

# La théorie de la connaissance chez Condillac

Abdoulaye Ba

*Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
Département de Philosophie  
abdoulaye24.ba@ucad.edu.sn*

---

## Résumé

Condillac, en homme du XVIII<sup>ème</sup> siècle, a baigné dans l'atmosphère de l'histoire naturelle portée progressivement à son sommet par des auteurs comme Diderot et plus encore par Buffon. Dans cet article, en partant des vues condillaciennes sur l'animal et sur les rapports qu'il établit entre celui-ci et l'homme, nous analyserons comment peu à peu il en est venu, contre la thèse cartésienne de l'animal-machine, à réinscrire l'homme dans la nature sur fond d'une histoire qui le fait renouer avec l'animal, avec une attention toute particulière à la théorie de la connaissance qui en résulte.

*Mots clés* : Théorie de la connaissance, animal-machine, sens, âme, corps, nature.

---

## Introduction

L'importance de Descartes dans l'histoire de la philosophie et des sciences ne se réduit pas aux idées qu'il a initiées ou développées, et dont s'est emparée la postérité. Il est aussi important pour avoir suscité dès les XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles des réactions divergentes qui eurent un impact sur le destin des idées, et auxquelles se rattachent des noms comme celui de Condillac. Dans cet article, notre propos

consistera à voir comment une contestation de la physiologie et de la théorie de la connaissance cartésiennes conduit chez cet auteur à une reconsidération des rapports entre l'homme et l'animal et, par la même occasion, à la proposition d'une théorie de la connaissance proche de l'empirisme britannique et éloignée du rationalisme hérité de Descartes. Quels sont les arguments avancés par l'auteur pour repenser les rapports homme/animal ? Comment se situe-t-il relativement à l'auteur du *Discours de la méthode* ? En quoi consiste la théorie de la connaissance qu'il en tire ?

## 1. De l'animal et de l'homme : entre rupture et continuité

Condillac incarne le moment à partir duquel on s'est mis à *rapprocher l'animal de l'homme*. Alors que Diderot et ses amis s'évertuaient plus à s'attaquer à l'extra – territorialité accordée à l'être humain en partant du haut<sup>1</sup>, on observe chez lui un mouvement inverse, tendant à rehausser le rang de l'animal en refusant de croire que les animaux sont comme les machines. Car, comme les hommes :

[...] Les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation ; elles se meuvent à leur gré ; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire, les mêmes sens qui règlent nos actions, paraissent régler les leurs [...]. Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates [...] (Condillac, 2004, p. 116).

---

1. Nous signifions par là le fait que chez Diderot l'attaque est plutôt menée contre l'idée de transcendance de l'homme par rapport à la nature, le souci étant alors d'y ramener celui-ci. Il y avait donc un mouvement du haut vers le bas, du transcendant à l'immanent.

Les bêtes<sup>2</sup> ne sont donc pas réductibles à des fonctions automatiques ; en cela, elles ont plus que ce que leur avait accordé Descartes<sup>3</sup> ; en cela aussi les hommes, non pas seulement en tant que simples corps, mais également en tant que sentiment, vouloir et pensée, leur ressemblent. S'agit-il alors de dire que, puisque les bêtes sont promues et que les hommes se voient de ce fait ravalés, il n'y a plus, pour user d'une formule aristotélicienne, de *différence spécifique* ; qu'elles participent désormais entièrement à la (ou de la) sphère de l'humain ? Même s'il faut intégrer Condillac dans la vague de contestation du cartésianisme, cela ne semble pas finir chez lui par une adhésion complète à l'idée que l'être humain est dorénavant un être entièrement naturel, que toutes ses facultés intellectuelles et surtout morales n'ont rien de singulier et de transcendant.

L'homme est doué d'une âme qui plus est n'est pas soluble dans la nature. Il est un être naturel (par son corps) tout autant qu'un être spirituel (par son âme). De ce point de vue, il est différent de l'animal. Condillac entend ainsi prouver sa non-adhésion au matérialisme. Il assure ses arrières en montrant que sa conception des animaux et de l'homme n'est pas matérialiste. Quand il parle de l'âme et du corps, c'est en

---

2. Pour parler des animaux, Condillac emploie souvent « bêtes », se permettant en certaines autres occasions d'utiliser « animaux » au sens premier (incluant homme et bête).

3. L'opinion qu'il a de Descartes est en effet loin d'être flatteuse : « Le sentiment de Descartes sur les bêtes commence à être si vieux qu'on peut présumer qu'il ne lui reste guère de partisans ; car les opinions philosophiques suivent le sort des choses de mode : la nouveauté leur donne la vogue, le temps les plonge dans l'oubli ; on dirait que leur ancienneté est la mesure du degré de crédibilité qu'on leur accorde » (Condillac, 2004, p.113).

faveur d'une nette distinction<sup>4</sup> qu'il plaide, écorchant au passage tous ceux qui penseraient trouver un moyen de combiner ou d'assembler les deux. Dans le sixième paragraphe de la première partie de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1798, pp. 21-22), il justifie cette tentation, avec des relents religieux, de la manière suivante :

Le péché originel a rendu l'âme si dépendante du corps, que bien des philosophes ont confondu ces deux substances. Ils ont cru que la première n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus délié, de plus subtil et de plus capable de mouvement : mais cette opinion est une suite du peu de soin qu'ils ont eu de raisonner d'après des idées exactes.

Dans les propos suivant ce passage, l'auteur avance des idées qu'on n'aurait eu aucun mal à attribuer à Descartes quand il estime que l'âme n'a point besoin des sens pour penser, comme pour rejeter ce qu'il a affirmé premièrement. Toutefois, Condillac est plus habile que cela. Cette dernière situation qu'il décrit est celle qui devait prévaloir si l'âme n'avait point péché ou, pour dire autrement la même chose, c'est celle qui prévalait avant le péché. Au paragraphe 8 du même ouvrage (1798, p. 23), il écrit :

Elle [l'âme] avait donc des idées antérieures aux sens. Mais les choses ont bien changé à cause de sa débilité. Dieu lui a ôté tout son empire : elle est

---

4. On notera la difficulté de la position de Condillac. D'un côté, il dit que nous sommes faits d'une seule étoffe et qu'il n'y a pas d'opérations dont les unes appartiendraient séparément au corps et les autres à l'âme. De l'autre, il maintient l'idée de deux entités à distinguer nettement. On comprend qu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle les condillaciens prennent leur inspirateur pour un matérialiste. Condillac avait d'ailleurs lui-même perçu le caractère problématique de ses vues en prenant la peine de se défendre des accusations à son encontre, insistant en particulier sur l'aptitude de l'homme à la moralité et à la croyance en Dieu.

devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique ; de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent.

Et il ajoute que c'est cet état de l'âme qui est l'objet de la philosophie et qu'il compte bien l'étudier, étant donné que c'est à lui seul que l'expérience peut nous faire accéder. Dans un ton auto-glorifiant, il nous annonce qu'il ne sait raisonner à partir de rien d'autre, sinon de l'expérience. D'ailleurs, il n'y a nul besoin de s'occuper de la situation avant le péché ou après sa séparation du corps. Se contenter de l'étudier dans son état présent est la seule chose pertinente à faire.

Mais, même si d'une certaine manière il maintient les deux ordres cartésiens, il n'embrasse pas pour autant le spiritualisme<sup>5</sup> ; il ne fera pas de l'esprit quelque chose qui est indépendant du corps. En affirmant que ce sont nos sensations qui génèrent nos pensées – et qu'elles sont des pensées – il manifeste sa préférence pour l'approche descriptiviste de l'histoire naturelle<sup>6</sup>. Nos connaissances s'originent ultimement dans nos sens et ceux-ci sont bien *l'expression d'une nature*

---

5. On oppose classiquement le spiritualisme au matérialisme dans l'histoire de la philosophie qui est ainsi traversée par ces deux conceptions de la réalité. Dans le spiritualisme, on distinguera cependant le dualisme et l'idéalisme, le premier posant l'existence (et la relation) de l'esprit et de la matière, le second admettant comme seule réalité l'esprit ou l'idée.

6. Cet esprit descriptif propre à l'histoire naturelle est en effet une marque du XVIII<sup>ème</sup> siècle qui marque la naissance de l'anthropologie (physique et morale), même si Diderot, dans *De l'interprétation de la nature*, alla trop loin dans ses prédictions en affirmant que l'avenir allait être entièrement occupé par ce goût naturaliste et que même les mathématiques allaient cesser de se développer. G. Gusdorf (1972, p. 244) en fait le commentaire suivant : « Diderot pressent, dans le regroupement des belles-lettres et des sciences naturelles, un objet épistémologique, qui ne sait pas encore dire son nom, mais qui se fera bientôt reconnaître en tant que *science de l'homme* ».

partagée avec les bêtes. Il y a une communauté des hommes et des bêtes forgée et maintenue par les sens. A la fois chez les premiers et les dernières, la nature fait, par ces sens, office d'artisan de nos sensations, c'est-à-dire de nos idées ou de nos connaissances. Il refuse l'idée d'existence d'opérations de l'entendement en dehors de toute corporéité ou sensibilité. Il incarne ainsi l'esprit de son siècle en laissant voir qu'il n'y a pas de rupture radicale entre l'homme et l'animal par la souscription au vieux principe de continuité de la nature, remis au goût du jour au XVIII<sup>ème</sup> siècle, malgré son assurance que par la connaissance de Dieu et de la morale, le premier est considéré comme supérieur au dernier.

En privilégiant, comme il le dit, l'observation, il reste fidèle au goût de son temps<sup>7</sup>. Nous le voyons exprimer ce choix dans une critique qu'il fait de Descartes, en avançant que celui-ci « [...] ne s'est trompé que parce qu'il s'est trop pressé de faire des systèmes [...] », (Condillac, 2004, p. 115)<sup>8</sup>. Il ajoute qu'il a « [...] cru pouvoir saisir cette occasion [de critiquer Descartes], pour faire voir combien s'abusent tous ces esprits qui se piquent plus de généraliser que d'observer », (Condillac, 2004, p. 115). Une attitude de ce genre permet de comprendre pourquoi il s'est trompé sur la nature et la génération de nos idées.

---

7. C'est en effet véritablement au XVIII<sup>ème</sup> siècle que s'est développé et affiné ce goût de l'observation et de la description qui caractérise l'histoire naturelle. Les naturalistes s'intéressent alors à ce que François Jacob (1970) appelle « la structure visible » des êtres vivants qui s'offrent dans leur singularité à un regard attentif.

8. C'est une critique qui était fréquente et que certains (dont Condillac) adressaient non seulement à Descartes, mais aussi à d'autres comme Buffon. Il ne s'agit pas seulement d'une critique visant la structure formelle des idées : elle concerne également la substance des idées, leur fond.

## 2. De la nature et de la génération de nos idées

Dans le débat qui a opposé Leibniz à Locke<sup>9</sup> à propos de l'origine de nos connaissances, Condillac s'engage en ayant à cœur lui aussi de ruiner la doctrine des idées innées dont le champion n'est autre que Descartes. Dans la première partie de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il nous révèle toute la complexité de ses rapports avec ses prédécesseurs, en particulier avec l'auteur du *Discours*. Dans le premier chapitre de l'ouvrage, il laisse entendre que les premières pensées sont forcément issues des sensations éprouvées. Il imagine une sorte d'expérience de pensée qui lui permet d'évoquer la condition de l'homme à l'état originel<sup>10</sup>. Il y a, dit-il, au départ, tout un ensemble de sensations (lumière, douleur, plaisir, etc.) éprouvées par le corps qui constituent les premières pensées. Ces sensations, une fois soumises à la

---

9. Mais, il tient à marquer sa différence avec Locke dont il parle en ces termes : « Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser » (Condillac, 1798, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 22).

10. L'image de l'homme à l'état originel revient plusieurs fois sous la plume de l'auteur. Après L'*Essai* (1798), on la retrouve dans le *Traité des sensations* (1984) dont trois des quatre parties sont construites autour de cette image, l'auteur faisant intervenir successivement les différents sens, à partir de l'odorat. M. Malherbe, dans sa présentation du *Traité des animaux* (2004), p. 14, explique : « En vérité, l'artifice, pris en lui-même, n'avait rien de nouveau. Il n'était pas rare, quand on voulait caractériser la nature humaine et montrer ce qu'elle doit à elle-même et ce qui résulte de son état et de sa condition [...] de supposer un homme primitif, dans la pleine perfection de ses facultés et d'apprécier par différence l'homme d'aujourd'hui ». Toutefois, poursuit-il, la statue de l'auteur « n'est pas l'homme dans sa perfection accomplie dès l'origine, mais l'homme qui n'est encore rien, dans cette même origine ».

réflexion, entraînent à leur tour ce qu'il nomme les secondes pensées qui naissent par suite d'une *application* de l'âme. Tout ne nous est donc pas assuré entièrement par la nature. L'âme doit s'appliquer, c'est-à-dire faire un effort pour acquérir la connaissance. Les sensations ne font pas complètement de nous, pour user d'une formule propre à l'épistémologie d'aujourd'hui, des sujets épistémiques. La figure de l'homme à l'état originel ne signifie donc pas que nous naissons entièrement « pétris » de connaissances. Dans son commentaire de cette figure (ou de cette métaphore) condillacienne de l'homme à l'état originel symbolisée dans le *Traité des animaux* par l'exemple de la statue de marbre, M. Malherbe (2004, pp. 13-14) écrit en introduction dudit ouvrage :

La statue est-elle déjà un homme ? Que faut-il poser pour faire le minimum d'un homme ? Neutralisons toute notre humanité, telle que nous l'éprouvons et la connaissons dans son actuelle complexité, et donnons-lui l'apparence d'une statue qui ne dispose que de l'odorat. On lui présente une rose : elle est alors odeur de rose ; on lui présente du jasmin : elle est alors odeur de jasmin [...]. La leçon est évidente : l'homme ne doit pas ses facultés et ses perfections à la nature, mais à l'apprentissage qu'il fait du monde et de lui-même, en fonction de son état et des circonstances qui entourent son existence. Non seulement il apprend à penser, mais il apprend même à sentir.

Ces propos semblent remettre en cause l'idée de toute influence de la nature sur la connaissance. Mais ce n'est qu'une apparence. Il faut certes apprendre à sentir et à penser, mais avec les sens et le corps. C'est à partir d'eux uniquement que l'âme se forge et forge ses connaissances. Selon Condillac (2004, p. 118), dire qu'il faut apprendre, ce n'est point affirmer que c'est par une âme ou un entendement désincarné :

Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre



mon âme ; je sens mon âme dans mon corps ; toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance ; et je ne comprends pas ce qu'on pourrait entendre par *sensations corporelles*.

On ne peut pas réduire l'âme au corps, et celle-ci est capable de réflexion<sup>11</sup>. Cependant, il reste qu'elle ne le fait que parce qu'elle est ancrée dans le corps. Les pensées qui sont les siennes résultent d'un processus de transformation des sensations qui passent ainsi du moins complexe au plus complexe. C'est par des modifications successives qu'on passe d'une sensation à une autre, d'une idée à une autre. Il n'y a pas de hiatus et, contrairement à ce qui se passe avec Descartes, l'homme n'est pas coupé en deux. Conçu de la sorte, l'homme est une *même substance* sujette à des sensations

---

11. La comparaison avec Locke est non seulement tentante, mais justifiée. Nous disions d'ailleurs que Condillac prend part à un débat dont l'un des principaux animateurs fut le philosophe anglais. Ce qu'il dit des sensations et de l'application de l'âme est en effet en droite ligne de ce que l'auteur de *An essay concerning human understanding* (2017) écrit. Dans le livre II du même ouvrage, au chapitre I intitulé *Ideas in general, and their origin* qui suit le célèbre premier paragraphe contenant la métaphore du papier vierge (*white paper*), Locke affirme qu'il y a deux sources de nos idées (*two fountains of knowledge*) : la sensation et la réflexion. Lorsque l'auteur parle de la sensation en tant que l'une des sources de nos idées, il évoque les sens et l'expérience que nous faisons des objets du monde extérieur, en précisant dans la foulée qu'il n'est nullement question pour lui de dire que les idées sont générées directement dans l'esprit par ce contact avec l'extérieur. L'idée *ne voyage pas* directement de l'objet extérieur à l'esprit. L'objet excite plutôt en nous quelque chose qui génère l'idée, à savoir la sensation. La seconde source, la réflexion, se rapporte selon Locke à la conscience que nous avons des opérations qui se déroulent en nous, dans notre propre esprit (*perception of the operations of our own mind within us*). Les idées obtenues par ces opérations internes ne peuvent pas l'être par la sensation. Vouloir, penser, raisonner, douter, croire, etc., font partie de cette catégorie.

qui concernent tout son être, sans possibilité de les attribuer uniquement et de façon séparée au corps. Les sensations nous sont fournies par les sens et nous n'aurions aucun moyen de les avoir si nous avions été privés de ceux-ci. Il en tire la conclusion qu'elles ne sont pas innées puisque l'expérience nous assure du contraire (elles viennent des sens), conclusion qui est aussi celle des philosophes d'après lui. Toutefois, ces derniers refusent de leur accorder le statut d'idées. Il écrit à la page 25 de l'*Essai* :

Mais ils ont prétendu qu'elles ne sont pas des idées, comme si elles n'étaient pas, par elles-mêmes, autant représentatives qu'aucune autre pensée de l'âme. Ils ont donc regardé les sensations comme quelque chose qui ne vient qu'après les idées, et qui les modifie ; erreur qui leur a fait imaginer des systèmes aussi bizarres qu'inintelligibles.

Ces philosophes, qui sont les Malebranchistes et les Cartésiens, ont tant condamné les sens qu'on considère ceux-ci comme le suprême obstacle et la plus grande source d'illusions. Ils n'ont certes pas tort en entier, mais pourquoi, se demande Condillac, les sens ne seraient-ils qu'une source d'erreur(s) ? Ils peuvent bien aussi nous fournir la vérité et, grâce à nos efforts, nous pourrions nous détourner des erreurs et embrasser les vérités qu'ils nous fournissent<sup>12</sup>. C'est donc peu de dire que nos sens nous trompent si à côté de l'erreur gît la vérité et si un esprit vigilant peut atteindre la connaissance en

---

12. On lit en effet dans L'*Essai*, chapitre 2, paragraphe 10, p. 26 ceci : « Ce n'est pas que les reproches de ces philosophes soient absolument sans fondement. Ils ont relevé, à ce sujet, plusieurs erreurs, avec tant de sagacité, qu'on ne saurait désavouer, sans injustice, les obligations que nous leur avons. Mais n'y aurait-il pas un milieu à prendre ? Ne pourrait-on pas trouver dans nos sens une source de vérités, comme une source d'erreurs, et les distinguer si bien l'une de l'autre, qu'on pût constamment puiser dans la première ? ».

dépit des obstacles. Car, s'il vaut la peine que nous parlions de connaissance, c'est parce qu'il y a un travail que nous fournissons afin de la mettre en place ou d'accéder à elle. D'ailleurs, en ce qui concerne celle que nous devons avoir des corps, ces sensations (de lumière, de solidité, etc.) sont largement suffisantes. Etant elles-mêmes des idées, elles n'ont pas besoin du secours de ces idées innées prétendument certaines chères aux philosophes de tradition cartésienne, qui de toute manière, pour Condillac, n'existent pas. Or, poursuit-il à la même page, il n'y a rien de plus certain que ces « perceptions de son et de couleur » que nous procurent nos sens et, en fait d'illusions, « la moindre réflexion nous fait voir qu'ils n'en donnent aucune ». C'est pourquoi il réproche l'idée qu'il puisse exister des idées claires d'une part et, d'autre part, des idées confuses ainsi que le postule le système cartésien. Soit nous avons des idées claires, soit nous n'en avons point du tout. Il dit (1798, p. 28) :

C'est en vain qu'on aurait recours à des idées ou à des sensations obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi des philosophes, qui ne sauraient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurément et confusément, développez cette pensée, et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme à l'original, et que, par d'autres, il ne l'est point. Il en est de même de chacune de nos perceptions ; ce qu'elles renferment est clair et distinct, et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus ne leur appartient en aucune manière [...]. C'est pourquoi j'avertis que, dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir.

Pourtant, il admet l'existence de l'erreur et accorde ainsi à ses adversaires une certaine légitimité dans leurs déclarations. Si donc cette erreur existe, d'où vient-elle si ce n'est pas des

sensations ou des perceptions ? Sa réponse est à chercher dans une distinction qu'il opère entre trois niveaux : celui des perceptions elles-mêmes, celui du rapport que nous établissons entre celles-ci et les objets extérieurs et celui des jugements que nous formulons et qui nous font attribuer à ces objets un certain nombre de caractéristiques. Or, l'erreur provient uniquement de ces jugements. Les sens, pourvoyeurs de perceptions et de connaissances, ne sauraient nous tromper. On peut alors lire (Condillac, 1798, p. 27) :

Quand je dis donc que toutes nos connaissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idées claires et distinctes qu'ils renferment [entendons : les sensations]. Pour les jugements qui les accompagnent, ils ne peuvent nous être utiles qu'après qu'une expérience bien réfléchie en a corrigé les défauts.

Nos connaissances nous viennent de nos sens et, ultimement, des objets affectant ceux-ci. Par voie de conséquence, on ne peut concevoir que les qualités des objets, matière de ces connaissances, puissent avoir une autre origine. « Les qualités des objets appartiennent aux objets » selon Condillac (1798, p. 29), quoi qu'on en ait pu penser :

D'autres ont prouvé que les couleurs, les odeurs, etc., ne sont pas dans les objets. Mais il m'a toujours paru que leurs raisonnements ne tendent pas assez à éclairer l'esprit. J'ai pris une route différente, et j'ai cru qu'en ces matières, comme en bien d'autres, il suffisait de développer nos idées, pour déterminer à quel sentiment on doit donner la préférence.

Un cartésien serait tenté peut-être d' « encaisser » ce coup et de laisser passer cette idée condillacienne que les sensations, dans leur vivacité et leur caractère brut, suffisent à nous renseigner à propos de la couleur, de la solidité, etc., tout en étant complètement inappropriées quand il est question

de nous assurer par exemple de l'idée d'étendue. Mais, c'est chose inenvisageable pour Condillac. Pour lui, si elles sont claires et suffisantes<sup>13</sup> pour la couleur ou la solidité, elles le sont autant pour l'étendue ou la figure. Il n'y a absolument aucune raison de postuler que figure et étendue trouvent leur origine dans une pensée intérieure à un sujet autonome et détaché du monde extérieur, c'est-à-dire à un cogito affirmant sa souveraineté et son indépendance vis-à-vis des sens.

### Conclusion

Si Condillac ne bénéficie pas du même succès que Descartes dans l'univers intellectuel des philosophes, ce n'est pas par manque de sagacité. Dans un siècle des *Lumières* où plane encore *l'ombre* du citoyen de Tours dans un siècle des Lumières, son empirisme pouvait sembler hors de propos. Mais il faut garder à l'esprit le fait que cette époque permit aussi le foisonnement de pensées qui contrastaient avec le cartésianisme. Sous cet angle, on peut dire que les idées condillaciennes étaient marquées par l'esprit du temps. S'il ne fut pas original en mettant à l'honneur les sens, dans la mesure où outre-manche trônait le père de ce courant en la personne de Locke, il fut néanmoins singulier en insistant sur l'idée qu'il y a un processus de *génération* de nos connaissances qui amène à dire que de la sensation à la réflexion il n'y a que complexification et que, à cet égard, il y a un courant continu des sens à l'âme, des sensations aux idées. Cette tendance à observer chez l'homme et plus généralement dans la nature une sorte de flux continu annonce, plus que le carté-

---

13. « La plus légère attention doit faire connaître que, quand nous apercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité, ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps », (Condillac, 1798, p. 25).

sianisme, la modernité et la contemporanéité. Elle manifeste une tournure d'esprit qui fait beaucoup écho à cette lame de fond qui anime ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences cognitives. Lorsque notre auteur affirme que nous sommes d'un seul tenant, que sens et âme sont pétris de la même substance, il incite à penser inévitablement au monisme et au naturalisme qui traversent de nos jours des pans entiers de la science. Une telle idée, qui rend inopérante toute tentative de séparation de l'homme en deux substances radicalement distinctes, fait de lui un farouche anti-cartésien.

### Références bibliographiques

de CONDILLAC Etienne Bonnot, 1798, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, préparation de J.-M. Simonet, édition numérique, à partir du livre les *Œuvres* de Condillac (fac-similé de la Bibliothèque nationale de France).

———, 1984, *Traité des sensations*, préparation de J.-M. Simonet, édition numérique, à partir du livre les *Œuvres* de Condillac (fac-similé de la Bibliothèque nationale de France).

———, 2004, *Traité des animaux*, Paris, J. Vrin.

GUSDORF Georges, 1972, *Les sciences humaines et la pensée occidentale* (Tome V). *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot.

JACOB François, 1970, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard.

LOCKE John, 2017, *An essay concerning human understanding*, édition électronique, [earlymoderntexts.com](http://earlymoderntexts.com).

**Abstract**

*Condillac's theory of knowledge*

As a key figure of the French XVIII<sup>th</sup> century, Condillac was influenced by mainstream thought related to the natural history. Keeping that in mind, I will analyse his epistemological view departing from the way he conceives the man-animal relationship by opposing Descartes animal-machine theory.

*Keywords* : Theory of knowledge, animal-machine, senses, soul, body, nature.