nous avons vu pourquoi il défendait une sorte de sensibilité, de conscience ou d'intelligence des molécules, afin d'expliquer le développement embryonnaire, même dans cette hypothèse extrême, on peut considérer qu'en fusionnant ces molécules en un seul tout, ces consciences se perdent et qu'il n'en résulte qu'une seule<sup>2</sup>.

## Chap. 2 : Les facultés de connaissance. Empirisme, sensualisme et origine des idées

Le matérialisme ontologique ne va pas nécessairement de pair avec le matérialisme gnoséologique (du grec *gnōsis*, la connaissance en général), c'est-à-dire la fondation de toutes les opérations de l'esprit dans la sensibilité, en tant que celle-ci se situe dans nos organes matériels et nous met en contact avec les corps matériels extérieurs. Le matérialisme gnoséologique est plus répandu que l'ontologique, du moins tant qu'il prend la forme d'un empirisme non réducteur.

Tous les philosophes des Lumières ont été empiristes, mais ils diffèrent par une série de degrés suivant lesquels ils fondent toutes les opérations de l'esprit sur les sensations, depuis le simple empirisme qui fait de celles-ci les conditions premières de toutes les opérations, jusqu'au sensualisme le plus radical qui réduit toutes les facultés à la seule sensibilité (que nous trouverons surtout chez Condillac et Helvétius). L'empirisme consiste à construire toute connaissance sur l'observation et l'expérience, non seulement celles des objets qui se présentent à nous par les organes sensoriels, mais aussi celles des opérations qui se passent en nous, qui sont donc le versant subjectif des connaissances. Estimer que

---

<sup>1</sup> Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1<sup>ère</sup> Partie, chap. 1<sup>er</sup>, § 6-7.

<sup>2</sup> On lit souvent qu'il y aurait eu un échange de critiques sur ce sujet entre Diderot et Maupertuis. Diderot, dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* (partic. § 50-51), rapporte avec beaucoup d'éloges les principales thèses du « docteur d'Erlang »<sup>2</sup>, mais prétend ébranler l'hypothèse de l'intelligence des molécules en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences : « C'est ici que nous sommes surpris que l'auteur ou n'ait pas aperçu les terribles conséquences de son hypothèse, ou que, s'il a aperçu les conséquences, il n'ait pas abandonné l'hypothèse. » Or ces « terribles conséquences » ne sont autres que le matérialisme et l'athéisme, dont nous savons à quel point Diderot les a en profonde horreur ! Maupertuis ne se trompe pas sur son intention, et répond sur le même ton : « Si l'on était moins persuadé de la religion de l'auteur de *L'interprétation de la nature*, on pourrait soupçonner que son dessein n'est pas tant de détruire l'hypothèse que d'en tirer ces conséquences qu'il appelle terribles. (préface à l'édition de 1756). » Quelle plus belle manière d'égarer la censure en faisant tirer par l'autre, sous couvert de les réprouver, ces conclusions dont chacun était bien convaincu sans pouvoir les dire ! Ces feintes accusations d'athéisme et de matérialisme ne pouvaient évidemment qu'être des signes de reconnaissance et de complicité, et devaient paraître très amusantes aux lecteurs qui connaissaient bien les deux auteurs.

nous avons une connaissance directe et évidente de nos opérations mentales est conforme au point de départ cartésien, dont la certitude du « je pense » est une forme d'empirisme, mais l'empirisme matérialiste refuse tout le reste de l'édifice cartésien : le doute concernant notre accès au monde extérieur, le rejet des sens pour l'accès à la vérité, le recours à Dieu pour échapper au solipsisme et garantir une connaissance vraie.

### *L'empirisme de Locke*

L'empirisme de référence pour tous nos philosophes du XVIIIe est celui de John Locke, dont je vais rappeler les grandes lignes dans *L'Essai sur l'entendement humain* (1690) avant de montrer la radicalisation que lui apportent principalement Condillac et Helvétius.

Locke restitue d'abord, contre le doute cartésien, la certitude que nos sensations nous mettent en contact avec le monde extérieur, même si elles ne l'appréhendent pas tel qu'il est en soi mais seulement tel que le permet la configuration de nos organes sensoriels. En renonçant ainsi à la possibilité de tout connaître, il s'épargne le risque de se prononcer sur la nature de la matière et de la pensée, il écarte d'emblée la question ontologique pour se concentrer sur la compréhension des rapports entre sujets et objets en tant que relatifs l'un à l'autre. Or, pour nous, l'expérience c'est d'abord les idées. Le terme est éminemment ambigu et variable selon les philosophes. Chez Descartes, il a l'extension maximale, pouvant désigner tout acte et tout contenu mental. Chez Hobbes, il est réservé aux représentations sensibles, parce que ce philosophe considère tout le reste (les notions abstraites et générales, les choses dont il n'y a pas d'expérience empirique) comme de simples noms, c'est-à-dire des signes accompagnés de leur signification (*De la nature humaine*, 1640). Locke revient à une extension maximale, au sein de laquelle il entreprend de distinguer différentes sortes d'idées et d'établir comment elles naissent l'une de l'autre à partir des plus originaires. Il définit d'abord les idées comme des signes ou des représentations des choses dans l'esprit, définition qui implique qu'elles renvoient à d'autres choses qu'elles-mêmes, qu'elles sont inséparables d'objets extérieurs à l'esprit. Elles incluent tout ce dont l'esprit s'aperçoit, tout ce dont il a conscience.

Les idées les plus évidentes, qui sont communes à tous les humains parce qu'elles se forment naturellement, sont, d'une part, les idées des objets sensibles, et d'autre part, celles des opérations de l'esprit, qui se forment par réflexion, quand l'esprit réfléchit sur ses propres opérations (cette perception est seconde, car les opérations ont toujours lieu à propos des idées de sensations). Les idées de sensations ne sont pas directement les impressions reçues par les organes sensoriels, mais la forme qu'elles prennent dans notre esprit et que nous pouvons nous rappeler<sup>3</sup>. En même temps que les idées de sensations, se forment certaines idées de rapports entre objets sensibles : identité et différence, singulier et pluriel, d'où il faut conclure que la faculté de sensation inclut celle de comparaison. Sur la réflexion et la mémoire repose aussi la conscience de soi (*consciousness*) ou le Soi (*the Self*), qui est le sujet unifié par la conscience de ses idées présentes et passées.

D'autres idées sont acquises par la culture, pour toutes les choses qui n'existent pas telles quelles dans la nature : Locke cite l'inceste, l'adultère, la justice, la gratitude, la gloire, soit des idées morales et sociales. Les idées morales ne sont pas innées (comme chez Descartes, Rousseau, et en général tous les

---

<sup>3</sup> Comme le dit aussi clairement Spinoza : « L'idée est quelque chose de différent de ce dont elle est l'idée. En effet, une chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle ; car l'idée du cercle n'est pas quelque chose qui a une circonférence et un centre, comme le cercle » (*Traité de la réforme de l'entendement* ; inachevé, rédigé entre 1665 et 1670). L'idée du cercle est ici la notion ou la signification, et non l'image d'un cercle en notre esprit (quoique les images soient parfois aussi considérées comme des idées).

philosophes attachés au déisme), elles ne sont pas en nous en raison de principes extérieurs à la nature et à la société, mais elles découlent de la tendance naturelle des hommes à chercher leur propre bonheur, tendance orientée par l'éducation propre à une certaine société.

Les idées générales sont formées par abstraction des circonstances et des caractéristiques particulières des objets, et par la relation établie entre des objets singuliers qui ont des ressemblances entre eux. Elles correspondent à la signification des mots. Le langage joue un rôle important dans le développement des connaissances, car il est commun entre les individus d'une société, alors que les idées sont individuelles. Les espèces et les genres, par lesquels on classe les êtres naturels selon des degrés de généralité, sont tout au plus des « essences nominales », c'est-à-dire des justifications du nom commun par une caractéristique que partagent des choses particulières, mais il est impossible de connaître l'essence réelle d'un être naturel, qui serait sa constitution intégrale, car ce serait une description infinie. La définition de telles classes peut être approximative parce qu'elle ne répond qu'à un certain besoin pratique. En revanche, les idées créées culturellement doivent être définies exactement car, chez elles, l'essence nominale est l'essence réelle : elles ne sont que des significations et il est indispensable de s'entendre précisément à leur sujet. Locke accorde une grande attention à la clarification du langage, à l'évitement des mots équivoques, à la fois pour faire progresser les connaissances par la clarté théorique et pour faire progresser la paix par une entente sur les termes pratiques (comme la justice).

### *Le sensualisme de Condillac*

Condillac, dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) adopte les grandes lignes de l'*Essai* de Locke, y compris l'importance du langage pour le développement de certaines idées. Son but n'est pas d'étudier la nature même de la pensée ni son rapport avec la matière (Condillac restant dualiste), mais la liaison des idées entre elles et des idées avec les signes du langage. Il développe donc une théorie de la signification, après avoir justifié sur de nouvelles bases que toute idée vient d'abord des sens. Une particularité de sa théorie de la sensation est qu'il refuse les sensations inconscientes. S'il est clair que nos organes nous fournissent constamment des données auxquelles nous ne prêtons pas attention, si dans la vision d'un ensemble nous ne voyons pas au premier abord tous les détails alors qu'ils s'impriment également sur la rétine, l'explication selon laquelle ces impressions ne parviennent pas au cerveau, siège de la conscience, lui paraît insatisfaisante. En effet, ou bien l'information passant par les nerfs se perd quelque part, et on ne voit pas pourquoi ; ou bien elle ne s'imprime pas dans les « fibres » du cerveau parce que celles-ci seraient toutes occupées par l'attention que nous prêtons à autre chose, or il lui paraît hautement improbable que les fibres manquent pour enregistrer toutes les données en même temps. Il propose donc que la conscience a bien lieu, mais qu'elle est immédiatement oubliée, lorsque les sensations sont trop faibles ou recouvertes par une plus forte.

Il s'oppose également à la réponse de Locke au problème de Molyneux. Ce mathématicien irlandais avait interrogé Locke en 1688 quant à savoir si un aveugle de naissance à qui l'on rendait la vue pourrait reconnaître une sphère et un cube qu'il ne connaissait jusque là que par le toucher. Lui-même pensait que non, parce que rien ne permettrait d'identifier les angles et les arrondis tels que touchés et tels que vus ; car la communication entre les sens est acquise par l'expérience. Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, se dit d'accord avec cette appréciation, et y ajoute que la vue n'indique pas à elle seule la troisième dimension : elle ne fait pas la différence entre un cercle et une sphère, sauf si elle a été entraînée par la comparaison avec le toucher. Condillac, en revanche, est opposé au fait que la vue devrait être corrigée par un jugement, car cela introduirait un autre principe nécessaire pour que la sensation nous apporte une connaissance fiable ; il lui semble que la vue suffit à distinguer le cercle de

la sphère, le plat du convexe. Dans le cas contraire, il faudrait estimer que, lorsqu'on regarde un paysage, les yeux n'appréhendent que les couleurs et les formes, mais ni les distances ni les grandeurs par rapport à nous (pour la même raison Kant dira que l'espace est une condition subjective de la sensibilité, c'est-à-dire une structure qui se trouve en nous avant toute expérience et grâce à laquelle le divers sensible peut être ordonné).

Condillac change d'avis dans son *Traité des sensations* (1754), expliquant dans l'introduction qu'il doit ses nouveaux jugements à ses longues conversations avec Mlle Ferrand, malheureusement morte deux ans avant la publication. Nous savons peu de choses sur la vie d'Elisabeth Ferrand, femme instruite et intelligente mais très réservée, dont Maurice Quentin de la Tour a donné un beau portrait intitulé *Mademoiselle Ferrand méditant sur Newton*. En tout cas, Condillac écrit que l'essentiel des idées de l'ouvrage, de leur formulation, et en particulier le « procédé de la statue » dont nous allons parler, vient d'elle, mais que par modestie elle n'aurait jamais voulu le reconnaître ni signer le livre.

Il estime qu'il faut aller plus loin que Locke dans l'explication de la genèse des opérations de l'esprit, qui chez le philosophe anglais sont simplement considérées comme appartenant à notre nature, comme des « facultés » au sens étymologique : des puissances susceptibles de se réaliser à l'occasion des expériences. Pour lui, c'est déjà trop accorder à l'inné ; il veut montrer qu'elles ne sont que des fonctions acquises par l'habitude.

Pour évaluer précisément ce que nous devons à chacun des sens, il propose une expérience de pensée : imaginons une statue, dont l'intérieur possède les fonctions du vivant, mais dont l'accès à l'extérieur est fermé, à l'exception, au départ, d'une seule sensation ; commençons par lui attribuer le sens réputé le moins utile pour la connaissance, l'odorat, et voyons toutes les idées et opérations que la statue pourra développer à partir de ce seul sens.

Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes, pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé. (Condillac, *Traité des sensations*, « Dessenin de cet ouvrage »).

La thèse centrale de Condillac est que l'âme ne tient pas *immédiatement* toutes ses facultés de la nature, autrement dit, elle ne les a pas directement en naissant, mais elle les acquiert *par l'intermédiaire* de la seule faculté innée, la sensation. L'enchaînement est alors le suivant : en tant que la statue éprouve différents parfums, dont les uns sont agréables et les autres désagréables, elle acquiert les idées d'identité et de différence, donc elle compare et juge (car dire « ce parfum est agréable » est un jugement) ; de même, elle génère aussitôt la réflexion, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu chez Locke, la saisie de ses propres opérations ; ensuite, ces sensations suscitent l'intérêt et le désir pour l'agréable, l'aversion pour le désagréable, et les passions qui s'ensuivent : amour et haine, espoir et volonté. On pourrait cependant objecter que ce développement des autres opérations à partir de la sensation n'apparaît pas comme automatique et nécessaire, puisque chez les autres animaux, les mêmes sensations n'aboutissent pas à ces facultés. C'est cette différence entre les espèces qui sert de principal argument à la théorie opposée, selon laquelle les facultés doivent être innées en tant que *potentiels* qui seront réalisés par les expériences

(c'est d'ailleurs la signification du mot latin *facultas*, équivalent du grec *dunamis* : une capacité, une susceptibilité à produire quelque chose). Mais Condillac répond, en note de bas de page, à l'objection des potentiels attachés à chaque espèce, en faisant reposer leurs différences sur une simple gradation du sens du toucher, qui est le sens le plus important selon lui :

Note : Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait ; et par conséquent il ne saurait être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. Je dis la cause occasionnelle, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujéti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal ?

Condillac parle de « cause occasionnelle » en raison de son dualisme : c'est l'âme qui réalise toutes ces opérations, y compris la sensation (car celle-ci est nécessairement conscience de sensation et non seulement impression sur les organes sensoriels), et le rapport entre l'âme et le corps (y compris le cerveau) est un mystère pour nous ; mais nous savons seulement que c'est à l'occasion des données fournies par le corps que ces opérations de l'âme se développent. Il s'agit d'éviter de reconnaître que le corps suffit à la connaissance, rendant par là superflue l'hypothèse d'une âme séparée — ce que font les matérialistes ontologistes et ce que refuse Condillac, peut-être en raison de son état ecclésiastique.

Voici quelques extraits précisant l'acquisition des diverses facultés par le seul odorat :

Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison ; car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est *juger*. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même : c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement. (...)

Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or cette action des facultés est ce que nous nommons *désir*. (...) Du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée. (*id.*, « Précis de la première partie »).

Bien sûr, à ce stade ces « passions » ne peuvent encore porter que sur des objets sensibles ; pour les objets abstraits et culturels tels que la gloire, etc., il faut attendre le développement du langage. En attendant, un seul sens suffit encore à développer la conscience de soi :

Ce qu'on entend par ce mot [le *moi*], ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment présent, il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même : mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi*. Cette observation confirme qu'au premier instant de son existence, la statue ne peut former des désirs : car avant de pouvoir dire, *je désire*, il faut avoir dit, *moi*, ou *je*. (...) Son *moi* n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. En un mot, c'est tout-à-la-fois et la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été. (*id.*, Partie I, chap. VI).

La condition de la conscience de soi n'est donc que la mémoire, qui, en permettant au sujet de saisir la différence entre ce qu'il sentait précédemment et ce qu'il sent à présent, lui permet en même temps de sentir qu'il est le même sujet éprouvant successivement ces sensations, et qu'il est donc autre chose que chacune d'elles. En effet, s'il n'en avait jamais qu'une seule, il s'identifierait à elle et ne pourrait se saisir séparément.

Vient alors la raison pour laquelle le toucher est le sens prépondérant : c'est lui qui nous donne la certitude de l'existence de notre propre corps et celle du monde extérieur. La statue, en effet, pourvu qu'elle possède le mouvement, peut porter les mains sur son propre corps et sentir qu'il résiste comme les autres objets solides qu'elle touche, et en même temps elle se sent touchée à un autre endroit que sa main ; cette double expérience où l'on se sent à la fois touchant et touché n'est possible que si l'on est soi-même un corps. Ensuite, en comparant cette expérience à celle d'un toucher qui ne provoque pas la sensation d'être touchée, elle comprend qu'il y a d'autres corps qu'elle-même : elle a la certitude du monde extérieur.

Tant que la statue ne porte les mains que sur elle-même, elle est à son égard, comme si elle était tout ce qui existe. Mais si elle touche un corps étranger, le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle. Comme elle en a formé son corps, elle en forme tous les autres objets. La sensation de solidité, qui leur a donné de la consistance dans un cas, leur en donne aussi dans l'autre ; avec cette différence, que le *moi*, qui se répondait, cesse de se répondre. (*id.*, Partie II, chap. V).

Cette manière de justifier l'existence du monde extérieur est remarquable, et bien plus convaincante que d'autres tentatives qui avaient déjà été proposées. Par exemple, dans le *Discours préliminaire* de l'Encyclopédie, d'Alembert avance quelques indices pour penser que nous ne sommes pas les producteurs de nos sensations : 1/ nous recevons constamment des informations par nos cinq sens ; 2/ ces diverses informations se complètent de manière cohérente et indiquent des objets identiques ; 3/ certaines de ces sensations nous sont désagréables ou importunes. De tels indices de l'extériorité des objets sensibles, tout en étant corrects, sont moins puissants que la démonstration de Condillac.

La conclusion de cette section permet de préciser ce que Condillac entend par les idées, et comment celles-ci naissent en nous à partir des sensations :

Les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentiments, lorsque ces sens n'ont point encore été instruits par le toucher, parce que l'âme ne peut alors les prendre que pour des modifications d'elle-même. (...) Cette sensation nous force bientôt à juger hors de nous toutes les modifications que l'âme reçoit par le toucher, et c'est pourquoi chaque sensation du tact se trouve représentative des objets que la main saisit. Le toucher accoutumé à rapporter ses sensations au-dehors, fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent : elles les représentent donc, elles sont des idées. Mais il est évident que ces idées ne nous font point connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes ; elles ne les peignent que par les rapports qu'ils ont à nous, et cela seul démontre combien sont superflus les efforts des philosophes, qui prétendent pénétrer dans la nature des choses. (*id.*, « Précis de la seconde partie »).

La dernière remarque énonce déjà la distinction entre phénomène et chose en soi, que nous avons l'habitude de rapporter à Kant, et permet à Condillac de se désintéresser de la nature ontologique des choses, évitant par là de se prononcer sur le matérialisme de ses collègues et amis.