

Title	カルテシアーナ 第8号 仏文要旨
Author(s)	
Citation	カルテシアーナ. 1988, 8, p. 1-4
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66921">https://doi.org/10.18910/66921</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## Le problème de l'habitude chez Condillac

Masashi MIWA

Le sensationnalisme (ou le sensualisme) de Condillac est la philosophie de la sensation transformée ou le monisme de la sensation qui projette de réduire toutes les fonctions mentales à la sensation et d'expliquer toutes les connaissances humaines à partir de la sensation. Or il semble que pour réaliser ce projet Condillac n'eût pas d'autre moyen que l'habitude. En effet la notion d'habitude joue, soit comme répétition de la sensation, soit comme association entre le toucher mobile et les autres sens ou entre les signes et les images, un grand rôle dans le système de Condillac. On trouve beaucoup d' "habitudes" dans le *Traité des Sensations*, par exemple "une habitude de se rappeler sans effort les changements par où elle (la statue) a passé (I, II, §13)" ou "l'habitude de démêler les couleurs sur une surface (III, III, §9)", etc.

Le problème de la langue même semble chevaucher sur celui de l'habitude. L'importance donnée au langage d'action le suggérerait. Il est vrai que Condillac a mis, au fond des usages des mots ainsi que dans la conception de la causalité, non pas l'habitude, mais l'analogie (Cf. *La logique*, II, ch. IX et le début de *La langue des calculs*). Mais l'analogie supposerait la ressemblance et par là une sorte d'habitude. Pour Condillac le langage, y compris celui d'action, est l'unique moyen d'analyse. Il y a de mauvaises analyses et de bonnes analyses (la langue bien faite), comme il y a de mauvaises habitudes et de bonnes habitudes. Condillac dit dans sa *Logique* que les langues font dans les connaissances à la fois tout le bien et tout le mal (II, ch. IV). De même l'habitude semble faire

tout le bien et tout le mal. Ce serait à cause de cette ambiguïté de l'habitude que l'Institut allait poser ce problème au concours, et que Maine de Biran, disant que l'habitude est la cause générale de nos progrès et de nos aveuglements, trouvait en lui l'occasion d' "étudier son intérieur."

### **Le *Cogito* et le corps propre comme résistance vivante**

Yorihiro YAMAGATA

Pour Maine de Biran le *cogito* s'identifie au fait primitif que j'existe pour moi-même: autant de temps que je pense, je m'aperçois immédiatement comme tel, et le *cogito* n'implique rien d'autre que nous donne cette aperçtion immédiate. C'est dire que je ne suis pas une substance ayant la pensée comme son attribut, mais l'acte même de penser ou l'effort voulu dans la terminologie biranienne.

Or en tant que je suis un effort voulu, il est aussi certain que j'ai un corps. Car l'effort exige un terme auquel il s'applique pour s'effectuer lui-même, et il se heurte au corps propre aussi longtemps que celui-ci lui résiste à titre d'inertie organique. Bref, dans le sentiment de l'effort s'apparaissent le moi et le corps d'une façon indubitable parce que, ils constituent ses deux éléments intégrants.

Mais alors, si l'existence du corps a la même certitude absolue que celle de mon existence, pourquoi s'est-elle laissée annuler par le doute hyperbolique? C'est parce que Descartes a confondu le corps propre avec le corps sensible ou représentatif. Dans la mesure où le corps s'éprouve comme résistance vive dans le sens

intime, il n'est jamais mis en doute. De fait, même dans la *Méditation seconde* le corps, transformé en signes, survit aux ruses du malin génie; toutes les fois que je prononce, ou que je conçois la proposition *je suis, j'existe*, il se présente avec ces mots ou concepts fixés en eux, sous sa forme dérivée et inauthentique. Car tout signe est nécessairement matériel et tiré de quelqu'un de notre organe. Il est notre acte de vouloir *sensibilisé*. Le corps concourt non seulement à l'imagination mais à l'intellection pure, et nous ne concevons rien sans nous tourner vers le corps.

### «Le reste (les autres collectifs)»

—Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes

Osamu UENO

Le contrat social de Hobbes se formule ainsi: ériger par un pacte mutuel le pouvoir commun qui pourrait garantir l'exécution de ce pacte même. Mais sa théorie d'obligation le fait subir un cercle paradoxal que les exécutions respectives du pacte ne peuvent avoir lieu jusqu' à ce que l'État s'impose comme garant, et qu' inversément, celui-ci ne le peut pas sans exécutions. Cela implique qu'il est impossible de faire sortir de la réciprocité symétrique ou bilatérale le Tiers, le Souverain. En posant le contrat social, le texte du *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza n'en souffre pas moins le paradoxe et même l'exacerbe en vertu de la primauté de la puissance au droit. C' est pourquoi vers le *Tractatus Politicus*, Spinoza tente de chercher une toute autre réciprocité singulière, constitutive de la «multitude» pulsionnelle. Dans la multitude on

fait face au «reste (reliqui)» redoutable dont on est exclu, mais on paraît en même temps comme membre du reste pour autrui, de sorte que chacun se met mutuellement dans un rapport asymétrique avec le reste pour soi. *Réciprocité d'asymétrie*, pour ainsi nommer. Le cercle paradoxal du contrat social devient alors un cercle auto-producteur : à l'écoute de l'impératif imaginaire qui n'appartient à personne, chacun se soumettra au reste dans la crainte ou l'espoir de sa puissance anticipée, ce qui apportera ensemble la puissance réelle, et celle-ci ré-investira l'imaginaire affectif de chacun...etc. ; de cette manière leurs exécutions s'accomplissent comme s'il y en avait la garantie. Ce qui synthétise hors de nous la puissance collective, c'est donc le jeu du «reste» comme *simulacre*. Simulacre en effet, car ceux qui se situent dans cette réciprocité singulière ne peuvent l'assigner ni au réel ni à l'imaginaire, et c'est cette inassignabilité qui rend productif le cercle irréductible. Telle est la réciprocité constituante du Tiers qui, au travers de la difficulté du contrat social, se dégage de la définition spinoziste de l'État.