

Censure et traduction. Pourquoi deux traducteurs espagnols d'un texte de Dumarsais et d'un autre de Condillac ont-ils procédé à des 'aménagements' idéologiques dans leurs sources ?

Brigitte Lépinette
Universitat de València-IULMA
Brigitte.lepinette@uv.es

Résumé

Cet article analyse les traductions de deux logiques : Dumarsais 1769 (1800, J. M. Alea) et Condillac 1775 (1794, V. de Foronda), dans lesquelles les traducteurs ont effectué des aménagements supposant des changements idéologiques parfois non anodins. Nous nous posons la question de mettre en lumière les causes et les modalités desdits aménagements. Pour ce qui est du choix et du traitement de la logique de Dumarsais par Alea, nous concluons qu'ils se doivent au fait suivant : le modèle de Dumarsais est encore assez proche de celui du cartésianisme. Destiné à une 'clientèle' qui ne communique pas avec l'abstraction et l'empirisme fondamentaux de Condillac, le texte traduit ne peut pourtant ignorer complètement la position dominante, idéologiquement parlant, de ce philosophe. Alea corrige donc quelque peu, de ce point de vue, certains concepts de son texte source. Pour ce qui est de la traduction de Foronda, la raison des aménagements effectués diffère. Condillacien convaincu, le traducteur / remanieur ne peut pas ne pas reformuler la doctrine du philosophe pour son jeune interlocuteur, mais en même temps, il reconnaît que l'orthodoxie véhiculée par la religion y est de mise. Nous nous trouvons ainsi face à une construction conceptuelle sans homogénéité idéologique, où la modernité empiriste s'est superposée à une doctrine orthodoxe. Les deux cas –celui d'Alea et celui de Foronda– s'avèrent finalement parallèles. Les deux traducteurs se retrouvent situés au cœur d'une idéologie qui, parce qu'elle a évolué (cas de Dumarsais traduit tardivement) et parce qu'elle est radicalement différente des précédentes (cas de Condillac proposant une pensée neuve), est aménagée soit pour la renouveler quelque peu, soit pour en atténuer la radicalité. On ne peut donc pas parler d'occultation ou de censure dans ces logiques mais seulement de transformation et de réutilisation libres d'un texte source, dont les traductions, sans doute pour cette raison n'ont pas intéressé les censeurs de l'*Índice de libros prohibidos*.

Mots-clé : traduction, logique, idéologie, dix-huitième siècle, Dumarsais, Condillac, J. M. Alea, V. de Foronda.

Resumen

Este artículo analiza las traducciones de dos lógicas : Dumarsais 1769 (1800, J. M. Alea) y Condillac 1775 (1794, V. de Foronda), en las cuales los traductores han realizado modificaciones que suponen cambios ideológicos, en algunos casos, de cierta entidad. Nuestra meta ha consistido en destacar las causas y las modalidades de dichas modificaciones. En lo que hace a la *Logique* de Dumarsais traducida por Alea, concluimos que se deben al hecho siguiente: el 'modelo' de Dumarsais es todavía próximo al cartesianismo. Destinado a una 'clientela' que rechaza la abstracción y el empirismo fundamentales de Condillac, el texto traducido sin embargo no puede ignorar

la posición dominante –ideológicamente hablando– de este filósofo. Por lo tanto, Alea corrige algunos conceptos de su fuente. En cuanto a la traducción de Foronda, la razón de las modificaciones efectuadas es diferente. Discípulo de Condillac, el traductor no puede no reformular la doctrina del filósofo para su joven destinatario, aunque, al mismo tiempo, reconoce que la ortodoxia inherente a la religión no puede no estar presente. Nos encontramos en este caso frente a una construcción conceptual falta de homogeneidad ideológica, en la cual la modernidad empirista se superpone a una doctrina ortodoxa. Los dos casos –el de Alea y el de Foronda– resultan así ser paralelos. Los dos traductores se encuentran en el centro de una ideología que, porque ha evolucionado (caso de Dumarsais traducido muy tardíamente) y porque es radicalmente diferente de las anteriores (caso de Condillac, que propone un pensamiento completamente nuevo) debe ser modificada con el propósito o bien de renovar dicha ideología en algunos aspectos o bien de atenuar su radicalidad. En consecuencia, no se puede hablar de ocultación ni tampoco de censura, sino solo de transformación y de reutilización libre de un texto fuente, cuyas traducciones, sin duda por esta razón, no interesaron a los censores del *Índice de libros prohibidos*.

Palabras claves : traducción, lógica, ideología, siglo XIX, Dumarsais, Condillac, J. M. Alea, V. de Foronda.

Abstract

This article analyzes the translations of two books of logic: Dumarsais 1769 (1800, J. M. Alea) and Condillac 1775 (1794, V. de Foronda), in which the translators have made modifications that mean ideological changes, in some cases, of certain entity. Our goal has been to highlight the causes and types of such changes. With regard to *Logique* by Dumarsais translated by Alea, we conclude that these changes are due to the following fact: the ‘model’ of Dumarsais is still close to Cartesianism. Designed for a ‘clientele’ that rejects fundamental abstraction and empirism of Condillac, the translated text, however, can not ignore the dominant position –ideologically speaking– of this philosopher. Therefore, Alea corrects some concepts from his source. As for the translation of Foronda, the reason for the changes made is different. Disciple of Condillac, the translator can not avoid to reformulate the doctrine of the philosopher for his young recipient, although, at the same time, he recognizes the inherent orthodoxy to religion can not be absent. We are in this case facing a conceptual construction that lacks of ideological homogeneity, in which the empirical modernity overlaps an orthodox doctrine. Both cases –Alea’s and Foronda’s– are thus parallel. The two translators are at the centre of an ideology that, because it has evolved (case of Dumarsais translated very late) and because it is radically different from the previous ones (case of Condillac, proposing a completely new thought), should be modified with the purpose of either renewing this ideology in some aspects or mitigating its radicalism. Consequently, one can neither speak of concealment nor censorship, but only of transformation and free reuse of a source text, whose translations, no doubt for this reason, did not interest censors of the *Index of prohibited books*.

Keywords : translation, logic, ideology, XIXth Century, Dumarsais, Condillac, J. M. Alea, V. de Foronda.

0. Introduction

0.1. Dans l'appel à communication d'un colloque de traductologie intitulé « Censure et traduction », Michel Ballard et Corinne Wecksteen,¹ les organisateurs, insistent sur le fait qu'« *au-delà même des institutions chargées de faire respecter ou d'appliquer certains principes ou interdits, la traduction, par ses tendances déformantes naturelles, par les luttes d'influence culturelle qu'elle abrite ou suscite, est un lieu privilégié de transformation du texte où se joue son identité ; certaines théories y ont même identifié une machine à manipuler les textes* ». En conséquence, toujours pour ces organisateurs, il serait intéressant de prendre en compte (*ibid.*) : « *des cas historiques de censure avérée [...] mais aussi des formes insidieuses, détournées ou inattendues* ». Ces propos de traductologues –partiellement repris dans notre titre– légitiment notre entreprise ici et, en même temps, nous confortent dans cette dernière : nous nous donnerons comme but d'observer ces « *aménagements de textes* » dont le traducteur est responsable dans le processus de traduction en espagnol d'oeuvres linguistiques françaises au XVIIIe siècle – *La Logique* de Dumarsais, puis *La Logique* de Condillac–. Nous nous occuperons du traitement qu'y reçoivent des questions en rapport avec la philosophie et la doctrine religieuse. Nous tenterons de circonscrire ces dernières pour formuler des hypothèses à propos de certains *aménagements* constatés dans les textes en espagnol et comprendre pourquoi lesdits *aménagements* y ont été pratiqués. Signalons que cette étude reprendra parfois quelques-uns des apports et données de travaux précédents (Lépinette 2008, 2013, 2014 & 2015) soit en les synthétisant, soit en les développant, mais dans tous les cas, en en changeant totalement la visée, qui concernera les contenus d'ordre idéologique ou doctrinal modifiés –*manipulés* ou *occultés*– *ex profeso* par les traducteurs.

0.2. Nous avons d'abord considéré instrumentalement un texte du XIXe siècle, accumulation d'interdictions passées et récentes, qui nous a paru être l'un des éléments représentatifs de l'époque pour y jauger les '*censures, exclusions et silences*' explicites (concernant la doctrine de l'Eglise, comme nous venons de le dire en 0.1.). Il s'agit de l'*Índice general de libros prohibidos* [Index général de livres interdits],² qui apporte des données nombreuses sur les livres interdits en France et en Espagne par l'autorité ecclésiastique. L'*Índice general de libros prohibidos* a été examiné, il y a déjà un certain temps, par Brigitte Journeau (1979)³ et constitue, ainsi que l'indiquait son éditeur dans le Prologue (s. p.), l'une des publications de la collection de la *Biblioteca Religiosa*, refonte –ou plutôt addition– de divers *Index* antérieurs (de 1790, d'un supplément de 1805, ainsi qu'une édition de 1843, toutes faites à Malines). Ce mode de confection pourrait peut-être rendre compte de la présence peu significative d'ouvrages traduits au début du XIXe siècle, dont les originaux, obligatoirement plus anciens –du XVIIIe siècle en général–, y figurent cependant, car condamnés ou expurgés. Ce serait ainsi le cas des oeuvres de Condillac et de Dumarsais, dont les traductions espagnoles –éditées en Espagne et qui nous intéresseront ici– ne sont pas citées.

0.2.1. Une exploration de la liste des ouvrages qui apparaissent nommément comme interdits –entièrement ou partiellement– dans l'édition de 1844 (sur laquelle nous nous appuyons ici) montre que les ouvrages condamnés sont normalement ceux d'auteurs directement polémiques du point de vue de leurs opinions face à la doxa ecclésiastique. Ce fut le cas dans le passé (avec la *Grammatica Hebraicae praecepta* de Beringerus,⁴ la *Grammatica gallica*⁵ de Samuel Bernardus, entre autres), et aussi, un peu moins loin dans le temps, de nombre de dictionnaires –du dictionnaire de P. Bayle⁶ à *L'Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert et, plus tard, au *Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse–.⁷ Enfin, c'est aussi le cas –également connu– des grands philosophes français du XVIIIe

siècle (Diderot,⁸ Voltaire,⁹ Rousseau)¹⁰, dont les oeuvres furent entièrement condamnées, tout comme, plus tard, de plus innocents –pour nous– Balzac ou Victor Hugo (avec *Les Misérables*, cités nommément, qui furent, de ce fait, jugés contraires à la doctrine et/ou la morale de l’Eglise).

A ce stade de notre présentation de l’*Índice de los libros prohibidos*, il n’est peut-être pas inutile de rappeler que les livres européens (souvent français mais non exclusivement) qui ont été condamnés –de Montesquieu à Beccaria, d’Adam Smith à Quesnay– pénétraient sans trop de mal en Espagne, comme l’a montré, l’un des premiers, Marcelin Defourneaux 1963,¹¹ en particulier, par le port de Cadix. Peut-être le plus surprenant pour le lecteur moderne est le fait que figurent dans l’*Índice* des textes qui relèveraient pour nous aujourd’hui de domaines techniques comme, par exemple, celui du médecin Broussais¹² ou encore, que se trouvent citées les (1844 : 107) « Disertaciones físico-matemáticas-médicas... sobre la respiración (Rodríguez, D. F. Ant. Jos.) ».

En tout état de cause, ce bref parcours dans l’*Índice de libros prohibidos* qui nous a fait constater l’absence des *Logiques* de Dumarsais et de Condillac en espagnol pourrait donc laisser penser *a priori* que ces deux oeuvres, dont les auteurs avaient été condamnés, ne se seraient pas, elles, éloignées fondamentalement de la doctrine de l’Eglise, les traducteurs ayant eu soin d’effacer ou de contrebalancer ce qui aurait pu y être initialement contraire aux enseignements de cette dernière. Précisément, nous considérerons ici quelques-uns de ces éléments que l’on pourrait parfois présumer doctrinalement compensatoires face aux *authentiques* textes français et à l’idéologie véhiculée dans ces oeuvres originales, que les Espagnols ne purent lire.

0.2.2. Comme nous venons de le dire, Dumarsais n’est pas cité directement dans l’*Índice de libros prohibidos*, bien que la *Logique* ait été mise en espagnol au XVIIIe siècle et, au début du XIXe, par J. M. Alea (voir *infra*). Cependant, ainsi que nous venons aussi de le préciser, l’*Encyclopédie* avait été condamnée toute entière et Dumarsais, en tant qu’encyclopédiste –auteur de plusieurs articles grammaticaux– était donc, de ce fait, implicitement inclus dans cette condamnation. Pour ce qui est de la *Logique* elle-même, ouvrage en marge de l’*Encyclopédie*, elle abordait bien la question de l’origine de la pensée et du langage mais en une position qui serait restée apparemment *scolastique* – voir 1.1. ci-dessous–, selon Brekle (1971¹³ : x, qui reprinted G. Sahlin, 1928 : x) : « [La logique de Dumarsais a] *très peu de valeur* [...], *vide d’idées personnelles et assez scolastique, quoique la méthode proposée à la fin soit celle de Descartes. L’auteur examine d’abord la différence entre langage et l’âme humaine et d’autres questions scolastiques. Il passe ensuite très rapidement sur l’idée et le jugement pour consacrer la plus grande partie du livre aux syllogismes et aux sophismes. En somme, cet ouvrage est sensiblement inférieur à la logique de Port-Royal* ». Ce pourrait être la raison pour laquelle Dumarsais n’aurait pas inquiété les autorités religieuses. L’absence de la *Logique* dans les pages de l’*Índice* ne devrait donc pas surprendre. Nous nuancerons pourtant cette adhésion de Dumarsais à une position *scolastique*, en 1.1.1.

0.2.3. Le *Cours d’étude* de Condillac,¹⁴ pour sa part, avait déjà été en grande partie interdit par l’autorité ecclésiastique, à Madrid, dès 1789 (*edict. 10 mai*, pour ce qui est des six derniers tomes –le *Cours* édité à Genève en 1780 comprend 12 volumes–). L’Eglise la considère une œuvre « *impia, libertina, sediciosa y propia para sublevar a los pueblos* » (la composante politique de la condamnation n’a pas besoin d’être soulignée).

L'édit du 11 février 1804 (Madrid) interdit les tomes 15 à 20 (le *Cours* de Paris 1789 et les éditions suivantes comprenaient 23 tomes). Dans l'édition de l'*Índice* (1844: 84) que nous manions ici, nous pouvons lire sous l'entrée 'Condillac': « *Se advierte que los tomos 12, 15, 16, 17, 18 19, 20 y 21 de la edición de París, año 1798 están prohibidos (edicto 11 febrero de 1804)* ».

De même, sous l'entrée '*Cours*' (1844 : 91), est réitérée cette interdiction du « *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme, aujourd'hui son altesse royale l'infant D. Ferdinand, Duc de Parme, Plaisance, Gusastalle, etc., etc. par M. L'abbé de Condillac* » (decr. 22 sept. 1836), la formulation laissant entendre que, cette fois-ci, c'est tout le *Cours* qui est finalement interdit. La date du décret –1836– montre que cette condamnation est très tardive, par rapport aux rééditions françaises et aux traductions, en particulier, de la *Logique*¹⁵ (qui, on l'a dit, formait une œuvre indépendante du *Cours d'étude*). Signalons que Condillac sera lu, entre autres, par Jovellanos, mais seuls les ouvrages historiques de ce dernier seront condamnés. Quant à la *Logique* du précepteur du duc de Parme, elle sera traduite en 1784 (Madrid) et 1786. Elle sera encore reprise en 1794, par Valentin de Foronda, en un remaniement dont nous verrons de près les caractéristiques en 2.

0.3. Pour comprendre le traitement de la question philosophique en général, et en particulier, celle de Dieu, de l'âme et de l'origine divine des idées dans la *Logique* de Dumarsais et dans celle de Condillac, nous noterons préalablement l'extension du domaine de la logique et le clivage qui, à l'époque des Lumières, s'y produit entre deux objets.

Sylvain Auroux concluait de ses lectures dans les oeuvres philosophico-linguistiques du XVIIIe siècle que (1993 : 49): « *une analyse des contenus nous révèle [...] que :*

i) toutes les logiques abordent au moins brièvement [les problèmes de l'innéisme],

*ii) les traités qui sont consacrés à ces seules questions (par exemple, abbé Antoine-Martin Roche, *Traité de la nature de l'âme et de l'origine des connaissances – Contre le système de M. Locke 1759* ne contiennent rien qui puisse relever de la logique ;*

iii) à l'inverse, les traités empiristes sur l'origine des connaissances sont directement conçus comme des ouvrages de logique. Nous avons le témoignage de l'Encyclopédie¹⁶ pour Locke ; pour Condillac il suffit de noter que l'Art de penser (1775) reprend l'Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746) [...]. Il y a donc un privilège indéniable du type canonique de l'ouvrage empiriste ; la théorie des idées innées appartient à la métaphysique, celle de leur origine à la logique (c'est nous qui soulignons). Cette situation [...] s'explique assez facilement : alors que les partisans de l'innéisme argumentent sur cette seule question, les empiristes, d'une part, considèrent toutes les opérations de l'esprit, d'autre part, développent une théorie de la valeur des connaissances relative à leur origine ».

Ainsi, la théorie de la connaissance de Dumarsais, figurant dans sa *Logique* et traitant, dans la mesure que nous verrons, de l'innéisme des idées, relèverait théoriquement de la 'métaphysique', tandis que la théorie de la connaissance de Condillac exposée, elle aussi, dans sa *Logique*, concernerait, selon la thèse d'Auroux, la discipline 'logique', conçue comme ayant pour objet les « *opérations de l'esprit* », étant alors prise dans la seconde

acception (après Locke et Condillac) de ce terme *logique* au XVIIIe siècle. Il convient de remarquer en tout cas que, du point de vue historique, les deux objets de ces réflexions – ‘métaphysique’ et ‘logique’ pour Auroux – sont étroitement liés à cette époque, comme peut le prouver, entre autres, P.-L. Lacretelle qui ouvre son *Art de raisonner* (1791, t. IV) –comme Dumarsais l’avait auparavant fait dans sa *Logique*– par des considérations sur la création par Dieu de deux substances, l’une spirituelle qui a pour propriété de penser, d’apercevoir, de vouloir, de raisonner et de sentir, l’autre corporelle. L’âme et le corps sont distincts mais unis. Autre exemple, le *Dictionnaire de Métaphysique et Logique de l’Encyclopédie* de ce même auteur souligne d’abord l’affirmation de l’étroite relation entre logique et métaphysique (*Discours préliminaire*, 1802 : 1) : « Les deux sciences que l’on réunit ici dans le même dictionnaire, étant, l’une, l’étude des facultés de notre esprit, l’autre, la direction de ses opérations vers la vérité, se tiennent de toutes parts; elles ont toujours marché du même pas [...]; elles n’ont jamais été, n’ont pu être que deux divisions d’un corps de doctrine. En les réunissant on ne fait donc que céder à un usage ancien, et même à l’ordre des choses ». Dumarsais se situerait donc dans le domaine de la métaphysique, au moins au début de sa *Logique*, alors que Condillac y occuperait le domaine de la ‘logique’, telle qu’elle vient d’être caractérisée par Auroux 1993. En tout cas, la question de l’âme, de Dieu et des idées innées sera présente chez Dumarsais –et chez d’autres, comme Lacretelle que nous avons cité– mais non chez Condillac qui s’intéressera aux *opérations de l’esprit* et moins immédiatement aux mêmes sujets que Dumarsais (Dieu et l’origine des idées, en particulier).

0.4. José M. Alea (1758-1830) et Valentín de Foronda (1751-1821),¹⁷ traducteurs –qui jouirent d’une certaine notoriété en Espagne– de Dumarsais et Condillac (voir *infra*), ne figurent ni l’un ni l’autre dans l’*Índice*, alors que leurs traductions respectives parurent à la charnière des XVIIe et XIXe siècles. En conséquence, deux remarques s’imposeraient déjà, concernant la sélection présente dans cet ouvrage publié en Espagne en 1844. D’une part, les textes traduits en espagnol qui nous intéresseront sont spécifiquement pédagogiques et non doctrinaux, caractéristiques qui, hypothétiquement, leur auraient permis d’échapper à la vigilance directe des censeurs de l’*Índice*. D’autre part, déduction également possible et qui affecte la considération intellectuelle et sociale de la traduction, si les traducteurs n’étaient pas impliqués dans la condamnation ecclésiastique, le fait suggérerait un rôle finalement ancillaire pour cette activité, puisqu’elle ne serait pas sujette à un examen précis quant à ses contenus et à l’orthodoxie de ces derniers.

1. Dumarsais et la ‘métaphysique’ de sa *Logique*

Nous exposerons d’abord, dans ce qui suit, la théorie de Dumarsais concernant l’âme et l’origine (divine) des idées que nous replacerons dans son contexte philosophique (1.1.) et nous examinerons ensuite (1.2.) les modifications auxquelles le traducteur espagnol a procédé.

1.1. Comme on le sait, Descartes avait affirmé un dualisme radical entre corps et âme, cette dernière étant conçue comme la pensée (*res cogitans*, face au corps considéré *res extensa*). Le langage, signe distinctif de l’homme parce que sa fonction est d’exprimer la pensée, était le véhicule de celle-ci. Pour sa part, Antoine Arnaud (1612-1694, comme on le sait, auteur d’une *Logique*) s’était limité à s’intéresser aux « objets de nos pensées » et à catégoriser « les mots [appelés les *noms*] destinés à signifier tant les choses que les manières [des choses] ». La théorie de la connaissance de ce dernier ne diffère pas fondamentalement de celle de Descartes –qui reconnut les idées qui nous viennent des sens face aux idées innées qui nous viennent de Dieu–. On se souvient que, pour l’auteur

du *Discours de la méthode*, les idées qui nous viennent des sens sont obscures et confuses alors que les idées innées que Dieu a mises en nous permettent de connaître les lois de la nature (qui commencent alors à être découvertes, par Galilée et Kepler, en particulier). La théorie de l'origine des idées est liée à la valeur que l'on accorde à ce qu'on perçoit. La perception est mise en cause par Descartes, car peu fiable, donc, ce sont les idées innées qui garantissent la connaissance vraie. Enfin, pour l'auteur du *Discours de la méthode*, ce ne sont pas seulement certaines idées (comme celle du triangle) qui sont innées, mais aussi certaines vérités. Cette position est en lien étroit avec une thèse théologique à laquelle il souscrit, affirmant que les vérités éternelles ont été librement créées par Dieu. En tout cas, dans sa *Logique* (1660), ouvrage pédagogique que l'on considère généralement cartésien, Arnaud évita d'aborder expressément la question philosophique de l'origine de la pensée et du langage.¹⁸

1.1.1. Dumarsais se placera lui aussi, au début de sa *Logique*, apparemment dans l'orbite de Descartes (nommant toutefois rarement le philosophe) pour ce qui est de la dualité : idées provenant des perceptions vs. idées innées. La *Logique* de l'encyclopédiste s'ouvre précisément sur trois courts chapitres indubitablement 'métaphysiques' (comme le fera noter J.-Alexis Borrelly 1821),¹⁹ intitulé, le premier d'entre eux, (1821: 305) : *De la différence de l'ange, et de l'ame humaine* qui affirme l'opposition des deux entités *ange* et *âme*, arguant que l'une est une *substantia completa* et l'autre *substantia incompleta*. Parallèlement, l'âme est d'abord *substance spirituelle* (qui s'oppose à la *substance corporelle*, mais corps et âme sont tous deux des substances créées par Dieu. Les tout aussi brefs chapitres II et III insistent sur la différence entre l'âme dont les caractéristiques sont celles d'un *être qui pense* mais *non étendu* et le corps d'un *être étendu* mais qui *ne pense pas*.

A ce stade, plus que la pensée elle-même de Dumarsais, *réduisant* les bases de la théorie de Descartes en la dépouillant de son argumentation, ce qui nous semble à souligner, c'est l'absence apparente de conviction avec laquelle l'Encyclopédiste suggère au lecteur sa propre position, en particulier, en mettant le doigt sur la difficulté conceptuelle que, par exemple, suppose l'union de l'âme et du corps (p. 307) : « *On ne conçoit pas comment un être purement spirituel, c'est-à-dire pensant sans être étendu, peut être uni à un corps qui est étendu, et ne pense point* ». Dumarsais précise immédiatement (*ibid.*) : « *Nous ne pouvons pas cependant douter de cette union puisque nous pensons et que nous avons un corps* », à la suite de quoi le débat est clos sur l'affirmation que c'est la *foi* qui enseigne (*ibidem*) cette union –donc il n'y en a pas de preuve et nous nous trouvons dans le domaine de l'invérifiable–. L'encyclopédiste conclut finalement que ladite union est le *secret* (c'est nous qui soulignons) *du créateur*. Cette union du corps et de l'âme, que Dumarsais se dispense d'argumenter, est ainsi renvoyée –un peu cavalièrement, nous semble-t-il, mais sans grand bruit– à un domaine qui n'est pas analysable à l'aide des raisonnements rationnels.

1.1.2. Par ailleurs, l'âme est définie par Dumarsais comme (1971: 303) « *ce qui a la propriété [...] d'avoir des affections sensibles* ». Sans faire allusion à la critique de la certitude apportée par les sens, que développa Descartes, l'encyclopédiste considère que l'âme est l'organe (au sens physique) grâce auquel les objets extérieurs produisent dans l'homme des *sentiments*. Pour Dumarsais, qui, dans ce cas, soulignons-le, semble adhérer à sa propre explication, les *sentiments* sont de deux sortes.

Le « *sentiment immédiat* » est défini comme: (1971: 309) « *celui que nous recevons*

immédiatement des impressions extérieures des objets sur les organes des sens » et qui (*ibid.*) « ne suppose que l'objet et l'organe », et le « sentiment médiat », considéré (*ibid.*) : « sentiment du sentiment, [qui] suppose un moyen et ce moyen est le sentiment immédiat ». Cette position de l'encyclopédiste, on le voit, est d'abord organiciste, basée sur la physiologie : le « sentiment immédiat » se produisant parce que les nerfs vont de l'extérieur de l'homme qui perçoit à son cerveau (1971 : 310) : « Il suffit de remarquer ici que les nerfs, par lesquels toutes les sensations se font, ont deux extrémités; l'une extérieure, qui reçoit les impressions des objets; l'autre intérieure, qui la communique au cerveau ». Le cerveau contient le (1971 : 311) « corps calleux, regardé comme le siège de l'ame » et qui a la possibilité d'être marqué par les impressions (au sens propre du mot, i.e. qui imprime), laissant des « traces » ou « plis qui, rappelés par le cours des esprits animaux²⁰ ou du sang », permettent que l'on conçoive une « idée ».

Le « sentiment médiat », quant à lui, est une espèce d'intériorisation de l'impression d'origine externe qui nous permettra d'identifier le « sentiment immédiat » et de faire que celui-ci devienne une « idée », entité que Dumarsais aura à cœur de définir dans le cadre de la partie intitulée *Réflexions sur les opérations de l'esprit* et de diviser en idées *simples* et idées *complexes*. Notons enfin que le *mécanisme* proprement physiologique par lequel le sens immédiat devient médiat faisait appel –peut-être prudemment ?– à une explication orthodoxe (1971 : 310) : « L'ame a cette faculté de sentir, soit immédiatement, soit médiatement, que par les différents organes du corps, selon les lois de l'union établies par le créateur » (c'est nous qui soulignons), mais les sens étaient à l'origine de la formation des idées et des représentations (images) (1971 : 312) : « Nous ne saurions nous former des idées, ni des images des choses, qui, précédemment, n'auroient fait aucune impression sur nos sens ». Ce qui conduit Dumarsais à une affirmation concernant les idées innées selon (1971 : 319) « quelques philosophes » : il n'y a pas d'idées innées en nous, la seule chose qui y est innée est la potentialité pour former des idées à partir des apports des sens (*ibid.*) : « Il y a en nous d'innée qu'une disposition, plus ou moins grande, à recevoir certaines idées ». Donc, les sens reprennent la place qu'ils auront dans la théorie empiriste et chez Condillac en particulier. La *métaphysique* de Dumarsais, sans que ses lecteurs semblent l'avoir vraiment perçu, diffère bien de celle de Descartes, pour se rapprocher, sous accoutrement parfois cartésien, de celle des empiristes.

1.1.3. L'idée *simple* est l'« image d'une chose », produit de la seule perception mais qui se transforme en idée « complexe » quand elle réunit deux éléments. C'est le cas, que présente Dumarsais, de (1971 : 312) l'idée de *montagne* unie à cette autre idée de l'*or*, en une association grâce à laquelle nous concevons l'idée complexe *montagne d'or*. La notion d'« idée complexe » nous conduit de la zone propre de l'âme à cette autre qui est propre à l'esprit. Ainsi, (1971 : 312) « à l'occasion des impressions que nous avons reçues », nous pouvons réaliser quelques « opérations » comme « joindre ensemble certaines idées » ou encore « former des idées par abstraction ». Ces « idées complexes » (que le lecteur peut librement situer entre image et concept) sont encore de « simples considérations de notre esprit [car] elle se représente un objet sans en porter aucun jugement ». De cette manière, si nous suivons le raisonnement de Dumarsais, dans la sensation pure, c'est l'âme qui est l'entité impliquée. En revanche, quand l'idée est complexe, l'entité concernée est l'esprit. Soulignons que le terme *esprit* est aussi celui qu'emploiera l'encyclopédiste quand il s'agit des *opérations* qui ne sont ni images, ni idées mais des jugements y (1971 : 316) : « si je pense par exemple que le triangle a trois côtés, je passe de l'idée au jugement ». Quant à ce dernier terme –le jugement– notons

qu'il est aussi employé dans une acception *classique* (présent dans les logiques qui ont précédé), provenant de la faculté de raisonnement et de la possibilité d'exprimer des propositions (*jugements* mentaux ou verbaux, quoique, de manière assez surprenante comme il faut le souligner, Dumarsais mentionne (1971 : 317) les *mots* que comprennent ces jugements). Cette différenciation créera des difficultés au traducteur Alea (voir en 1. 2. *infra*) qui transmettra donc une théorisation non conforme à la pensée de Dumarsais.

1.1.4. En cette étape de notre lecture de la *Logique* de Dumarsais –que nous avons centrée sur la question '*métaphysique*', d'ailleurs propre des logiques *pré-empiristes*, deux aspects (que j'ai déjà notés en 1.1.1., 1.1.2. et 1.1.3) me semblent à souligner.

D'abord, un examen attentif de cette partie permet, à mon avis, de mettre en évidence la distance –bien qu'exprimée de manière ambiguë– que Dumarsais marque dans son discours vis-à-vis des postulats cartésiens, qui étaient justement ceux que l'Église considérait orthodoxes : l'encyclopédiste n'adhère pas complètement à la théorie de la connaissance, apparemment cartésienne, contrairement à ce que Sahlin 1928 avait dit, nous semble-t-il, un peu vite.

En second lieu –et cette remarque va dans le même sens que précédemment–, il n'y a pas d'idées innées : *il n'a rien dans l'esprit qui n'ait été auparavant dans les sens*. A ce sujet, Alea, traducteur espagnol de Dumarsais, ne paraît pas avoir fait une lecture très compréhensive et saisi dans leur véritable fondement les raisonnements de Dumarsais, nous le verrons. En tout état de cause, l'on est en droit de se demander si, malgré l'inclusion –tardive et peu *moderne* en 1800– de cette *métaphysique* dans la *Logique*, ces premières pages de Dumarsais ne manifestent pas certain désintérêt ou certain manque de conviction –allant même jusqu'à une certaine désinvolture– face à la question de l'origine des idées et à la théorie de la connaissance : cette dernière ne serait pas véritablement son sujet dans ce manuel scolaire, ce qu'on pourrait interpréter comme un certain éloignement, de la part de l'encyclopédiste, des positions cartésiennes, qui, par voie de conséquence, pourrait suggérer certain rapprochement –sans le dire– de positions empiristes.

Quant aux censeurs de l'Église, il se peut qu'ils se soient bornés à une lecture assez superficielle de la *Logique* de Dumarsais –si ladite lecture a réellement eu lieu–, se laissant abuser justement par la présence de quelques concepts semblant renvoyer au cartésianisme. C'est ce qui pourrait expliquer, entre autres choses, que Dumarsais n'apparaisse pas nommément dans l'*Índice de los libros prohibidos*.

Nous examinerons maintenant de manière plus détaillée comment cette position, finalement déjà *cachée* dans le texte français, a été décryptée par le traducteur, qui aura soin d'insister sur une dualité qui, chez Dumarsais, est proprement philosophique : (i) l'âme est liée aux impressions qu'elle reçoit des êtres extérieurs et (ii) l'esprit est lié aux idées qui vont permettre au sujet de prononcer des jugements.

1.2. La traduction d'Alea ²¹ diverge de divers points de vue et, bien qu'elle puisse être *grosso modo* considérée *littérale*, pour nous, elle déforme parfois, aménage et, par là, occulte la pensée de Dumarsais que nous venons de synthétiser.

1.2.1. Alea pose préalablement (dans le prologue de sa traduction, qu'il signe lui-même) la question qui a, en réalité, à voir avec la conception même de l'origine de la pensée,

mais il le fait en termes purement terminologiques. Ainsi il insiste génériquement dans sa préface sur la nature *technique* de la traduction philosophique et, en particulier, sur la traduction de termes consacrés par la tradition de ce domaine, reprochant à un traducteur qui a précédemment traduit la *Logique* de Dumarsais d'avoir (*Advertencia*, p. 148) : « [variado] *mas o menos en el uso de algunos términos que la precision del filosófico o de las ideas tiene ya consagradas como técnicos é insustituibles por otros y que yo he conservado cuidadosamente para no faltar á la exâctitud y precision de ideas del autor* ». Cependant le nœud de la question n'est pas seulement le fait de trouver ou non une équivalence interlinguistique stable, terme à terme, pour 'âme', 'esprit' ou 'entendement' mais, auparavant, de concevoir clairement quel est le contenu notionnel de ces termes dans le texte de départ (celui de Dumarsais), afin que la traduction soit *exacte*, ainsi que le souhaitait le traducteur (et sans doute son lecteur).

1.2.2. Selon Angelika Mensching-Oppenheimer (2000 : 202) : « *Toute traduction philosophique étant une interprétation, le choix des termes se révèle également être un choix philosophique* » et (2000 : 203) « [il faut], *quand on traduit un philosophe d'une autre époque, prendre en considération l'écart historique et tenir compte de l'évolution de la terminologie dont se sert l'auteur. Cette dimension historique n'affecte pas seulement les connotations mais le contenu conceptuel même* ». En ce qui concerne 'esprit', présent dans le titre de la *Logique*, comme nous pouvons le voir ci-dessous (*Logique ou les principales opérations de l'esprit*), d'ailleurs traduit par (Serrano 1800) par *Lógica o las principales operaciones del entendimiento*, Alea opte pour une autre solution, intitulant sa traduction : *Lógica o las principales operaciones del alma*. L'argument d'Alea traduisant l' 'esprit' de Dumarsais par 'alma' (alors que, nous venons de le voir, Serrano 1800 avait employé 'entendimiento') ne provient pas –dixit Alea– d'une réflexion et d'une interprétation du texte de départ de Dumarsais, mais, de manière assez surprenante, de la lecture d'une autre œuvre : *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (1746, cité avec précision en français sous la forme : *Tom. I c. 8.*). Condillac avait défini *entendement* comme (in Prólogo signé par Alea citant l'*Essai*) : « *la collation ou la combinaison des opérations de l'ame. Appercevoir, ou avoir conscience, donner son attention, reconnoître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer des idées, les abstraire, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement* ». Donc, l'âme et l'entendement subsumeraient de manière indifférenciée un ensemble d'*opérations*, lesquelles se divisaient cependant chez Dumarsais entre (i) sentir –l'âme était l'entité impliquée– et (ii) juger et raisonner (dans ce dernier cas, l'esprit ou l'entendement étaient en jeu). In Lépinette 2013, nous avons synthétisé et mis en évidence ainsi les conceptions divergentes de Dumarsais et de Condillac (notre traduction) :

Dumarsais	Condillac
Le concept d' <i>âme</i> se différencie de celui d' <i>esprit</i> de par ses fonctions : l'âme sent / l'esprit conçoit et juge. L' <i>entendement</i> juge, lui aussi.	L' <i>âme</i> inclut la sensation, le jugement et toutes les autres facultés humaines non purement physiques.

Chez Condillac (*Logique*, 1803: 6-7) : « *C'est l'âme qui sent. C'est à elle seule que les sensations appartiennent* ».

Il s'agit, comme on peut le voir, d'une divergence terminologique mais, il est évident, également conceptuelle.²² Il est ainsi facile de comprendre qu'aller rechercher, dans *l'Essai sur les connaissances humaines* de Condillac ce qui est, en définitive, le contenu notionnel de termes comme 'âme', 'esprit' ou 'entendement' présents dans le texte de

Dumarsais, des arguments pour préférer une équivalence linguistique desdits termes conduira Alea à créer une confusion conceptuelle. De la sorte, nous pouvons affirmer qu’Alea a ‘aménagé’ à sa manière le texte d’arrivée et, de notre point de vue, a diffusé en Espagne une théorisation qui tergiversent les positions de Dumarsais. Cette façon de faire semble suggérer qu’Alea, peu philosophe, était loin d’avoir véritablement compris les enjeux idéologiques de ses propres options traductologiques.

1.2.3. Autre question proprement terminologique mais affectée par la dimension historique qu’a soulignée Mensching-Oppenheimer (2000): l’option traductive d’Alea paraît être souvent de ne pas *prendre parti*. Ainsi, ‘Dieu’, appelé une fois *Dieu*, est normalement traduit par *Dios*. Malgré cela, nous notons aussi, pour ce terme, la présence de dénominations communes chez les libertins ou les déistes qui reconnaissaient l’existence d’un être suprême au XVIII^e siècle, comme c’était le cas bien connu de Voltaire (par exemple et entre une foule d’autres possibles). Ainsi, *créateur* ou *auteur de la nature* (p. 507), termes de Dumarsais –qui pouvaient aussi bien être perçus comme orthodoxes que renvoyant à la position propre des *Philosophes*– sont traduits par *Hacedor supremo* et *autor de la naturaleza* (p. 157-8). Ces derniers termes sont certes synonymes de *Dios* mais, surtout à l’époque à laquelle Alea élabore sa traduction (1800), ils ne peuvent manquer d’éveiller l’écho de systèmes philosophiques peu compatibles avec la doxa ecclésiastique, brouillant donc les pistes idéologiques pour les lecteurs de la traduction d’Alea.²³

1.2.4. Nous avons constaté en 1.1.4. que Dumarsais prenait parfois ses distances vis-à-vis de la doctrine officielle de l’Eglise, modalisant son discours, de façon d’ailleurs, parfois assez ambiguë. Face à ces procédés discursifs de l’auteur français, le traducteur recourt à la traduction littérale et, de la sorte, reproduit assez fidèlement la distance établie par Dumarsais face à son texte. Cette modalisation dans le genre ‘discours philosophique’, qui normalement expose et argumente, n’est pas fréquente. A-t-elle surpris le traducteur et ses lecteurs en 1800 ? L’ont-ils perçue comme ce qu’elle est, i.e. une adhésion sans conviction de l’auteur à son propre texte, qui revêt inévitablement d’une ombre de doute cette partie de métaphysique? La proximité morphosémantique du français et de l’espagnol et l’option de littéralité mise en œuvre ne permet pas de trancher dans ce cas mais la réception du texte d’Alea (en espagnol) par rapport à celle de Dumarsais (en français) pourrait, pensons-nous, en avoir été affectée et la position idéologique de l’encyclopédiste ne pas apparaître avec clarté.

1.3. Nous voudrions souligner dans cette première conclusion partielle concernant Dumarsais et Alea les aspects suivants :

1.3.1. Alea s’est trouvé en face de la construction (encore) ‘métaphysique’ de Dumarsais ouvrant sa *Logique*. Cette dernière est, à première vue, cartésienne, bien que –on l’a dit– elle puisse aussi être parfois décryptée comme non totalement incompatible avec quelques principes des empiristes, malgré des formulations traditionnelles auxquelles Dumarsais lui-même ne semble pas toujours adhérer avec conviction. En tout cas, ce ‘paysage’ métaphysique de Dumarsais paraît –parfois à tort, nous venons de le dire– ancré dans une philosophie qui accuse son âge, face au sensualisme qui a déjà triomphé en 1800.

1.3.2. Il semble vraisemblable que, pour cette raison, Alea ait eu recours à Condillac, qui, d’entrée de jeu, l’intégrait dans un cadre rajeuni et ‘à la mode’. La réintroduction d’un

concept condillacien et la présence, dans l'*incipit* d'Alea, du nom du philosophe se devrait ainsi à la volonté (consciente ou non) de l'Espagnol de s'appuyer sur un auteur connu et plus proche du contexte idéologique contemporain que celui de son texte source, dans des pages qui, autrement, risquaient de paraître en retard sur la théorie de la connaissance alors dominante, et seraient donc 'déphasées'. Condillac, on le sait, était, dans ce domaine, la référence indispensable chez les esprits éclairés de 1800, alors que Dumarsais ne devait plus l'être dans la même mesure.

1.3.3. Insistons pourtant sur le fait que l' 'aménagement' opéré par Alea avec l'innovation terminologique et conceptuelle, fondamentale philosophiquement parlant, sur laquelle nous nous sommes arrêtée, a faussé la donne et escamoté au lecteur espagnol une version compréhensive –et même compréhensible– de la métaphysique de Dumarsais, et ce, pour la détourner dans les *champs* plus valorisés de la philosophie condillacienne. Il ne s'est donc pas agi « *de faire respecter ou d'appliquer certains principes ou interdits* » (Ballard / Wecksteen 2007), et donc, véritablement d'une censure, mais de l'option d'un traducteur qui n'hésite pas à *manipuler* sa traduction, s'attribuant la liberté d'en changer même la signification. Le texte de Dumarsais était assez 'à l'ancienne', en même temps ambigu, pour ne pas susciter de critiques ou d'interdits en 1800. En conséquence, l'absence dans l'*Índice* de cet ouvrage de Dumarsais traduit par Alea pourrait être due à cette position idéologique, apparemment traditionnelle, de l'auteur et du traducteur, concernant l'âme et l'origine des idées en particulier, considérée *in fine* orthodoxe.

2. La logique *lumineuse* de Condillac et sa mise en dialogue

Comme en 1. (à propos de Dumarsais et de sa traduction espagnole), nous exposerons dans cette Partie 2., d'abord, les positions philosophiques de Condillac concernant principalement Dieu, l'âme et l'origine des idées, que nous replacerons sommairement, pour tenter de les expliquer, dans leur contexte historique et bibliographique (2.1.)²⁴ et nous examinerons ensuite (2.2.) les modifications auxquelles a procédé l'un de ses traducteurs espagnols, Valentín de Foronda.

2.0. Comme on le sait, Condillac était un admirateur de Locke²⁵, ce qu'il déclara expressément, par exemple, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746 : vj): « *persuadé qu'on ne peut connaître l'esprit qu'en observant, [Locke] s'est ouvert et frayé une route, qui n'avait point été battue avant lui. Il a pu former ce dessein et tenter de l'exécuter, en considérant le progrès que les sciences devaient de son temps à l'expérience et à l'observation* ». En contrepoint de cette admiration pour l'Anglais, dans le même texte, d'emblée Descartes est considéré comme l'auteur d'une méthode erronée, car il (*ibid.*): « *n'a connu ni l'origine ni la génération des idées* ». Locke, au contraire, moins ambitieux et plus juste, s'était, de l'avis de Condillac, (*ibid.*): « *borné à l'étude l'esprit humain, & a rempli cet objet avec succès* ». Le précepteur du duc de Parme se limita aussi à l'étude de l'esprit humain et régla donc de la sorte la question de la dualité cartésienne (idées innées *vs.* idées que nous recevons de nos sens et qu'il appelle « *sensations* »), suivant en cela la thèse principale de Locke, les idées innées étant, selon ce dernier, un concept philosophiquement inutile, parce que les sensations servaient, à elles seules, à expliquer l'origine de la pensée (in *Essai* chap. II, 9) : « *Les idées que l'on appelle sensation sont telles que si nous avions été privés des sens nous n'aurions jamais pu les acquérir* ». L'*Encyclopédie* se montra aussi hautement élogieuse face à Locke, et, par là, contraire à l'innéisme cartésien (article Logique): « *M. Locke est le premier qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des*

systèmes que sur des réalités ; en quoi sa Philosophie semble être par rapport à celles de Descartes & de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. Il examine chaque sujet par les idées les plus simples, pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes. [...] ».²⁶ Condillac –comme Locke, sa source– dans l'hétérodoxie qu'ils représentent tous deux face à la question des idées innées, alors parties intégrantes du dogme, avaient donc toutes les chances d'être mis à l'Index, comme ils le furent en réalité, bien que tard pour l'auteur anglais.²⁷ Les Espagnols, eux, eurent toutes les chances de devoir transgresser l'interdit pour lire dans leur langue l'œuvre du précepteur du duc de Parme.

2.1. La *Logique* de Condillac, traitant dans sa première partie (1803 : 97)²⁸ « *l'origine et la génération des idées ainsi que l'origine et la génération de toutes les facultés de l'ame* » comme de l'analyse –« *levier de l'esprit* »–, et développant dans sa seconde partie, « *la méthode dans ses moyens et ses effets* », correspondra au modèle du traité empiriste (selon Auroux *supra* : modèle 'logique' mais non 'métaphysique'). D'ailleurs, dans sa partie préliminaire (*Objet de cet ouvrage*, 1803 : 1), Condillac corrobore le caractère novateur de sa *Logique*. Il souligne dans cette même partie préliminaire (1794 : 4) : « *Cette logique ne ressemble à aucune de celles qu'on a faites jusqu'à présent* », et, pédagogue avéré, il ajoutera qu'en plus d'être nouvelle dans ses contenus, cette matière devra aussi être (ibid.) : « *la plus simple, la plus facile, et la plus lumineuse* ». Soulignons que cette *Logique* a un sous-titre : *Les premiers développements de l'art de penser*, raison pour laquelle Condillac peut aussi déclarer (1794 : 4) : « *Nous ne commencerons pas cette Logique avec des définitions, des axiomes, des principes : nous commencerons par observer les leçons que la nature nous donne* », démarches qui prennent exactement le contre-pied de ce qu'offraient normalement les logiques jusqu'à ce moment.²⁹

2.2. Si le *Cours d'étude* de Condillac, comme nous l'avons dit plus haut, fut génériquement condamné par l'autorité ecclésiastique dès 1789, cependant, il avait fait avant cette date l'objet d'une traduction espagnole très partielle, signée par *Don Lope Nuñez de Peralveja: Las lecciones preliminares del Curso de estudios que escribió en francés el Abad de Condillac... y el ensayo de filosofía moral que escribió en francés M. de Maupertuis*. La date du texte de Peralveja –1786– correspond donc à l'époque où Condillac avait encore (au moins de fait) droit de cité en Espagne et où ses idées pouvaient s'y répandre assez librement. Ainsi que l'indique le titre de sa traduction, Peralveja présente à ses lecteurs la version en espagnol d'une cinquantaine de pages tirées du *Cours d'étude* de Condillac avec celle de pages de l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis, qui compléteraient cette partie initiale. Comme nous l'avons analysé ailleurs (Lépinette 2008), les cinquante courtes pages de Peralveja, divisées en quatre parties, montreraient parfois, sans surprise, quelques coïncidences –du point de vue thématique– avec certaines des têtes de chapitre de *La logique* de Condillac. En tout cas, Peralveja fait allusion dans sa traduction à la *Logique* de Condillac, bien qu'il s'agisse de celle qui a été traduite par B. M. de Calzada en 1784 (1786: 30, note : Peralveja se réfère à : « *la Lógica trad. por Calzada* »), laissant planer le doute sur sa lecture de ce texte en français.

Pour sa part, la *Logique*, bien plus courte que le *Cours* et pouvant servir de manuel dans l'enseignement *technique* –les écoles militaires, essentiellement–, fut d'abord traduite à deux reprises à la fin du XVIIIe siècle, en 1784 à Madrid (et en 1786, étant celle-ci une réédition de l'édition de 1784). La traduction de B. M. de Calzada se devrait au fait que les écoles militaires voulurent évincer les *vieilles* logiques traditionnelles, la plupart

d'entre elles réputées scolastiques et peu adaptées à ce contexte scolaire sans latin, et moderniser leur enseignement. En tout cas, la version de Calzada est ce qu'on peut appeler 'littérale', sans ajouts ni 'coupes' ou exclusions redevables au traducteur.

2.3. La même décennie 1790 nous offre en Espagne un texte qui se présente –sans plus ample précision– comme *Logique* de Condillac. Il s'agit de l'oeuvre de Valentín de Foronda,³⁰ intitulée : *Lógica de Condillac puesta en diálogo por D. Valentín de Foronda y adicionada con un pequeño tratado sobre toda clase de argumentos y sofismas con varias reflexiones de la aritmética moral de Bufon (sic), sobre medir las cosas inciertas, sobre el modo de apreciar las relaciones de verisimilitud, los grados de probabilidad, el valor de los testimonios, la influencia de las casualidades, el inconveniente de los riesgos, y sobre formar el juicio del valor real de neutros temores y esperanzas*. Comme ce titre l'annonce, il ne s'agit pas d'une version 'littérale', cette fois-ci, mais d'une sorte de remaniement en partie traduit, qui, s'il reprend nombre de passages du philosophe français, cependant, dans ses deux premières parties, les abrège parfois, déplaçant des chapitres (par exemple, le dernier de la *Logique* occupe la première place dans la *Lógica*) ou ajoutant des commentaires brefs ou non, ainsi que des exemples ou des notes de son cru (parfois relatant des faits plutôt anecdotiques, v. g. Parte I, p. 3 et p. 4), comme nous le verrons *infra* (2.2.3.).

2.3.1. Le texte de Foronda possède des fins expressément pédagogiques. Le prologue insiste longuement sur les aspects en consonance avec ces buts. D'abord, la *lumineuse* exposition de Condillac est devenue, comme l'indiquait le titre, un dialogue entre le traducteur et son jeune fils parce que, ainsi qu'il est fait remarquer (Prólogo) : « *Este método [del diálogo] tiene la ventaja de ver que se allana las dificultades al paso que se presentan ; y que se disipan las nubes que ofuscan los objetos a medida que aparecen; que la fatiga se endulza con la continua interrupción de preguntas; que la atención puede mantenerse tirante por un corto momento [...]* ». Néanmoins, les interventions dans le dialogue du jeune garçon, interlocuteur du père/traducteur (représentant, l'on suppose, Valentín de Foronda) surprennent le lecteur car elles dénotent parfois une naïveté extrême se manifestant dans des remarques ou observations proches de l'incongruité (Parte I, 54 : « ¿Qué especie de duendecillos son esos espíritus animales que me ha nombrado? ») ou parfois constituent des questions pertinentes d'ordre abstrait, inattendues dans la bouche d'un enfant de dix ans (Parte II, 1 : « Entremos a descubrir incognitas, inquiriendo cómo los conocimientos que debemos a la naturaleza forman un sistema en el qual todo está perfectamente ligado; y cómo nos extraviarnos quando olvidamos sus lecciones »), ou parfois encore, elles ne sont qu'un discours introductoire, permettant que le père amorce sa leçon, passant de notions vulgaires à d'autres, particulières de Condillac (Parte II, 29) : « H. : Creia que como las lenguas son un agregado de palabras, y que estas no son mas que el efecto del sacudimiento del ayre, no podían aumentar un apice nuestros conocimientos ». Signalons que, pour compléter sa tâche de pédagogue, le traducteur ajoute parfois des exemples de faits concrets, connus du fils, telle l'allusion au travail d'un métallurgiste professeur du Seminario de Vergara (Parte I, p. 19) ou bien il relate un 'bon mot' (Parte II, 12).

2.3.2. Le traducteur déclare avoir été fidèle aux idées de sa source (Prólogo) : « *Me he ceñido por lo regular á traducir á Condillac, sin más diferencia que el poner en boca de mi hijo algunas reflexiones que ya están vaciadas en la misma obra* ». A la fin de la partie III (p. 81), il résume ainsi, pour son *interlocuteur*, sa dette envers Condillac (parte III, p. 81-82) : « *Has podido notar en todo el discurso de nuestras lecciones que hemos*

*procurado raciocinar siguiendo este método [mismos efectos, mismas causas] pues hemos observado la naturaleza [...]. De la naturaleza es de quien debemos aprender la verdadera lógica, que es quanto tengo que decirte en lo que mira á la obra de Condillac, quien me ha dictado **casi todo** lo que te he dicho en mis lecciones (c'est nous qui soulignons) ». Cependant, cette fidélité est relative, comme le fait noter lui-même Foronda (il a restreint un 'todo' qui, autrement, n'aurait pas paru exact) et, pour nous, les divergences sont de divers types, comme nous allons le voir.*

2.3.3. La première des divergences qui nous intéressent est de type doctrinal, se manifestant dans des amplifications textuelles comme celle qui suit :

Condillac [1775] 1828	Foronda 1794
(1828 : 6) Les sens ne sont que la cause occasionnelle des impressions que les objets font sur nous (c'est nous qui avons souligné). C'est l'âme qui sent ; c'est à elle seule que les sensations appartiennent. Cette faculté se distinguent en cinq espèces parce que nous avons cinq espèces de sensations. L'âme sent par la vue, par l'ouïe, par le goût et principalement par le toucher.	(p. 5, I) H. (Fils): ¿Con que del buen uso que se hace de los sentidos pende la adquisición de los conocimientos ? P. (Père): <i>Seguramente, pero no creas por eso, hijo de mis entrañas, que ellos son capaces de comunicarnos la menor luz ; pues el Grande, el único Dios que ha creado la naturaleza ha dispuesto que no sean estos órganos sino la causa ocasional de las impresiones que hacen los objetos sobre nuestra alma, que es la que siente ; y así, á ella sola pertenecen las sensaciones</i> (c'est nous qui avons souligné).

Ces deux textes en contraste mettent en évidence l'option délibérée de la part du traducteur d'attribuer à Dieu l'origine de l'action des sens, ce qui replace ladite action dans un contexte développant les affirmations de Condillac qui, intentionnellement, avait omis d'établir des liens avec la Genèse et le récit biblique de la création de l'homme. Cet ajout, ancre Foronda dans un contexte orthodoxe –ce qu'évidemment n'était pas le fait de Condillac–, et replace Dieu à l'origine et au centre de la création. Cependant, il n'est pas exclu que l'on puisse aussi considérer que ces amplifications sont en même temps de nature essentiellement pédagogique, répondant au souci du traducteur d'intégrer les théories condillaciennes dans un cadre –dans ce cas, doctrinal– connu du destinataire, ce que Foronda a souvent à cœur de faire, comme nous l'avons vu plus haut et ce que montre encore l'exemple suivant, relevant du même domaine, et tendant au même effet, de la part du traducteur:

Condillac [1775] 1828	Foronda 1794
(1828 : 51-52): « comme nous avons jugé que le mouvement a une cause, parce qu'il est un effet, nous jugerons que l'univers a également une cause, parce qu'il est un effet lui-même ; et cette cause nous la nommerons Dieu. [...]	(p. 37. I) : « <i>No, hijo de mi alma : es cierto que Dios no es un objeto que toca nuestros sentidos pero este Hacedor del universo ha impreso su carácter de un modo tan perceptible en todas las cosas sensibles, que no podemos menos de verle en ellas</i> (c'est nous qui soulignons) : <i>pues si atendemos que los fenómenos nacen unos de otros como una serie de efectos y causas, es imposible que dexemos de descubrir una causa primera; por</i>

C'est à l'idée de cause première que commence l'idée que je me fais de Dieu ».	<i>consiguiente en la idea de esta causa primera empieza la idea que me formo de Dios ».</i>
--	--

La formule de Condillac (« *Cette cause nous la nommerons Dieu* »), ambiguë à dessein, comme dans l'exemple précédent, ne renvoie pas une conception de Dieu, être à l'origine des lois naturelles et qui en serait le responsable. Il n'est qu'une entité abstraite ainsi nommée en fonction d'un choix d'ordre terminologique : le philosophe précise que *cause première* et *Dieu* sont deux concepts équivalents et qui correspondent à un même dénoté. Avec son ajout, Foronda a donc 'corrigé', en l'explicitant, la déclaration de Condillac, qu'avec raison, il a cru peu en consonance avec le dogme.

Ces exemples (entre d'autres possibles que nous n'énumérerons pas dans cette étude) montrent que les amplifications de Foronda donnent lieu finalement à une sorte de *mixité* nouveauté/tradition dans cette logique en espagnol: si elle transcrit assez fidèlement les idées de Condillac, les amplifications réintègrent le texte espagnol dans le champ des vieilles formules orthodoxes et des représentations qu'elles véhiculent avec elles depuis des siècles. Il est possible de comparer ce retour en arrière doctrinal à celui qui se produisit dans un autre domaine et qui eut parallèlement pour résultat de *gommer* la nouveauté d'options originales dans un domaine où celles-ci choquaient professeurs et public : c'est celui de la Grammaire idéologique qui, par exemple et entre autres, réintègre parfois l'interjection (dont on sait qu'elle y a la nature d'une proposition) parmi les catégories du discours, au même titre que l'adverbe ou la préposition (voir Lépinette 1998).

Du point de vue de la doctrine qui découle de ce retour en arrière, il nous semble en tout cas que dans ce gauchissement de la position de Condillac qui se refuse à identifier et nommer un être suprême, alors que Foronda n'a pas de scrupule à inclure celui-ci dans son discours, comme dans l'exemple qui suit (p. 38): « *Lo que te he dicho es muy poco y no basta seguramente para formar una perfecta idea del **Ser Supremo** (c'est nous qui soulignons), y como esta no viene ni puede venir sino de los sentidos [...]* », le traducteur rejoint la position idéologique de Jovellanos. Le *Curso de Humanidades* exprimait clairement que la création (et l'homme) est due à un ([ca. 1775] 1963): « *ser eterno, necesario, omnipotente, sapientísimo y perfectísimo por esencia* ». Avec ces cinq qualificatifs, Dieu est, chez Jovellanos, un peu moins abstrait que l'entité sans caractéristiques de Condillac et s'avère de la sorte, comme chez Foronda, compatible avec le dogme.

2.3.4. Cette mixité entre nouveauté et tradition doctrinales que nous venons de souligner dans certains éléments de la traduction espagnole propres à Foronda atteint son expression la plus évidente dans l'ajout d'une troisième partie aux deux qui composaient la *Logique* de Condillac. Nous allons maintenant nous arrêter à la présence de cette dernière.

Comme le titre de l'ouvrage édité en Espagne l'indiquait déjà, Foronda avait, de son propre aveu, intégré dans sa traduction des passages de Bufon (*sic*), de *L'Encyclopédie* ainsi que quelques réflexions de Locke et de Malebranche. Il justifie cette option au début du livre (Prólogo 1794): « *Entendiendo que son muy a propósito para el descubrimiento de la verdad las primeras hojas de la aritmética moral del gran Bufon (sic), he copiado de la traducción del señor Clavijo una gran parte de lo que dice aquel sublime autor, sobre medir las cosas inciertas, sobre el modo de apreciar las relaciones de verosimilitud, los grados de probabilidad, el valor de los testimonios, la influencia de las casualidades, el*

inconveniente de los riesgos, y sobre formar el juicio del valor real de nuestros temores y esperanzas. También he tenido por conveniente añadir á la Lógica de Condillac un tratado que se encuentra en la Enciclopedia metódica sobre las varias clases de argumentos, y sobre los vicios más comunes de que adolecen y concluyo con algunas reflexiones de Loke (sic), y de Malebranche sobre las preocupaciones, y la autoridad, que se pueden mirar como otras tantas palancas muy propias para remover la pesada masa del error ». Notons que l'une des sources de Foronda pour cet ajout serait l'*Encyclopédie*, qui a une orientation similaire à celle de Condillac dont il admire la philosophie. Locke serait dans le même cas. Quant à Malebranche, son nom apparaîtrait *a priori* plus dissonant dans cette énumération, mais nous nuancerons cette affirmation plus bas.

Une partie importante de ces ajouts concerne les syllogismes dont la présence est d'emblée argumentée de la façon suivante (Lección XVIII, III, p. 1) : « *Con las lecciones que te ha dado Condillac por mi boca, no habrá dificultad que no conozcas [...]; pero como has de oír hablar continuamente de silogismos, dilemas, entimemeas, sorites, inducciones, epiquéremas, convendrá que sepas á que se reduce este modo de argumentar* » (à quoi répond le fils, jamais contrariant, *ibid.*) : « *Tiene Vmd. razón : yo necesito aprender el idioma de la gente que me rodea [...]* ». Il s'agirait apparemment d'une assez pauvre argumentation quand on sait que Condillac rejetait expressément le syllogisme et que cette question fut profusément agitée à l'époque de Foronda, donnant lieu, comme le montrera Auroux 1993 à des changements essentiels dans le concept et les contenus de la logique (1993: 91-92) : « [A la fin du XVIIIe siècle] *Le jugement négatif sur la syllogistique est quasiment constant (il équivaut à la condamnation de l'ancienne logique). [...] La disparition des règles du syllogisme va de pair avec une critique des axiomes (liée à la théorie de l'abstraction : il n'y a rien de plus dans le général que dans le particulier), des définitions et de la méthode géométrique en général. [...] Le syllogisme n'est pas la procédure la plus élémentaire de la pensée* ». Et encore selon Auroux (1993 : 93) : « [après Condillac 1775,] *apparaît le thème de la réduction de la science à une langue bien faite ; la grammaire devient la première partie de l'art de penser [...], le syllogisme n'a plus de place dans la logique* ». Reflet de cette rupture et de cette disparition déjà majoritaire des syllogismes de toutes les logiques éditées en France à la fin du XVIIIe siècle –selon Auroux (1993)–, de Condillac 1780, Hauchecorne 1784, Lacroix 1786, Le Breton 1788, Boisselin 1789, Condorcet / Garat 1799), les deux seules qui incluent une partie de syllogistique sont Hauchecorne 1784 et Le Breton 1788. En rappelant qu'Auroux qualifie l'œuvre d'Hauchecorne et celle de Le Breton de (1993: 43) : « *passablement retardataires* », nous nous poserons la question de savoir s'il est possible de porter le même jugement sur Foronda qui ajouta à un texte –celui de Condillac– excluant expressément les syllogismes, un chapitre portant précisément sur les syllogismes. En tout état de cause, l'on peut dire que cette partie ajoutée constituerait déjà, en elle-même, un 'détournement' de la théorisation condillacienne.

2.3.5. Ce 'détournement' paraîtrait *a priori* corroboré par la longue présentation des différents syllogismes (Lección XVIII, III, p. 2-13) que Foronda extrait, cette fois-ci, d'un texte datant de 1750, de Jean-Baptiste Cochet.³¹ Dans *La clef des sciences et des Beaux Arts ou La logique* (Paris: Dessaint y Herissant), l'ecclésiastique Cochet insistait sur la finalité de la logique, utile, en particulier, dans le domaine des sciences, comme le titre l'avait déjà mentionné (1750 : xiiij) : « *La logique sert à acquérir plus facilement toutes les autres sciences, parce qu'elles supposent toutes la justesse de l'esprit & l'exactitude du raisonnement, qui sont le principal but de la logique* ». Cette discipline est alors vue comme un moyen et non une fin en soi. Elle forme l'esprit mais ne permet pas de

discriminer le vrai et le faux, rôle qui lui était traditionnellement attribué depuis Aristote. Pour cette raison, à la fin de commentaires relativement brefs sur la question, l'auteur français exclut le syllogisme comme moyen permettant d'atteindre la vérité scientifique (1750: 90-91) : « *On n'a pas besoin du syllogisme pour parvenir à découvrir & démontrer la vérité. [...] On s'en passe tres bien. Les mathématiques mêmes & la géométrie en particulier, portent avec elle, l'évidence de la démonstration sans le secours du syllogisme, & n'en sont pas moins conformes aux règles de la plus exacte Logique* ».

Foronda déclarera, à l'instar de Cochet, son inspirateur dans cette troisième partie, et tout aussi paradoxalement que lui, que le syllogisme n'est pas comme beaucoup le croient (1794 : Lección XVIII, III, 12) : « *el gran instrumento de la razón [ni] el mejor medio de poner esta facultad en ejercicio* ». Pour ce faire, il s'appuie sur (*ibid.*) « *el ingenioso y original Lok (sic)* » qui lui fournit ses arguments, indéniablement plus en cohérence avec ceux de Condillac, et lui font critiquer le syllogisme comme moyen pour atteindre la vérité. Foronda exemplifie et insiste de nouveau sur cette idée (Lección XVIII, III, 15) : « *Para el que busca la verdad, y no se propone otro objeto que el hallarla, no hay necesidad de estas formas silogísticas* ». Dans la même optique, il présente en les critiquant –toujours sous la forme de dialogue avec son fils et interlocuteur supposé– toute la longue série de 'faux raisonnements', sophismes et paralogismes (Lección XIX, III), de telle sorte que le fils peut s'exclamer (Lección XIX, III, p. 38) : « *Cierre Vmd. Padre, esa linterna mágica de disparates, de sutilezas, de enredos, llamados sofismas. [...]* ». Et il ajoutera, ayant dûment appris la leçon (*ibid.*) : « *Con las instrucciones que Vmd. me acaba de dar, sobre todo con las de Condillac, ya no los temo [los sofismas], y estoy seguro de arrojar de mi cabeza estos facinerosos de la razón [...]* ».

Le positionnement du traducteur/remanieur face aux syllogismes et aux faux raisonnements s'avère donc finalement en cohérence –au moins superficielle– avec le texte de Condillac et ne serait pas le 'détournement' de la doctrine de ce dernier dont nous avons exploré la possibilité plus haut (en 2.2.4. et 2.2.5.). En effet, expression de la tradition, les syllogismes sont présents chez Foronda, mais expression de la nouveauté dans ce domaine, ils y sont critiqués et le traducteur/remanieur invoque Condillac, qui fut sa source principale dans les Parties I et II. Rappelons que le texte espagnol avait été ouvert sur cette affirmation de Foronda (1794 : Advertencia (s. n.) : « *Yo venero el parecer de Condillac* ».

2.4. Comme nous l'avons vu tout au long de 2., Foronda représente finalement une position idéologique intermédiaire entre la nouveauté de Condillac et un arrière-plan religieux, culturel et pédagogique traditionnel qui apparaît parfois, et est uniquement redevable au traducteur/remanieur. Cet arrière-plan occasionnel sert à expliciter, à contextualiser, à rendre moins étrangère l'originalité de la logique condillacienne pour les destinataires espagnols. Ainsi, le texte du précepteur du prince de Parme est parfois, dans la traduction, 'détourné' et inséré dans un contexte doctrinal orthodoxe, avec certaines précisions de ce genre, évidemment absentes de sa source, ou bien alors c'est la logique toute entière que l'on voit retourner dans les vieux champs de cette discipline cultivée depuis des siècles, mais revus ici, cependant, de manière critique. Une affirmation de Foronda nous semble significative de cette position qui tente de concilier nouveauté et tradition et raison et religion, en en délimitant les terrains respectifs. S'adressant à son fils/interlocuteur, Foronda l'avertit (Lección XX, III, 39-40) : « *Ten presente que quando se trata de misterios de fe, debes imponer un profundo silencio a la razón, para sujetarla ciegame a la revelación y a lo que te enseña la Iglesia ; esto es, á las cosas que Dios ha tenido à bien descubrir a los hombres de un modo sobrenatural, en vez de poner en tortura*

tu entendimiento para imaginar sistemas de conciliación entre la fe y la razón. [...] Pero si el asunto de que se trata no es revelado, o no es consecuencia necesaria de la verdad revelada, la razón de la que Dios mismo es autor, la razón recobra sus derechos ».

3. Conclusion

Nous voudrions synthétiser la réponse à la question que nous avons posée au début de cette étude.

D’abord, en quoi et pourquoi Alea procéda-t-il à l’‘aménagement’ du texte de Dumarsais ? Le traducteur a voulu, nous semble-t-il, rendre ce texte plus conforme aux concepts condillaciens, assez amplement diffusés chez les esprits éclairés de l’époque et se réclamer expressément mais sporadiquement du philosophe, alors que Dumarsais représentait une logique qui pouvait être considérée quelque peu déphasée. En même temps, situation ambivalente, les options traditionnelles n’étaient pas pour déplaire à une certaine ‘clientèle’ qui ne communiait pas avec l’abstraction et l’empirisme fondamental de Condillac. En tout cas, il s’agit de retouches partielles au texte source de la part d’un traducteur qui n’est pas un philosophe, beaucoup s’en faut, et les conséquences desdites retouches n’ont sans doute pas été nettement jaugées par son responsable.

Ensuite, en quoi et pourquoi le traducteur Foronda procéda-t-il à l’‘aménagement’ du texte de Condillac ? Ici, la réponse est sans doute plus immédiate : la raison est d’abord d’ordre pédagogique mais Foronda s’intègre paradoxalement dans les courants divergents de son époque. Condillacien convaincu et sincèrement admiratif, il ne peut ne pas reformuler la doctrine du philosophe pour son jeune interlocuteur, mais en même temps, il reconnaît que l’orthodoxie véhiculée par la religion est indispensable à ce dernier et, il l’initie en celle-ci avec autant de sincérité que lorsqu’il s’agissait de la théorie de la connaissance condillacienne. Nous nous trouvons ainsi face à une étrange construction conceptuelle où la modernité de l’empiriste s’est superposée à la doctrine traditionnelle dans les deux logiques en espagnol.

Les deux cas sont finalement parallèles. Les deux traducteurs se retrouvent situés au cœur d’une idéologie qui, parce qu’elle a évolué (cas de Dumarsais) et parce qu’elle est radicalement différente des précédentes (cas de Condillac) est ‘aménagée’ pour soit la renouveler, soit en atténuer la radicalité, selon le vœu de ces mêmes traducteurs. Dans les deux cas aussi, les contraintes pédagogiques sont déterminantes. Dans ce cas, peut-on parler d’‘occultation’ ou de ‘censure’ (ou auto-censure), comme on se l’est demandé ? Non, mais de formes *insidieuses* de transformation d’un texte ? oui, sans aucun doute. D’ailleurs, peut-être ces *transformations* –où s’est joué l’identité de ces logiques– ont-elles servi pour que l’*Índice de libros prohibidos* ne s’intéressent pas à ces deux traductions.

Références bibliographiques

Sources primaires

Alea, José Miguel, trad. 1800-1801 [Chesneau du Marsais, César, 1797]. *Colección española de las obras gramaticales de Cesar Du-Marsais : ordenada para la instrucción pública, con aplicaciones y ejemplos correspondientes a la elocución castellana; Por D. José Miguel Alea destinado a la Real Biblioteca para el examen y arreglo de la literatura Inglesa, Bibliotecario del Real Establecimiento de Clínica, y últimamente comisionado por S. M. Para el estudio de la Ichtiología. Parte Primera: Tratado de los Tropos.*

Madrid: Imprenta de Aznar [Parte II, *Lógica o Reflexiones sobre las principales operaciones del alma*, 148-266].

Alea, José Miguel, trad. [Sicard, Roch. A.]. 1808. *Lecciones analíticas para conducir a los sordomudos al conocimiento de las facultades intelectuales... obra escrita en francés por R.A. Sicard, traducida y aumentada con un apéndice de observaciones ideológicas*.

Amort, Eusebio. 1759. *Censura sobre el arte de pensar ò Lógica admirable de Don Antonio Arnaldo, escrita en latín por – y traducida en español por Miguel Joseph Fernández*. Madrid : Antonio Muñoz del Valle.

Arnaud, Antoine. 1683. *La logique ou L'art de penser: contiene las reglas comunes, varias observaciones nuevas, dirigidas a formar el pensamiento*. Paris : G. Desprez.

Bayle, Pierre. [1740] 1797. *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam : Reinier Leers.

Borelli, J. Alexis. [1777] 1821. *Elémens de l'art de penser ou Logique*. Liège : Dauvrain.

Cochet, Jean-Baptiste. 1750. *La clef des sciences et des Beaux Arts ou La logique*. Paris : Dessaint y Herissant.

Cochet, Jean-Baptiste (trad. : Vicente Martínez y García). 1786. *La lógica*. Madrid : Herederos de Gerónimo Ortega.

Condillac, Etienne Bonnot de. [1780] 1803. *La logique ou Les premiers développemens de l'art de penser : Ouvrage élémentaire que le conseil préposé aux écoles palatines avoit demandé & qu'il a honoré de son approbation/par M. l'abbé de Condillac*. [Paris : De Bure] Paris : Dufart.

Condillac, Etienne Bonnot de. 1775. *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme : aujourd'hui S.A.R. l'infant D. Ferdinand, duc de Parme, Plaisance, Guastalle, etc. etc. etc.* Parme: Imprimerie Royale.

Condillac, Etienne Bonnot de. [1746] 1798. *Essai sur l'origine des connaissances humaines les connaissances* [Amsterdam chez Mortier]. Paris: Ch. Houel.

Descartes, René. 1637. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences*. Leyde : Ian Maire.

Dumarsais, César Chesneau. [1769] 1797-1971. *La Logique ou Réflexions sur les principales opérations de l'esprit* (Reproduction en facsimilé des textos tirés de l'édition complète de 1797). Friedrich Frommann Verlag (Günther Hozboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971). Avec une introduction par Herbert E. Brekle.

Foronda, Valentín de, trad. 1794. *Lógica de Condillac puesta en diálogo por D. Valentín de Foronda y adicionada con un pequeño tratado sobre toda clase de argumentos y sofismas con varias reflexiones de la aritmética moral de Bufon (sic), sobre medir las cosas inciertas, sobre el modo de apreciar las relaciones de verisimilitud, los grados de probabilidad, el valor de los testimonios, la influencia de las casualidades, el inconveniente de los riesgos, y sobre formar el juicio del valor real de neutros temores y esperanzas. Con licencia*. Madrid: en la imprenta de González.

Índice de libros prohibidos. Índice general de libros prohibidos¹, compuesto del Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar hasta fin de diciembre de 1789 por el señor Inquisidor General y señores del Supremo Consejo de la Santa General Inquisición de los suplementos del mismo, que alcanzan hasta 25 de agosto de 1805 y además de un index librorum prohibitorum juxta exemplar romanum jussu ss. D. N.

editum anno MDCCCXXXV, en el que van intercalados en sus respectivos lugares los prohibidos hasta fin de 1842. Con la licencia necesaria. Madrid : Imprenta de D. José Félix Palacios, editor, 1844.

Jovellanos, Melchor de. [1795]. *Curso de Humanidades castellanas in Obras publicadas e inéditas*, I. Madrid : M. Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, 46. Réimpression : Madrid : Atlas, 1963, p. 101-150.

Lacretelle, Pierre Louis. 1786 (I)-1791 (IV). *Encyclopédie méthodique. Logique métaphysique et morale par M. Lacretelle* (tome quatrième). Paris : Panckoucke.

Lacretelle, Pierre Louis. 1802. *Discours préliminaire*. T. II, *Oeuvres de P. L. Lacretelle*. Paris / Strasbourg : Treutel & Wurtz.

Lacretelle, Pierre-Louis. 2006. *Logique et métaphysique et l'Encyclopédie méthodique (1782-1832)*. Textes publiés par Claude Blanckaert et Michel Porret. Avec la collaboration de Fabrice Brandli. Paris / Genève : Droz.

Locke, John. 1741. *Abrégé de l'Essai de Mr. Locke sur l'entendement humain*. Genève: Henri-Albert Gosse & Comp.

Locke, John. [1729-1764] 1972 (fac-similé). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Traduction par Pierre Coste. Paris : Vrin.

Roche Antoine-Martin, abbé. 1759. *Traité de la nature de l'âme et de l'origine des connaissances –Contre le système de M. Locke*. Paris : Vve Lottin & J.H. Butard et Desaint & Saillant.

Etudes critiques

Auroux, Sylvain. 1992. *Histoire des idées linguistiques*. Liège : Mardaga.

Ballard, Michel, dir. 2011. *Traductologie. Censure et traduction*. Artois : Presses Université.

Benassar, Bartolomé. 1981. *Inquisición española, poder político y control social*. Madrid : Crítica.

Boucher, Maurice. 1975. *Histoire de la Physiologie et Physiopathologie*.

<http://www.biusante.parisdescartes.fr/sf/hm/hsm/HSMx1975_6x009x003_4/HSMx1975_6x009x003_4x0245.pdf>

Brekke, Herbert E. 1971. Reproduction en facsimilé des textes tirés de l'édition complète de 1797. Friedrich Frommann Verlag (Günther Hozboog: Suttgart-Bad Cannstatt, 1971). Avec une introduction par Herbert E. Brekke.

Defourneaux, Marcelin. 1963. *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*. Paris : PUF.

Demaizière, Colette. 1983. *La grammaire française au XVIe siècle. Les grammairiens picards*. Lille : Université de Lille III.

Diccionario histórico de la traducción en España. 2009. Ed. por F. Lafarga & Luis Pegenaute. Madrid: Gredos.

Journeau, Brigitte. 1979. Problèmes de censure entre 1844 et 1854. En *Culture et société en Espagne et en Amérique latine au XIXe siècle*. Textes réunis par Claude Dumas. Lille : Presses de l'Université de Lille, pp. 63-93.

Lafarga, Francisco; Pegenaute, Luis, eds. 2009. *Diccionario histórico de la traducción*. Madrid : Gredos.

Lépinette, Brigitte. 1998. Le détournement de la grammaire générale dans la grammaire pédagogique française éditée en Espagne au XVIIIe siècle. *Revista de Filología francesa. Homenaje al Profesor J. Cantera Ortiz de Urbina* (Madrid : Universidad Complutense), 523-538.

Lépinette, Brigitte. 2003. Histoire de la linguistique vs. histoire de la traduction. A propos de quelques ouvrages grammaticaux traduits dans le domaine franco-espagnol au XIXe siècle. *Romanistik in Geschichte und Gegenwart* 9.1: 2-17.

Lépinette, Brigitte. 2008. De la traducción como ciencia auxiliar de la historia. Condillac en España. En F. Navarro Domínguez, M. A. Vega, J. A. Albaladejo, D. Gallego et M. Tolosa, eds. *La traducción : balance del pasado y retos del futuro*. Alicante : Editorial Aguaclara y Dpto. de Traducción e Interpretación, Universidad de Alicante, pp. 431-453. <<http://.hista.ca>>

Lépinette, Brigitte. 2011. Projet de recherche du groupe TRADCYT. Traduction et transmission des savoirs scientifiques et techniques entre la France et l'Espagne (1750-1850). *Cuadernos de Filología Francesa de la Universidad de Extremadura* 22 : 19-29 (Eds. Brigitte Lépinette & Julia Pinilla). <<http://.hista.ca>>

Lépinette, Brigitte. 2013. Traduction et terminologie. A propos de deux versions espagnoles (Madrid, 1800) de la *Logique* de Dumarsais. *MONTI* : 325-347.

Lépinette, Brigitte. 2014. Le contexte de l'enseignement des Humanités à la fin du XVIIIe siècle en Espagne. Les traductions dans le domaine des belles-lettres et de la rhétorique. *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* (Nodus Publikationen), 24.1 : 71-111.

Lépinette, Brigitte. 2015 (sous presse). Las traducciones de manuales de Humanidades en la segunda parte del siglo XVIII. Las lógicas. En Julia Pinilla & Brigitte Lépinette, eds. *Traducción y difusión de la ciencia y la técnica en España (siglos XVI a XIX)*. Universitat de València.

Mensching-Oppenheim, Angelika. 2000. Quelques remarques frivoles à propos de la traduction de *l'Essai sur l'origine des connaissances de Condillac*. En *Traduire les philosophes. Actes des journées d'étude organisées par Jacques Moutaus et Olivier Bloch*, 2000. Paris : Publications de la Sorbonne, pp. 201-215.

Sahlin, Gunvor. 1928. *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*. Mâcon : Protat.

Teroni, Fabrice. 2007. *Autour de Locke*. Cours virtuel à l'Université de Genève.

Swiggers, Pierre. 1998. Le statut du participe dans la grammaire française du seizième siècle. En E. Werner & et al., eds. *Et multum et multa Festschrift für Peter Wunderli zum 60*. Tübingen : Narr.

Notas

¹ *Traductologie. Censure et traduction* (dir. Michel Ballard) 2011. Le colloque dont l'appel à

- communication figure partiellement ici s'est tenu à l'Université d'Artois en 2007, Université d'Artois.
- ² *Indice general de libros prohibidos, compuesto del Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar hasta fin de diciembre de 1789 por el señor Inquisidor General y señores del Supremo Consejo de la Santa General Inquisición de los suplementos del mismo, que alcanzan hasta 25 de agosto de 1805 y además de un index librorum prohibitorum juxta exemplar romanum jussu ss. D. N. editum anno MDCCCXXXV, en el que van intercalados en sus respectivos lugares los prohibidos hasta fin de 1842. Con la licencia necesaria* (Imprenta de D. José Félix Palacios, editor, Madrid : 1844). Ajoutons qu'il existe divers *Index* plus tardifs, comme, par exemple, celui de 1873 (Madrid : Imprenta de D. Antonio Perez Dubrull): *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición Española desde su primer decreto hasta el último, que espidió (sic) en 29 de mayo de 1819, por los Rdos. Obispos Españoles desde esta fecha hasta fin de diciembre de 1872 por el Dr. D. León Carbonero y Sol, Director de la Cruz. Revista religiosa. Con licencia y aprobación de la Autoridad eclesiástica.*
 - ³ Voir Brigitte Journeau (1779) pour la description du contexte religieux et politique de la décennie considérée par cette auteure.
 - ⁴ Il n'est pas inintéressant de remarquer, concernant la question de l'interdiction ecclésiastique, que cette grammaire 'mise à l'index' (*Grammatica græca et latina; grammatica hebraicæ precepta*, Tubingæ, Erhardus Cellius, 1602) figurait cependant dans le *Catalogue des livres imprimez de la Bibliothèque du Roy* (Paris : Imprimerie Royale, 1750).
 - ⁵ *Grammatica Gallica*. Ni Demaizière (1983 : 247) ni P. Swiggers (1998 : 182) n'ont retrouvé une édition de cette grammaire. Il s'agirait pour eux d'une erreur de transcription. Cependant, sa présence dans l'*Index*, base de ce travail, confirmerait bien son existence.
 - ⁶ In *Índice general* (ver *supra*) ce *Dictionnaire* est objet d'une condamnation (1844 : 8) : le volume « *Abrégé méthodique des ouvrages de Bayle* » avec renvoi à « *Analyse raisonnée de Bayle* ». (p. 18) *Analyse raisonnée de Bayle, ou Abrégé méthodique de ses ouvrages, particulièrement de son dictionnaire historique et critique, dont les remarques ont été fondues dans le texte pour former un corps instructif et agréable de lectures suivies* (decret. 15 julii 1777).
 - ⁷ *Grand dictionnaire français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique, etc.* [Paris : P. Larousse]. Ce dictionnaire est cité dans l'*Índice* de 1873.
 - ⁸ Sont condamnées les « *Pensées philosophiques (Índice, 1744 : 103)* ».
 - ⁹ Est condamné le « *Dictionnaire philosophique portatif, à Lond. 1774* (se attribue à M. de Voltaire, Edicto de diciembre de 1766) ».
 - ¹⁰ Par exemple et entre autres, sont condamnées (1844: 85) « *Les confessions de J. J. Rousseau, à Lond. 178* ».
 - ¹¹ Voir aussi Benassar, Bartolomé 1981.
 - ¹² Broussais, F. J. V. *De l'irritation et de la folie* (1839, Paris : Baillière). Il faut cependant souligner dans ce cas que le texte de Broussais a pour sous-titre significatif « ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique ». Broussais s'y montre contraire à la métaphysique et s'oppose aux présupposés scolastiques sur la conscience. Le livre traduit en espagnol et publié en 1828 est inclus dans l'*Índice de libros prohibidos* par le décret du 24 mai 1830 (comme il figure sur un exemplaire de la *Biblioteca Nacional* de Madrid).
 - ¹³ Reproduction en facsimilé des textes tirés de l'édition complète de 1797 (Friedrich Frommann Verlag) (Günther Hozboog: Suttgart-Bad Cannstatt, 1971). Avec une introduction par Herbert E. Brekle que nous citons ici.
 - ¹⁴ Les éditions françaises du *Cours d'étude* sont les suivantes : 1775 (Parme, Imprimerie Royale); 1776 (Londres, Chez les Libraires François); 1780 (Genève, Du Villard fils et Nouffier); 1780 (Lausanne, Gabriel, Decombaz); 1782 (Aux Deux Ponts [Parme, Bodoni]); 1789 (Genève, François Dufart et Lyon,

Bruyset Frères); 1790 (Paris, Desray); 1795 (Paris, Volland); 1798 (Paris, Dufart); An VIII [1800-1802] (Paris, Dufart), 1822 Paris : Lecointe et Durey ; Tourneux, 1822 (de l'Imprimerie de Rignoux). -- 496 p. (*Oeuvres complètes* de Condillac, t. 15).

- ¹⁵ *La logique ou Les premiers développemens de l'art de penser : Ouvrage élémentaire que le conseil préposé aux écoles palatines avoit demandé & qu'il a honoré de son approbation/par M. l'abbé de Condillac.* Il existe diverses éditions : 1775, 1779, 1780 (Paris). Nous avons manié l'édition de 1803 de *La Logique*. Quant à l'*Essai sur les connaissances* il fut édité à Amsterdam chez Mortier en 1746.
- ¹⁶ Dans son article Logique, l'*Encyclopédie* offrait la définition suivante: « s. f. (*Philol.*) : la logique est l'art de penser juste, ou de faire un usage convenable de nos facultés rationnelles, en définissant, en divisant, & en raisonnant. Ce mot est dérivé de λογος, terme grec, qui rendu en latin est la même chose que sermo, & en françois que discours ; parce que la pensée n'est autre chose qu'une espece de discours intérieur & mental, dans lequel l'esprit converse avec lui-même. [...] Comme pour penser juste il est nécessaire de bien appercevoir, de bien juger, de bien discourir, & de lier méthodiquement ses idées ; il suit de-là que l'appréhension ou perception, le jugement, le discours & la méthode deviennent les quatre articles fondamentaux de cet art. C'est de nos réflexions sur ces quatre opérations de l'esprit que se forme la logique ». Pour ce qui est de la position de l'*Encyclopédie*, elle avait montré que Locke avait insisté sur la nécessité de connaître notre âme, instrument par lequel nous atteignons empiriquement la connaissance, contrairement aux conceptions des tenants du cartésianisme (ibid.) : « M. Locke est le premier qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités ; en quoi sa Philosophie semble être par rapport à celles de Descartes & de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. Il examine chaque sujet par les idées les plus simples, pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes. [...] ». En effet, l'œuvre de John Locke, ainsi qu'il est exprimé dans l'Avant-propos de l'*Abrégé de l'Essai de Mr. Locke sur l'entendement humain* avait déjà pour but (1741 : v) : « de rechercher l'origine, l'étendue, & la certitude des connaissances dont l'homme est capable, & de découvrir les fondemens de la foi & de l'opinion, ou de l'acquiescement qu'on donne à toute proposition qui n'est pas démontrée », but assez peu conforme à la finalité des cartésiens.
- ¹⁷ Ces deux traducteurs/auteurs font l'objet d'un article dans *Diccionario histórico de la traducción en España* Ed. por F. Lafarga & Luis Pegenaute, 2009. José Miguel Alea a aussi traduit et augmenté *les Lecciones analíticas para conducir a los sordomudos al conocimiento de las facultades intelectuales... obra escrita en francés por R.A. Sicard, traducida y aumentada con un apéndice de observaciones ideológicas...* (1808) ; il avait aussi mis en espagnol, quelques années auparavant (1800), le texte source de Dumarsais dans sa *Colección española de las obras gramaticales de Cesar Du Marsais: ordenada para la instrucción pública, con aplicaciones y exemplos correspondientes a la locución castellana*.
- ¹⁸ Nous croyons intéressant de signaler que, pour ce qui est de la réception de la *Logique* d'Arnaud en Espagne, un théologien célèbre en son temps publia une *Censura sobre Arte de pensar ó Lógica admirable de Don Antonio Arnaldo, Doctor sorbonico. Escrita en latin por el Padre Doctor Don Eusebio Amort [...]* (1759). Ce texte, initialement en latin, fut traduit en espagnol par Miguel Fernández. Son auteur –Eusebio Amort– se propose d'abord de dénoncer (p. 2) « el artificio del referido Arnaldo » qui consiste en une critique de certains des syllogismes (p. 2-3) proposés par l'auteur de la *Logique*. Néanmoins, l'essentiel de l'œuvre d'Amort est en réalité un commentaire –pas toujours critique– à propos de certains concepts de Port-Royal (p. 7) : « para que al menos tengan los Peripatéticos una breve, y sucinta noticia del modo de pensar de los Modernos ». Inutile de dire qu'Eusebio Amort vise aussi les empiristes anglo-saxons, qui sont, eux, l'objet de ses critiques. Ce texte représenterait, de la sorte, la position métaphysique officielle en Espagne vers le milieu du XVIII^e siècle.
- ¹⁹ J.- Alexis Borrelli 1821, dans ses *Elémens de l'art de penser ou Logique*, analyse les diverses Logiques qui ont précédé. Il met alors l'accent sur l'ouvrage de Dumarsais composé pour l'usage de ses élèves (1821: XXIX) : « [Mr. Dumarsais] expose quelle est la différence des deux substances, spirituelle et corporelle : ce qui distingue l'ange et lame humaine ; ce qui résulte de l'union de l'ame et du corps ; quelles sont les lois de cette union, et, enfin les propriétés de l'ame. Ce sont là en quelque manière les préliminaires de sa Logique. L'auteur a trop de lumières pour ne pas voir que l'étude de l'art de penser suppose nécessairement quelques connaissances métaphysiques sur l'être pensant. Dans les autres

articles, Mr. Dumarsais traite successivement de l'esprit, de l'idée, du jugement, du raisonnement et de la méthode ».

- ²⁰ L'on sait que les *esprits animaux* sont présents dans la philosophie de Bacon et dans celle de Descartes comme des corps matériels. De ce point de vue, Descartes est le disciple de Bacon, bien que ce dernier identifie ces *esprits animaux* avec l'âme sensible, option qui rapprocherait l'Anglais de Dumarsais. Du point de vue de l'histoire de la physiologie, rappelons que «les auteurs italiens (*Vésale, Fallope, Varole, etc.*), après la Renaissance, eurent des vues semblables à celles de Galien qui situait l'âme dans le corps calleux». Cependant, cette position est controversée : « Gaspar Bauhin nie que les ventricules constituent le 'réservoir' de l'esprit animal, estimant que celui-ci se trouve dans la substance cérébrale, d'où il est transmis aux nerfs », alors que « Willis (1622-1675) détermine différentes substances dans le cerveau, dont l'une se distribue dans l'organisme, précisant que la compréhension « se trouve dans le corps calleux » (Maurice Boucher, 1975). Notons que Foronda, in **2.**, tournera en ridicule ce concept de des esprits animaux.
- ²¹ Voir à ce sujet Lépinette 2013, texte qui traite partiellement de l'aspect terminologique de la traduction d'Alea.
- ²² Notons qu'Alea ne traduit pas régulièrement *esprit* par *alma* et est, dans ces cas, obligé de recourir à *espíritu* ou à *mente*, car il lui est souvent impossible, de par les définitions que propose Dumarsais, d'employer *alma* : voir la page très révélatrice à ce sujet (Dumarsais, p. 517 et Dumarsais/Alea, p. 69).
- ²³ Nous trouvons aussi le terme *criador* (p. 175) comme traduction de *créateur*. Ce dernier terme nous semble moins marqué idéologiquement que 'hacedor supremo', par exemple.
- ²⁴ Sur l'influence du contexte intellectuel et social déterminant les caractéristiques des traductions, voir entre autres: Lépinette / Pinilla 2011.
- ²⁵ Comme il est connu, l'œuvre de John Locke, ainsi qu'il est dit par Condillac dans l'Avant-propos de l'*Abrégé de l'Essai de Mr. Locke sur l'entendement humain*, avait pour but déclaré (1741 : v) : « de rechercher l'origine, l'étendue, & la certitude des connoissances dont l'homme est capable, & de découvrir les fondemens de la foi & de l'opinion, ou de l'acquiescement qu'on donne à toute proposition qui n'est pas démontrée ».
- ²⁶ Voir à ce sujet : Fabrice Teroni 2007: « Le Livre I de l'*Essai* de Locke peut être compris comme une réaction philosophique détaillée [...] qui ne critique pas la thèse innéiste [de Descartes] en faisant appel à des considérations d'ordre conceptuel, mais suggère plutôt qu'une série de considérations doit nous amener à conclure que cette thèse est tout simplement empiriquement fautive. L'un des divers arguments de cette démonstration est celui de l'enseignement : si certaines vérités étaient innées, elles n'auraient pas besoin d'être enseignées. Cependant, les vérités qui sont les plus plausibles candidats au titre de principes innés sont bel et bien enseignées. Elles ne sont donc pas innées ».
- ²⁷ Signalons que l'*Índice general de libros prohibidos* renvoie d'abord à l'*Abrégé* semble-t-il (s.v. Locke) « Extrait d'un livre anglais. Qui n'est pas encore publié, intitulé *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, communiqué par M. Locke (*brevi Clementis XII, 19 junii 1734*) ». Ensuite, l'*Índice* inclura la condamnation de la version française de l'*Essai* tout entier, dans ses termes: « Locke (M.) *Essai philosophique concernant l'entendement humain, traduit de l'anglois par M. Coste: 4 tom. Impr. En Amsterdam en 1764. Edicto 11 de febrero de 1804* ». Il semblerait que, dans ce cas, l'Eglise n'ait pas été très diligente : il existe, par exemple, une traduction française de Coste de 1700. Ce désintérêt pourrait être en rapport avec l'origine anglaise de Locke. En effet, c'est lorsque paraissent des traductions françaises et qu'elles se répandent que L'*Abrégé* et l'*Essai* de Locke sont condamnés.
- ²⁸ L'édition que nous manions ici est celle de 1803 (An XI), Paris, chez Dufart, Imprimeur-libraire.
- ²⁹ Notons qu'en Espagne, Jovellanos reprendra cette exclusion préliminaire de sa propre Logique (BAE, p. 249), affirmant que la logique est la 'ciencia de las ideas' ou 'ideología' et qu'il faudra, selon lui, « rechercher d'abord quelle est la nature de l'âme, de la faculté de sentir et de percevoir les impressions que cette dernière reçoit des événements extérieurs, quelles sont les différentes opérations de l'esprit, etc. » Il observera ainsi, en premier lieu, également « les leçons que la nature nous donne » mais il arrivera à des conclusions plus orthodoxes que Condillac (voir **2.**).

-
- ³⁰ Valentín de Foronda (1751-1821) est connu comme économiste et écrivain de l'illustration espagnole. Durant la dernière décennie du XVIII^e siècle, il fut membre de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País et en contact avec el Instituto de Vergara. Il entretint des rapports d'amitié avec les professeurs étrangers du Seminario Patriótico. Il publie, durant cette époque, dans le *Diario de Madrid*, le *Diario de Zaragoza*, etc., mais il rédige aussi des *Lecciones de Química* et *La lógica* de Condillac qui nous intéresse ici. Cette traduction/adaptation est donc liée à ses préoccupations pédagogiques et ne représenta qu'une activité occasionnelle pour lui. Le texte de la *Lógica* indique : Con licencia, Madrid: en la Imprenta de González. MDCCXCIV (1794, édition que nous avons maniée).
- ³¹ Cochet se présente dans son ouvrage comme *Ex-Recteur de l'Université de Paris, & Professeur Emérite de Philosophie*. Le texte de Cochet fut traduit en Espagne en 1792 (Madrid: Gerónimo Ortega) par Vicente Martínez [y García], *Catedrático que fue de Filosofía en la Universidad de Valencia*. Vicente Martínez signa une traduction qui peut être considérée 'littérale' et que mit à profit Foronda (voir Lección XVIII, III, p. 3). Ce dernier utilise cette logique dont il donne la référence bibliographique (Lección XVIII, p. 2, III): « *Ve aquí los preciosos documentos que se ven sobre ella en una lógica que acaba de traducir D. Vicente Martínez y García, catedrático que fue de filosofía en la Universidad de Valencia* ».