



HAL
open science

L'épuisement matérialiste de la philosophie des passions dans le gouvernement des positions : la philosophie d'Helvétius

Sophie Audidière

► **To cite this version:**

Sophie Audidière. L'épuisement matérialiste de la philosophie des passions dans le gouvernement des positions : la philosophie d'Helvétius. Desjardins, Lucie; Dumouchel, Daniel. *Penser les passions à l'âge classique*, 2012, 9782705684044. halshs-02077806

HAL Id: halshs-02077806

<https://shs.hal.science/halshs-02077806>

Submitted on 8 Apr 2019

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

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

« L'épuisement matérialiste de la philosophie des passions dans le gouvernement des positions : la philosophie d'Helvétius »

Sophie Audidière (Université de Bourgogne),

dans *Penser les passions à l'âge classique*, dir. L. Desjardins et D. Dumouchel, Paris, Hermann, 2012, p. 87-105

(p. 87)

On dit assez qu'Helvétius est l'auteur d'une philosophie affirmant que « l'homme est le produit de son éducation¹ ». Cependant le sens ici du terme «éducation» n'est pas toujours clair et surtout, les enjeux philosophiques d'un tel système n'apparaissent pas nettement. L'objet d'Helvétius n'est en effet pas de lier cette doctrine à la revendication d'une éducation populaire, par exemple; ce seront les Idéologues qui s'appuieront en partie sur la philosophie helvétique pour étayer une philosophie politique progressiste de cet ordre. En homme des Lumières françaises, Helvétius se préoccupe plutôt d'enjeux anthropologiques. Il s'agit pour lui d'interroger la spécificité de l'humanité, la consistance de l'individu et la possibilité de son émancipation vers plus de bonheur. En outre, il représente au sein des Lumières une des voies «matérialistes» dans cette réflexion. Or précisément, le système construit par Helvétius pour répondre par «l'éducation» à ces questions anthropologiques consiste en une vaste théorie des passions qui devient ainsi le cœur de la science de l'homme.

Nous nous proposons donc ici d'examiner dans un premier temps comment Helvétius propose de répondre à la question de la spécificité de l'humanité par un traité des passions, qu'on peut appeler «matérialiste» car il défend l'idée que toutes les passions humaines sont «physiques». Toutes les passions sont concernées, y compris celles qui sont desirs d'objets échappant apparemment à la sensibilité physique (la gloire, la recherche de la vérité scientifique) et celles qui semblent différer indéfiniment la jouissance physique (l'avarice, l'aspiration à la postérité), grâce aux distinctions que fait Helvétius entre passions naturelles et passions factices d'une part et entre plaisir de jouissance et plaisir de prévoyance d'autre part. Nous verrons

1. Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme*, Paris, Fayard, 1989, Table sommaire, V,11,p.26.Édition désormais notée *DH*. Au moment de la rédaction de cet article, on ne disposait pas encore de l'édition qu'il convient désormais de consulter : *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, Œuvres complètes*, Paris, Honoré Champion, 2011, t. II [notes par G. Stenger, établissement du texte D. Smith, assisté de H. Brathwaite et J. Steffen].

(p. 88)

ensuite comment le traité des passions helvétien est aussi la réponse à la question de la spécificité des individus, de l'identité personnelle. L'éducation, c'est-à-dire le processus donnant naissance aux passions, génère dans le même temps les identités personnelles. Or les passions sont elles-mêmes analysées comme des effets nécessaires d'un ensemble complexe de circonstances qu'Helvétius nomme une « position ».

L'intérêt de ce système tient ainsi à son résultat paradoxal, sur lequel nous terminerons: la théorie des passions d'Helvétius est le cœur de l'anthropologie et de la philosophie de l'individu, alors que dans le même temps elle dissout explicitement aussi bien la consistance de l'individu distingué par

ses passions (son identité personnelle) que la nature des passions elle-même dans l'analyse des circonstances qui leur donnent naissance.

Éléments préliminaires du système helvétien

L'argumentation en faveur de l'explication des inégalités entre les esprits, c'est-à-dire entre les hommes, par « l'éducation » procède selon l'ordre suivant : Helvétius pose qu'en vertu du fait-principe² de la sensibilité physique, toute sensation est en elle-même un plaisir ou une peine pour l'être sensible et que sa plus ou moins grande force se mesure à l'intensité de ce plaisir ou de cette peine. En un mot, toute sensation « m'intéresse », m'implique comme être sensible au plaisir et à la douleur et il n'y a de sensations indifférentes que relativement. Si la sensation de la présence de l'objet est très forte, et que cet objet est en rapport avec moi, le fort intérêt que j'y prends nécessairement a pour effet que la sensation emporte avec elle un jugement aperçu concernant cet objet ; si la sensation est faible, le jugement est inconscient. Si les objets n'ont qu'un rapport entre eux, la formulation d'un jugement concernant ce rapport exige un intérêt pour motiver l'attention, qui n'est pas immédiate et est une peine en elle-même, avant de devenir éventuellement machinale et habituelle. Ainsi, même si je ne suis pas directement intéressé *dans* le rapport — c'est-à-dire symétriquement, pour Helvétius, intéressé *à* sa connaissance et donc en train de juger —, je peux cependant l'être indirectement si une passion quelle qu'elle soit suscite en moi la nécessité affective de connaître ce rapport. On appellera alors cette passion seconde le « désir de s'instruire ». Ici Helvétius annonce un traité des passions, qui doit substituer l'explication des différents degrés d'attention (et donc des différences entre les esprits) par les divers degrés

2. Pour le statut de ce fait empirique universel qui est élevé au rang de principe d'un système, voir Jean-Claude Bourdin, « Helvétius, science de l'homme et pensée politique », *Corpus* 22-23 (1993), p. 163-181.

(p. 89)

de passion, à une explication par des différences d'organisation physique. En rapportant à leur tour ces différences de degrés entre les passions à « l'éducation » en un sens large, c'est-à-dire à l'influence des circonstances, Helvétius clôt la démonstration qui assigne à « l'éducation », au sens de l'influence des circonstances, l'origine des différences entre les esprits, donc entre les hommes.

Par l'intermédiaire de l'amour de soi puis des passions, l'intérêt est ainsi le motif de toutes les comparaisons entre les traces laissées par les sensations dans notre mémoire, donc la source de toutes nos idées. Les sensations nécessairement plaisantes ou douloureuses donnent en effet naissance à l'amour de soi, qui consiste à se sentir soi-même avec plaisir. À son tour l'amour de soi, ou désir de jouir de soi-même, devient moteur, en tant que désir d'être heureux³. L'intérêt ici est le principe servant à décrire un dispositif qui donne lieu à des jugements, mais il est encore en lui-même vide d'objet. En d'autres termes, la sensibilité physique suffit à donner naissance à la douleur et au plaisir, donc à l'amour de soi, mais cet amour de soi ne s'exprime que dans le rapport de l'être sensible à l'objet qui lui donne du plaisir : il poursuit son bonheur par l'intermédiaire d'un objet déterminé, il est donc mû par ce qu'on appelle une passion, qui seule explique les actions et les jugements. Le système de l'intérêt est donc un traité des passions.

Or ce sont les circonstances, en premier lieu les circonstances politiques (le régime sous lequel on vit, les fins de l'État dans les circonstances économiques et géopolitiques, l'état des lois pénales), qui déterminent quels objets sont les plus désirables, car les plus propres à assurer la jouissance. Selon les circonstances, ce sera la force, la gloire, l'or, la science, l'amitié des Grands..., ainsi le traité des passions revient-il à une typologie des sociétés et de leurs passions dominantes. L'intérêt pour sa part est le principe surplombant qui explique le passage à l'être pensant, et doit s'incarner dans une passion. Il relie la sensibilité physique, le plaisir et la douleur, l'amour de soi et les passions. Cependant l'homme n'est pas le seul être sensible, ni par conséquent le seul être intéressé. L'enjeu de la théorie matérialiste des passions va consister à expliquer la spécificité humaine en ne faisant appel à rien d'autre que la sensibilité physique, c'est-à-dire en ramenant la théorie des passions à une théorie des circonstances, qu'Helvétius nomme dans un premier temps une « facticité ».

3. « [...] c'est à cette fuite et à cette recherche constante qu'on donne le nom d'amour de soi », *DH*, IV, 4, p. 37.

(p. 90)

« Passions factices » : la dissolution des passions humaines dans une philosophie sociale des plaisirs

Helvétius distingue entre deux types de passions et par suite deux types de sentiments: les passions naturelles, «immédiatement données par la nature», qui sont les besoins physiques, donnant lieu à des «sensations»; puis les passions factices, ou passions à proprement parler, qui « supposent l'établissement des Sociétés» et donnent lieu à des «sentiments» au sens propre⁴. Le développement de la nature en une «facticité» n'a pas chez Helvétius de signification péjorative. Conformément à l'usage du temps indiqué par les dictionnaires, Helvétius qualifie un sentiment de factice par différence avec une sensation dite naturelle, sans que cette différence signifie une dégradation du naturel⁵. Les passions factices ne sont pas anti- naturelles, sans pour autant être innées ou même données en puissance, ce qu'Helvétius exprime par la métaphore de la germination: «De pareilles passions ne nous sont donc pas immédiatement données par la nature ; mais leur existence, qui suppose celle des sociétés, suppose encore en nous le germe caché de ces mêmes passions⁶ ». Ce germe unique est la sensibilité physique. La notion de facticité ouvre ainsi réellement le domaine de l'anthropologie, car en intégrant la totalité du monde extérieur (les « sociétés »), elle permet de faire fonctionner le dispositif de l'intérêt à un autre niveau que celui des purs besoins, commun à l'homme et à l'animal, et de ne pas cantonner le concept d'intérêt aux seules exigences de la survie individuelle et collective⁷.

L'amour de soi est la seule passion factice nécessaire, toutes les autres doivent leur existence, leur objet (donc leur nature même) et leur force à

4. Claude-Adrien Helvétius, *Del'esprit*, Paris, Fayard, 1988, IV, 2, p. 434 [éd. J. Moutaux]. Édition désormais notée *DE*. Voir aussi *DE*, III, 9, p. 289 ; *DH*, II, 8, p. 184. *De l'esprit* constituera le t. I des *Œuvres complètes* sous la direction de G. Stenger (à paraître).

5. En 1690, Furetière atteste l'absence de dimension péjorative: ce qui fait la facticité est la présence d'une intention, en particulier dans le cas des mots. Un mot factice est « fait exprès et sur le champ pour bien exprimer sa pensée ». La figure du néologisme, paradigme d'une création factice, se comprend donc plutôt dans le registre de l'exactitude que

dans celui de la fausseté. La première édition du *Dictionnaire* de l'Académie, en 1694, restreint même explicitement l'usage du terme à la langue: « il n'a guère d'usage qu'en ces phrases, *Mot factice, terme factice*, pour dire : Un mot qui n'est pas reçu dans une langue, mais que l'on fait selon les règles de l'analogie», ce que reprend le dictionnaire de Richelet en 1719, ajoutant qu'il peut à la limite qualifier « un corps fabriqué par l'usage du chimiste ». L'évolution péjorative du terme n'apparaît que dans l'édition de 1762 du *Dictionnaire* de l'Académie, où factice ne signifie plus que « contrefait », « par *opposition* à naturel ».

6. *DE*, III, 9, p. 289.

7. Pour une analyse de la notion de facticité, je me permets de renvoyer à mon article « Nature humaine et diversité : la facticité selon Helvétius », dans : Guido Abbattista et Rolando Minuti (dir.), *Le problème de l'altérité dans la culture européenne. Anthropologie, politique et religion aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Naples, Bibliopolis, 2006, p. 43-65.

(p. 91)

des raisons circonstancielles; ce qui n'empêche pas que, les circonstances étant données, elles soient tout aussi nécessaires. L'amour de soi est factice, ou acquis, car il n'est pas immédiatement donné par la nature, il n'est pas un besoin physique, et « tout en nous est passion factice, à l'exception des besoins, des douleurs et des plaisirs physiques⁸ ». L'amour de soi, ou le plaisir à se sentir jouir, se décline vite nécessairement en « amour de la puissance et des moyens de l'acquérir⁹ », car la puissance n'est que le moyen assuré de se procurer le bonheur de jouir et de satisfaire son amour de soi. Selon les circonstances, cette puissance sera la force physique, la gloire, la richesse, la science. L'amour de la puissance définit donc généralement les différentes passions particulières.

Mais il faut rendre compte de toutes les passions particulières que décline l'amour de la puissance, y compris celles qui ne semblent pas satisfaire l'amour de soi par une jouissance physique immédiate du rapport entre soi et l'objet recherché.

Il n'est que deux sortes de plaisir [sic]; les uns sont les plaisirs des sens, et les autres sont les moyens d'acquérir ces mêmes plaisirs; moyens qu'on a rangés dans la classe des plaisirs, parce que l'espoir d'un plaisir est un commencement de plaisir; plaisir cependant qui n'existe que lorsque cet espoir peut se réaliser¹⁰.

Helvétius appelle les seconds « plaisirs de prévoyance », « d'imagination » ou « de mémoire »¹¹. Les plaisirs de prévoyance sont de vrais plaisirs : certes le savant qui renonce au monde ou l'avare qui enferme son or se proposent dans un premier temps d'acquérir par cette voie de la puissance pour satisfaire ensuite leurs sens, dit Helvétius. Mais l'habitude prenant le relais, ils peuvent rester isolés à étudier ou à amasser de l'or sans se procurer les plaisirs d'abord recherchés, parce qu'un plaisir réel naît de leur état. L'avare « en comptant son or, jouit » d'un plaisir physique à contempler le moyen et le signe représentatif de sa puissance, comme le savant sa science. Pour Helvétius, il faut l'effet lénifiant de l'habitude pour constituer ce corps désirant en un homme mû par le plaisir, pour qui « l'état de désir est un état de plaisir¹² ». Helvétius en conclut logiquement qu'il est même préférable de demeurer dans le désir, qui est un mouvement assurant son propre entretien et sa propre récompense :

[...] un plaisir de prévoyance [est] sans doute moins vif, mais plus durable que le plaisir réel et physique. Le corps s'épuise, l'imagination jamais. Aussi de tous les plaisirs, ces

8. *DH*, IV, 4, p. 338, note (a).

9. *Ibid.*, p. 337.
10. *DE*, III, 13, p. 313.
11. *DH*, II, 7, p. 171; *DH*, II, 10, p. 193, note (a); *DH*, VIII, 2, p. 663, etc. 12. *DH*, II, 10, p. 193, note (a).

(p. 92)

*derniers sont-ils en général ceux qui, dans le total de notre vie, nous donnent la plus grande somme de bonheur*¹³.

La supériorité quantitative et qualitative des plaisirs de prévoyance n'ôte rien à leur facticité : ils ne l'emporteront jamais si l'homme n'a pas ses besoins physiques satisfaits, et la complémentarité des passions naturelles et des passions factices est fondamentale. En dernière analyse, les plaisirs de prévoyance « ne doivent leur existence qu'à celle des plaisirs physiques¹⁴ ». Ainsi, Helvétius maintient que « dans les passions, telles que l'avarice, l'ambition, l'orgueil et l'amitié, dont l'objet paraît le moins appartenir aux plaisirs des sens, c'est cependant toujours la douleur et le plaisir physiques que nous fuyons ou recherchons¹⁵ ».

Du point de vue de l'analyste, il n'y a donc pas de « désir vague du bonheur », sans objet particulier : « toutes les fois qu'on voudra se donner la peine de décomposer le sentiment vague de l'amour du bonheur, on trouvera toujours le plaisir physique au fond du creuset¹⁶ ». « Je veux être heureux » est une phrase dénuée de sens, puisqu'il n'y a pas d'être général ou abstrait (par exemple : « le bonheur ») dont on pourrait soutenir qu'il est le motif de nos actions. Par exemple, et parmi d'autres circonstances qu'il faut combiner, le désir d'être heureux d'un Spartiate ou d'un Perse sont en réalité des désirs très distincts de gloire ou de richesse et ne sont jamais indéterminés : on ne désire pas l'argent « dans une ville telle que Lacédémone, où l'argent n'aurait point de cours » et ne serait pas « l'échange des plaisirs »¹⁷, pas plus qu'on ne désire la gloire dans les sociétés où elle mène à rien — c'est-à-dire si elle ne mène pas à un plaisir physique ou à l'espoir bien fondé d'un plaisir physique.

On peut imaginer que n'importe quel objet devienne l'objet d'une passion factice, s'il est représentatif d'une puissance à acquérir des plaisirs. Ce sont les sociétés qui les désignent : ici l'or ou les cauris (les coquillages africains servant de monnaie), ailleurs la virginité pour les unes et la gloire militaire pour les autres, ailleurs encore le crédit auprès des puissants et leur amitié. Il n'y a ainsi qu'un seul type d'objets du désir, les objets physiques, mais une infinité d'objets du plaisir, multipliés par l'inventivité des diverses organisations sociales. Dès lors que le plaisir est divers, qu'il y a plaisir de jouissance et plaisir de prévoyance, les plaisirs sont potentiellement infinis, mais non arbitrairement multipliables. On peut dire en effet que le désir est universel, tandis que le plaisir est d'une certaine société, ou encore que

13. *Id.*, Je souligne.
14. *DE*, III, 11, p. 301.
15. *DE*, III, 9, p. 292.
16. *DE*, III, 12, p. 301, note (b). 17. *Id.*

(p. 93)

le désir est de la nature, et ce plaisir de telle culture, car c'est la culture qui produit les divers moyens de la puissance, objets des passions. «Dans le fait», les hommes tels qu'ils sont, localement cultivés, désirent la gloire, le pouvoir, l'amitié des autres, etc.¹⁸, et éprouvent réellement le plaisir de vaincre, de commander, d'inspirer et de ressentir l'amitié, mais le philosophe sait distinguer entre la logique du désir (physique et intéressé) et celle du plaisir. Si on définit par exemple l'amitié comme l'attachement à une autre personne, cette dernière peut être «fondée sur des motifs différents»: «il est des amis de plaisir, d'argent, d'intrigue, d'esprit et de malheur»¹⁹. Toute amitié est intéressée par autre chose que l'amitié elle-même; mais dans tous les cas, l'amitié est réelle, il y a un attachement à quelqu'un d'autre. L'amitié intéressée par l'argent par exemple, celle que l'on peut inscrire «dans l'inventaire des meubles et ustensiles appartenant à la place» de contrôleur général, «n'est pas, sans doute, la plus flatteuse: mais ce n'en est pas moins une amitié réelle»²⁰. On voit donc qu'Helvétius définit conventionnellement une passion par un certain nombre de manifestations extérieures, sans s'engager sur sa nature, ou son fondement.

Par conséquent, en dernière analyse, l'objet du désir, de la sensibilité physique, n'est pas nécessairement celui du plaisir, c'est-à-dire de la passion, et la passion s'en trouve étonnamment vidée de toute définition essentielle au profit d'une définition par les effets, alors même qu'elle est le moteur de toutes les actions et de tous les jugements. Les passions ne sont pas fausses pour autant. Seuls sont faux les «plaisirs de vanité». Le plaisir de vanité est un étrange sentiment dont on est «affecté» sans plaisir réel. Selon Helvétius, l'homme qui «paraît en public couvert d'un habit brodé et traîné dans un char brillant» n'en éprouve pas de plaisir. Il éprouve quelque chose «dont la privation serait peut-être insupportable, mais dont la jouissance est insipide»²¹. L'expression «jouissance insipide» désigne quelque chose comme un pur effet de représentation, rapporté à l'idée que les autres se font de moi, et non à une sensation de mon corps. Le plaisir de vanité, qui à proprement parler n'est donc précisément pas un plaisir, fonctionne comme la limite à l'extension des plaisirs de prévoyance.

Ainsi le domaine de nos sensations corporelles délimite-t-il le champ des plaisirs et des peines de prévoyance possibles. En ce sens, il est tout à fait erroné de chercher chez Helvétius un intérêt «éclairé» ou «bien entendu», s'il doit s'agir d'une modification ou d'une quelconque amélioration de l'intérêt

18. *DE*, III, 11, p. 299. 19. *DE*, III, 14, p. 314. 20. *Ibid.*, note (a).
21. *DE*, I, 3, p. 34.

(p. 94)

physique. C'est un principe qui n'est pas susceptible de perfectionnement, ni de dépravation. L'homme des sociétés policées n'est pas plus défiguré que le sauvage, tout en étant mû par des passions bien différentes. Il n'y a pas d'histoire de la sensibilité physique. Ce sont en revanche leurs passions qui distinguent un esprit d'un autre, un individu d'un autre, un peuple d'un autre. La facticité des passions est la réponse à l'interrogation sur la spécificité de l'humanité et sur sa diversité. Nous allons voir à présent que leur naissance dans ce qu'Helvétius appelle une position est la réponse à l'interrogation sur l'identité personnelle des individus. Et là encore, de même

qu'Helvétius vide paradoxalement les passions, pourtant centrales pour une science de l'homme, de toute dimension essentielle, il vide également les identités personnelles, les « moi », de toute nature.

« L'homme naît sans idées, sans passions » : la dissolution des passions individuelles dans « l'éducation »

Helvétius affirme nettement que les hommes sont tous nécessairement différents, précisément parce qu'il sont dénués de tout caractère naturel et que tout en eux est acquis par le biais d'un processus qui ne saurait jamais se répéter exactement. L'histoire de leur différenciation, ou individualisation, est celle de leur « éducation », au sens large de tout ce qui exerce une influence sur eux. Helvétius commence *De l'homme*, dont il résume ainsi la première section, par cette affirmation :

*Je vois que l'homme est disciple de tous les objets qui l'environnent, de toutes les positions où le hasard le place, enfin de tous les accidents qui lui arrivent. Que ces objets, ces positions et ces accidents ne sont exactement les mêmes pour personne, et qu'ainsi nul ne reçoit les mêmes instructions*²².

Le moi est ainsi second par rapport au principe de la sensibilité physique : il naît de l'intérêt et donc des premiers rapports avec les objets. Le moi est produit en même temps que l'amour de soi est acquis: «Tout jusqu'à l'amour de soi est en nous une acquisition. On apprend à s'aimer [...]. L'homme moral est tout éducation et imitation²³ ». Il n'est donc pas indifférent dans la constitution du moi que les premiers objets et les plus couramment perçus soient effrayants ou plaisants, ni que l'on occupe telle ou telle position sociale, géographique, historique. *De l'homme* affirme plus nettement encore que *De l'esprit* que si, comme Helvétius le prétend, « l'homme naît sans idées, sans passions ; il naît imitateur²⁴ », alors, selon

22. *DH*, Récapitulation, Section I, p. 929. 23. *DH*, IV, note 84, p. 450-451.

24. *DE*, IV, 3, p. 334.

(p. 95)

le titre de la section IV, «le caractère original de chaque homme (comme l'observe Pascal) n'est que le produit de ses premières habitudes²⁵ ». Les précautions de *De l'esprit* sont dépassées. On passe de : « si, comme le dit Pascal, l'habitude est une seconde et peut-être une première nature²⁶ » à : « notre première nature, comme le prouve Pascal, et l'expérience, n'est autre chose que notre première habitude²⁷ ». Dès lors, « le caractère formé et les habitudes prises » sont deux expressions synonymes²⁸. Comme on sait que les comportements et les jugements habituels sont d'autant moins pénibles, voire d'autant plus plaisants, qu'ils deviennent plus machinaux, qu'alors ils deviennent même des besoins, on voit par quel processus de renforcement le caractère peut se stabiliser, alors même que les « instructions » venues de l'extérieur ne cessent pas.

Cependant en deçà de cette stabilisation, ne peut-on objecter que ce qui est plaisant pour l'un peut ne pas l'être pour l'autre, ou l'être à un degré différent ? Il se pourrait bien que l'organisation délimite ainsi l'espace dans lequel le moi peut se construire. Helvétius reconnaît ces différences dans la sensation, qui donnent lieu à une certaine différence des goûts. Il y a certes une différence

dans les goûts factices qui est l'effet de l'habitude, comme la préférence pour tel ou tel type de beauté ; mais auparavant il y a, concède-t-il, une « différence des goûts occasionnés par la pure différence des sensations reçues à la présence même des objets²⁹ ». Cette différence appartient clairement à l'individualité des moi: «pour savoir exactement quelle peut être cette différence, il faudrait avoir été successivement soi et les autres. Or on n'a jamais été que soi³⁰ ». Cependant la différence est infinitésimale, ce qui est prouvé par « l'uniformité de jugement³¹ ». Cette uniformité est constatée entre les individus qui «s'entendent et se communiquent leurs idées³² », ce qui serait impossible si les uns percevaient comme une douleur ce qui est réputé être un plaisir, car ils ne pourraient alors pas faire usage du langage conventionnel commun. On la constate également à l'échelle des

25. *DH*, IV, 1, p. 323.

26. *DE*, IV, 11, p. 504.

27. *DH*, IV, 3, p. 334. Helvétius s'appuie visiblement sur la pensée 93 (classement Brunschvicg, Lafuma 126) : « La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature», Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1897, p. 372-373.

28. *DE*, IV, 11, p. 504. 29. *DH*, II, 13, p. 211. 30. *Id.*

31. *Ibid.*, p. 212.

32. *Id.*

(p. 96)

peuples, on « retrouve en conséquence chez les Chinois tous les proverbes de notre Europe³³ ». Ainsi la part de l'organisation dans la différenciation des individualités est-elle de nouveau ramenée à une quantité négligeable. Elle joue un rôle au seul passage à la limite : les hommes « diffèrent en ceci, c'est que le degré d'émotion que l'un regarde comme l'excès du plaisir, est quelquefois pour l'autre un commencement de douleur³⁴ ». Mais elle ne fixe ni la nature des passions de l'individu, ni le degré auquel elles peuvent s'élever, qui relèvent tous deux de l'éducation au sens large.

Cette éducation ne cesse jamais, aussi le moi peut-il changer, même une fois le «caractère formé». Une action longue et répétée, qu'elle soit physique ou morale, peut substituer une habitude à une autre. De la même façon que le lion contraint l'homme habituellement grondeur à se terroriser silencieusement, le lion moral qu'est le despote contraint l'homme modéré à un comportement d'esclave³⁵. Si cette contrainte ne dure pas, on peut envisager que le caractère n'est que «contraint» et non «changé», mais à long terme «imagine-t-on, demande Helvétius, que cet arbre quelques années assujetti par des câbles à une certaine courbure pût jamais se redresser³⁶ ? » Lorsque l'on parle de caractère naturel, conclut Helvétius, on veut simplement signifier que les anciennes habitudes résistent un certain temps, ce qui n'empêche pas cette nature d'être elle-même acquise ; mais « à la longue » elles sont « détruites par des habitudes contraires »³⁷. Une habitude contraire peut toujours contraindre le caractère pour Helvétius, mais cette habitude ne peut être qu'un effet de « position », qui redirige différemment l'intérêt personnel.

En effet, selon le résumé que donne Helvétius lui-même du troisième chapitre de la section IV de *De l'homme*, les changements survenus dans le caractère des particuliers « sont l'effet d'un changement dans leur position, leur intérêt et dans les idées qu'en conséquence leur suggère le sentiment de l'amour d'eux-mêmes³⁸ ». Une « position », dans le vocabulaire d'Helvétius, est la conjonction des temps, des circonstances et des postes³⁹. À chaque position est lié un intérêt de position qui détermine l'intérêt personnel de l'individu qui l'occupe et les objets qu'il va chercher, et non l'inverse. En d'autres termes, et d'une façon tout à fait originale, la forme que prend

33. *Id.*
 34. *Id.*
 35. *DH*, IV, 3, p. 333.
 36. *Id.*
 37. *Ibid.*, p. 334.
 38. *DH*, Table sommaire, p. 21. 39. *DE*, II, 6, p. 84-85.

(p. 97)

l'amour de soi est soumise à une logique impersonnelle. Si on transporte un voleur miséreux d'Angleterre en Amérique, où il devient propriétaire, sa position change et, désormais intéressé au maintien et à la protection de la propriété privée, il deviendra très probablement « honnête⁴⁰ ». Le chapitre puise donc ses exemples parmi les postes ou les places sociales, les emplois, la qualité ou non de propriétaire, etc. On voit des gens changer de caractère « selon le rang, selon la place différente qu'ils occupent à la Cour ou dans le Ministère, enfin selon le changement arrivé dans leurs positions ». Il y a des caractères « attachés à certaines professions »⁴¹ au sens où ils en découlent : le bourreau cruel ou le militaire dur ne le sont plus s'ils prennent un autre emploi qui n'exige pas cette dureté. Les enfants changent aussi de caractère par leur position de soumission et l'effet de la contrainte à l'école: tous soumis à la même contrainte, ils finissent par tous se ressembler. Il en va de même pour les sujets d'un despote, qui finissent par se ressembler tous, ou même pour les Français en raison de l'inquisition de leur police⁴². Enfin, une position est aussi une position physique, et c'est parce que la géographie est un élément d'une position, et non directement par un déterminisme physique, que l'on peut dire que

*tout Anglais sensé conviendra donc que c'est à la position physique de son Pays qu'il doit sa liberté ; que la forme de son gouvernement ne pourrait subsister telle qu'elle est en terre ferme, sans être infiniment perfectionnée ; et que l'unique et légitime sujet de son orgueil se réduit au bonheur d'être né insulaire plutôt qu'habitant du continent*⁴³.

La position est ainsi le concept qui rend compte des modifications du moi, chaque position induisant des développements spécifiques de l'amour de soi. Ainsi, le moi lui-même devient second au sein d'une anthropologie des passions qui a déjà vidé celles-ci de toute dimension essentielle.

Par ailleurs, Helvétius opère ici, consciemment ou non, un coup de force terminologique, en liant deux séries de termes jusqu'ici disjointes. Par là, son système philosophique prend une ampleur politique nouvelle, par un double mouvement qui confirme la théorie des passions comme le centre

de ce dispositif et minimise son importance eu égard à toute volonté de réforme politique. L'explication de ce coup de force sera le dernier moment de notre parcours.

40. *DH*, IV, 3, p. 334.
41. *DH*, IV, note 85, p. 451. 42. *DH*, IV, 2, p. 331.
43. *DE*, II, 22, p. 201.

(p. 98)

Le gouvernement des positions :
l'épuisement de la philosophie moraliste de l'intérêt

Dans un long article crucial pour notre propos, Christian Lazzeri a repéré un certain nombre de mises en place conceptuelles dans l'histoire des significations revêtues par les termes *utilité* et *intérêt*⁴⁴. En prélude à une typologie tripartite des différentes formes de composition des intérêts individuels pour produire l'intérêt commun des sociétés, dans la philosophie du XVII^e siècle, en Italie et en France, l'auteur trace deux généalogies distinctes qu'Helvétius réunit. D'un côté, Guichardin formule dès la première moitié du XVI^e siècle italien un concept d'intérêt « dématérialisé », de telle façon qu'après lui, comme on peut le voir en particulier chez La Rochefoucauld, l'intérêt désigne « la recherche d'un avantage individuel qui domine subjectivement toute autre considération, faisant ainsi de l'individu la finalité unique de sa propre action⁴⁵ », abstraction faite de la question de la matérialité de l'objet poursuivi. Ce concept n'a encore néanmoins, précise Lazzeri, aucune dimension anthropologique visant à fonder une conception de l'art du gouvernement dont il n'est qu'un élément. Il n'est pas non plus « tributaire d'une rationalité comprise comme un calcul comparatif des avantages et des désavantages » mais « se fonde cependant sur l'exercice du jugement et du discernement qui permettent de déterminer la conduite convenable [...] pour réaliser ces avantages »⁴⁶. Historiquement, ce concept d'intérêt est rapproché de celui d'amour-propre, en raison de la similitude de leurs conséquences morales et politiques (fragmentation ou dissolution de la communauté politique). Ce rapprochement, quand il prend la forme d'une combinaison philosophique, a besoin d'être pensé. Ainsi, pour La Rochefoucauld,

*l'intérêt est l'âme de l'amour-propre de sorte que, comme le corps privé de son âme est sans vue et sans ouïe, sans connaissance, sans sentiment et sans mouvement, de même l'amour-propre séparé [...] de son intérêt ne voit ni n'entend, ne sent et ne remue plus*⁴⁷.

L'intérêt est donc couramment devenu, selon l'expression de Lazzeri, le « principe d'orientation et de fixation » de l'amour-propre, lequel est comme suspendu, et avec lui toute action, s'il n'est pas guidé par l'intérêt, compris comme recherche d'un avantage personnel.

44. Christian Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVII^e siècle », dans : Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dir.), *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1998, p. 145-191.

45. *Ibid.*, p. 146-147.

46. *Ibid.*, p. 148.

47. François de La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Garnier, 1967, « Maximes non publiées », n°24,

cité par Christian Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? », *art. cit.*, p. 158.

(p. 99)

Mais Christian Lazzeri développe d'un autre côté un certain nombre de conceptions de l'intérêt concurrentes, dont celle des « anatomies d'État » qui nous concerne particulièrement. Ces analyses politiques proposent, sans rapport avec la thématique de l'amour de soi ou de l'amour-propre, une « étude conjoncturelle de la nature et de la position individuelles » de l'État, « définies par le croisement de sa situation politique intérieure, de ses ressources économiques, démographiques et militaires, de ses institutions et de ses pratiques religieuses ainsi que de sa position géographique » ; les équilibres entre les différentes puissances étant exprimés par la notion de « balance des forces »⁴⁸. L'intérêt dont il est question ici est un *intérêt de position*, un intérêt spécifique étant afférent à chaque position. Une distinction bien nette apparaît alors entre d'une part un intérêt conçu par les moralistes comme motif subjectif d'action, avantage rapporté à la délectation du moi, et d'autre part un intérêt qui peut être dit, par les publicistes, « véritable » parce qu'il entretient un lien objectif avec la position occupée. On peut, comme Henri de Rohan⁴⁹, associer le second à la rationalité, c'est le point qui intéresse Lazzeri ; mais cette association, comme il le signale en note⁵⁰, n'est pas systématique. On retrouve par exemple la distinction qu'on vient de formuler sans l'évocation de la rationalité chez Guez de Balzac ou chez Nicole⁵¹. Comme ces deux derniers auteurs sont fréquemment cités par Helvétius, ils nous intéressent au premier chef.

La pensée d'Helvétius s'accommode tout d'abord parfaitement de la définition moraliste de l'intérêt comme principe de fixation de l'amour-propre sur ses objets, et donc comme source de passions. Nicole est à ce propos présenté comme un véritable homme d'esprit, dont le « Traité » de morale « tire son mérite [...] de la finesse des observations faites sur la nature de l'homme et des choses » et concerne « l'homme en général »⁵², et non seulement, comme c'est le défaut des ouvrages « à la mode », les seuls Français, ou Italiens... On peut penser qu'Helvétius fait allusion aux *Essais de morale* de Nicole, réédités entre 1733 et 1741. La filiation qui mène du janséniste à Helvétius peut sembler faire peu de cas des positions très antichrétiennes d'Helvétius et de la réaction très hostile des *Nouvelles Ecclésiastiques*, mais la filiation intellectuelle est nette. Elle semble d'ailleurs

48. Christian Lazzeri, *art. cit.*, p. 160.

49. Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 (1638), voir l'introduction p. 4-6 et p. 132-148 [éd. et intro. Christian Lazzeri].

50. Christian Lazzeri, *art. cit.*, p. 162, note 1.

51. Jean-Louis Guez de Balzac, *Le prince* (1631) ; Pierre Nicole, *Essais de morale* (à partir de 1671, et *Continuation des Essais de morale* à partir de 1688).

52. *DE*, II, 19, p. 179.

(p. 100)

reçue, dans sa dimension à la fois évidente et paradoxale, en tout cas par Siéyès qui déclare en 1798 à Humboldt qui ne s'en offusque pas : « on avait adhéré sans failles à la morale de Nicole et, de là, on était passé directement à Helvétius⁵³ ».

Par ailleurs, on a vu que pour Helvétius, la logique de cette fixation de l'amour-propre est dictée par un déterminisme de la position. Helvétius procède donc à l'association inédite des deux concepts soigneusement distingués dans les textes politiques du XVII^e siècle. Plus précisément, chez Helvétius la logique issue des analyses politiques d'inspiration italienne surplombe celle de l'action individuelle intéressée, l'individu se comportant comme un État à lui seul, à cette différence de taille qu'en tant qu'individu sensible, l'individu s'aime et trouve son bonheur dans les objets rendus désirables par sa position. Comme pour l'individu étatique, la nature (au sens pascalien de seconde nature) et l'intérêt de l'individu humain sont déterminés par sa position, et cet intérêt peut toujours être dit « véritable ». Son motif individuel d'action n'est pas sans rapport avec la position occupée, en ce sens il ne peut pas être dit purement subjectif, bien qu'il soit réellement personnellement intéressé. La reprise par Helvétius, là aussi très nette, du concept d'intérêt de position issu de la tradition d'abord italienne puis française des anatomies d'État, explique peut-être le succès de son livre en Italie, dont Morellet témoigne. En voyage en Italie à la sortie du livre *De l'esprit*, Morellet affirme qu'il avait alors et qu'il a conservé depuis « une meilleure idée de l'humanité que celle qu'il [Helvétius] en donne », et que les Italiens, qui feront selon lui un plus beau succès au livre qu'aucun autre peuple, l'aiment à cause de leur « misanthropie »⁵⁴ ...

Dans son association des deux concepts, Helvétius subordonne le concept moraliste (l'intérêt comme fixation de l'amour-propre) au concept politique (l'intérêt de position), ce qui vide singulièrement le moi de toute consistance originelle, voire, paradoxalement, de toute dimension réellement personnelle. En deçà des changements que lui imposent les changements de position, le moi qui est l'objet de l'amour de soi est en effet introuvable autrement que comme ce qui occupe telle position. C'est un pur effet qui peut se stabiliser si sa position ne varie pas. On comprend dès lors pourquoi Helvétius se refusait un peu plus haut à lui accorder le statut de cause : si

53. Wilhelm Von Humboldt, *Journal parisien. 1797-1799*, Arles, Solin-ActesSud, 2001, p. 131 [trad. Élisabeth Beyer].

54. *Mémoires de l'abbé Morellet sur le XVIII^e siècle et la Révolution*, Paris, Baudoin frères, 1823 [1821], ch. 3, p. 71. L'allusion au succès italien d'Helvétius est fondée sur le témoignage de Beccaria dont Morellet ne manque pas de rappeler la lettre du 10 mai 1766, dans laquelle Beccaria revendique sa dette à l'égard entre autres d'Helvétius, *ibid.*, ch. 7, p. 165.

(p. 101)

le moi peut sembler être une cause, ce n'est qu'en tant que cause seconde, elle-même causée par une position.

Les particuliers agissent et pensent comme ils le font par intérêt, ou amour de soi, c'est-à-dire que leur moi, confondu avec leur position, est bien la cause de ce qu'ils font, et même la seule cause possible. On ne fait rien pour une autre raison que l'amour de soi et « aimer, c'est avoir besoin. Nulle amitié sans besoin, ce serait un effet sans cause⁵⁵ », ni même d'amour filial désintéressé⁵⁶.

C'est pourquoi Helvétius peut écrire qu'on «ne nous aime pas pour nous-mêmes, mais toujours pour quelque cause⁵⁷ ». On ne peut pas parler du moi abstraction faite de sa position réelle : est-il agent ou objet dans la situation considérée ? Selon qu'il aime ou qu'il est aimé, le moi est tout ou il n'est rien.

Le moi n'est saisissable que dans l'action, lorsqu'il aime. Or il aime plusieurs choses en même temps, à des degrés divers, et ses sentiments sont composites comme le « trait de la lumière » que le prisme peut décomposer. Comme « peu d'hommes ont le prisme propre à décomposer ce faisceau de sentiment⁵⁸ », comment faire pour se connaître soi-même ? La philosophie d'Helvétius ne laisse aucune place à l'introspection. Bien au contraire, pour se connaître soi-même, alors que nous sommes dans une « profonde ignorance de nous-mêmes⁵⁹ », il faut opérer non un retour sur une intériorité, mais un retour sur nos actions passées, nous voir nous-mêmes à l'œuvre. Plus précisément, il faut nous écouter parler: nous parlons la langue de nos passions, chacune d'elles a ses «tours, ses expressions et sa manière particulière de s'exprimer⁶⁰ ». On peut espérer trouver dans l'analyse de nos propres phrases un signe sans équivoque de la passion qui nous anime, et « c'est alors qu'on pourrait, dans le faisceau de sentiments qui produisent chaque acte de notre volonté, distinguer du moins le sentiment qui domine en nous⁶¹ ». Mais un tel dictionnaire de nos passions reste à faire.

L'absence d'intériorité d'un tel moi, et son remplacement par le couple de la position et de l'habitude, ne semble pas poser de difficulté à Helvétius. Cette aisance est caractéristique de la pensée française du milieu du siècle, par différence avec sa contemporaine outre-Manche. Elle se manifeste par

55. *DE*, III, 14, p. 314.

56. Bien que toute mère prétende le contraire: « Je l'aime, dira-t-elle, pour lui-même », elle est animée par la « postéromanie », sentiment par lequel on s'aime soi-même dans le futur. *DE*, IV, 10, p. 491.

57.

Id.

58. *DE*, IV, 9, p.

490.

59.

Id.

60. *DE*, IV, 11, p. 508. 61. *Ibid.*, p. 509.

(p. 102)

la facilité à intégrer la notion lockienne de conscience comme « l'opinion ou le sentiment intérieur que nous avons nous-mêmes de ce que nous faisons ; [...] ce que les Anglais expriment par le mot de *consciousness* », selon l'expression de Jaucourt dans l'article « Conscience⁶² » de l'*Encyclopédie*, qui s'appuie implicitement sur Locke et explicitement sur Condillac. Helvétius nous fournit la preuve que cette facilité à recevoir la conscience lockienne et son corollaire, un moi dénué de dimension interne, ou intime, est due à la lecture de Pascal.

On peut résumer la situation de la manière suivante: comme l'a montré Étienne Balibar, Condillac construit dans l'*Essai* puis dans le *Traité des sensations* un concept du moi appuyé sur une réécriture de Locke à l'aide de Leibniz⁶³. En effet, pour Condillac, comme on l'a vu, l'âme a des perceptions dont elle n'a pas connaissance, par conséquent la perception et la conscience sont deux

opérations distinctes. Ici, Condillac emprunte à Leibniz sa description des « petites perceptions ». Mais c'est pour l'inscrire dans le cadre lockien, et faire commencer la connaissance à la conscience, et non à la perception. Par suite, la conscience au sens de conscience de soi, le « sentiment de mon être », est la collection unitaire des sensations rapportées à un même *moi*. La conscience au sens d'identité personnelle est alors, selon l'expression de Balibar, un « concept unitaire qui recouvre la perception des choses, celle du soi comme multiplicité interne de représentations et la continuité temporelle de son existence⁶⁴ ». Or jusqu'à aujourd'hui les commentateurs anglo-saxons sont plus prompts à s'étonner de ce moi-collection de sensations que les commentateurs français: ainsi Jan Goldstein constate-t-elle que la même idée du moi-collection, que Condillac utilise sans malaise et sans le moindre « sentiment d'horreur devant l'inconsistance et le manque de grandeur d'un tel moi⁶⁵ », est utilisée au même moment par Hume pour démontrer la dimension purement fictive du moi et la déroute du concept lockien de l'identité personnelle. Elle signale une discussion par Condillac de Pascal, dans une note du chapitre 6 du livre I du *Traité des sensations*. Condillac rapporte que pour Pascal, on n'aime jamais les personnes, ou leur moi, mais leurs qualités, tout au plus

62. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1780), fac-similé, Fromann, Stuttgart, 1966 (1753), t. III, p. 902.

63. Étienne Balibar, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998, p. 28.

64. *Id.*, p. 29.

65. Jan Goldstein, « Mutations of the Self in Old Regime and Postrevolutionary France », dans:

Lorraine Daston (dir.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 98. Cette notion d'un moi inconsistant a d'abord nourri la critique contre Locke menée d'une part par Butler et Reid depuis l'Écosse, d'autre part par les cartésiens catholiques Hayer et Lelarge de Lignac (*ibid.*, p. 96-97).

(p. 103)

aime-t-on les personnes en tant qu'elles sont un assemblage de qualités. Condillac en conclut que selon Pascal, seul Dieu possède vraiment un moi. Pour les hommes en effet, « où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme⁶⁶ » ? Jan Goldstein en conclut de son côté que Condillac montre par cette note qu'il est conscient de l'insuffisance du concept de moi qu'il emprunte à Pascal, mais qu'il le maintient pourtant, en raison d'un principe de « modestie épistémologique » : c'est le seul moi que l'on puisse concevoir⁶⁷.

Il nous semble au contraire que la reprise par Helvétius de ce même passage de Pascal montre qu'il ne s'agit pas, avec ce moi insaisissable, d'un pis-aller, mais bien d'une réelle intégration de la notion pascalienne dans la pensée française, ou plus précisément de l'intégration d'une certaine interprétation partagée de la notion pascalienne, ce qui explique précisément la facilité de la greffe lockienne chez les philosophes des Lumières français. On a vu à plusieurs reprises Helvétius faire fond sur l'idée explicitement attribuée à Pascal selon laquelle notre caractère original, notre « nature », n'est que notre première habitude⁶⁸. Helvétius partage aussi l'interprétation de Condillac selon laquelle seul Dieu possède un moi substantiel pour Pascal, et lui donne une conclusion hétérodoxe: pour se libérer de la versatilité du moi humain, soumis à la diversité des passions excitées par les objets extérieurs, et atteindre un vrai moi substantiel, il faut se persuader comme les

«Brahmanes» «par une application constante, qu'on est l'Être unique, éternel, infini: la clé de la délivrance est dans ces paroles: *Je suis l'Être suprême*⁶⁹ » ! Helvétius est donc la preuve de l'importance de Pascal dans l'histoire française de ce que Étienne Balibar appelle la « dialectique des conceptions de la conscience, "matérialistes" et "spiritualistes", ou d'un autre point de vue "psychologiques" et "transcendantales",⁷⁰ ». D'un côté, les héritiers de cette lecture de Pascal et de Locke par les Lumières françaises, de l'autre les partisans d'une conscience et d'un moi substantiel. On comprend pourquoi Cousin qui compte parmi les seconds se désole en 1816⁷¹ que le

66. Citation donnée par Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, 1^{re} partie, ch.6, note 1, p. 56. Condillac s'appuie sur la pensée 323 (classement Brunschvicg, Lafuma 688), qui poursuit: «Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut [...]. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités », Pascal, *Pensées et opuscules*, op. cit., p. 479.

67. Jan Goldstein, art. cit., p. 99, note 29.

68. Outre les références déjà indiquées, DE, II, 24, p. 212.

69. DE, III, 16, p. 333, note (a).

70. Étienne Balibar, op. cit., p. 29.

71. Victor Cousin, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Librairie nouvelle, 1855, p. 57-58, cité par

Jan Goldstein, art. cit., p. 98 note 26.

(p. 104)

Traité de la nature humaine de Hume et son chapitre consacré à l'identité personnelle n'aient pas été traduit plus tôt: par sa critique de la notion lockienne, il l'aurait soutenu dans son entreprise de réhabilitation d'un moi substantiel, pense-t-il.

Politiquement, cette distinction est de la première importance. En effet, ce moi mobile et difficilement saisissable sait exactement ce qu'il fait : consciemment ou non, « il n'y a que soi de juste appréciateur de son plaisir⁷² ».

En effet, si la bonté d'un conseil dépend alors d'une connaissance exacte du sentiment et du degré de sentiment dont un homme est affecté, qui peut mieux se conseiller que soi-même ? Si l'intérêt vif nous éclaire sur tous les objets de nos recherches, qui peut être plus éclairé que nous sur notre propre bonheur ? Qui sait si, le caractère formé et les habitudes prises, chacun ne se conduit pas le mieux possible, lors même qu'il paraît le plus fou⁷³ ?

Or l'esprit ferme n'est pas l'esprit savant, ainsi les moins savants en morale sont-ils tout de même les mieux à même de se diriger dans leur propre recherche du bonheur et les plus savants ne possèdent-ils aucune légitimité à donner des conseils. Puisqu'on ne parle jamais que de soi, donner un conseil «c'est ordinairement ne rien dire, sinon: *J'agis de cette manière, je dirais telle chose*⁷⁴ »... si j'étais à votre place. Or une telle permutation est impossible, puisque si « je » change de position, « je » n'est plus le même. Le sage selon Helvétius n'est pas celui qui sait ce qu'il faudrait faire à la place d'autrui, mais il est, comme Fontenelle et l'abbé de Saint-Pierre ou comme Démocrite, « indifférent à l'amitié des Particuliers⁷⁵ », il se suffit à soi-même et voit les hommes «de l'œil dont un Mécanicien regarde le jeu d'une machine⁷⁶ ». Helvétius s'en tient au principe

essentiellement démocratique selon lequel nul, pas même le philosophe, ne sait mieux que l'agent lui-même ce qui est bon pour lui, en s'appuyant sur la théorie des passions qu'on vient d'exposer. Le point de vue du sage qui donne à voir l'homme comme une machine passionnelle et désirante, dont les actions sont nécessaires en raison des développements passionnels nécessairement entraînés par sa position particulière, n'obère pas la capacité au moins égale de l'agent lui-même à identifier l'objet et les voies de son plaisir. La connaissance du principe universel et intemporel de la sensibilité physique, de la supériorité des plaisirs de prévoyance sur les plaisirs de jouissance, ne fonde pas de différence entre un intérêt éclairé, qui chercherait plutôt les premiers, et un

72.	<i>DE</i> ,	IV,	15,	p.	541.
73.	<i>DE</i> ,	IV,	11,	p.	504.
74.		<i>Id.</i> ,		p.	503.
75. <i>DE</i> , III, 14, p. 321, note (l). 76. <i>Id.</i>					

(p. 105)

intérêt aveugle qui pourrait s'égarer dans la recherche des seconds. L'intérêt vif sait, c'est lui qui éclaire. Les passions fortes sont éclairées. L'intérêt et les passions prennent ainsi la place du « bon sens » cartésien en ce qu'elles sont universellement partagées.

Pour autant, l'intérêt et les passions ne « calculent » pas. Les progrès de l'humanité vers plus de bonheur ne viendront donc jamais de la philosophie elle-même, d'une pratique individuelle de la philosophie morale, d'une réforme des entendements. Ils ne pourront provenir que d'une action sur les positions elles-mêmes, et sont donc du ressort du gouvernement et des institutions, de l'économie politique, du droit et de l'état des libertés individuelles. Le système helvétien qui met les passions au centre de l'anthropologie en subordonnant celles-ci à des logiques sociales trace à la fois la légitimité et les limites du discours philosophique sur l'homme et son bonheur.

Sophie Audidière

Université de Bourgogne