

Sophie AUDIDIÈRE

PASSIONS DE L'INTÉRÊT

Matérialisme et anthropologie
chez Helvétius et Diderot



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2022

www.honorechampion.com

INTRODUCTION

D'une histoire française

En 1829, dans son *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*¹, Cousin décrit le XVIII^e siècle comme celui du « triste et inévitable mélange » de « l'humanité » et de la « dissolution² » (qui se dit également « relâchement », « dégradation », « mollesse³ »). Siècle des sciences plutôt que des arts, c'est essentiellement celui de la « philosophie généralisée », de « l'avènement de la philosophie dans le monde sous son nom propre », comme « une chose constituée⁴ ». Si le mot du siècle de la philosophie est « dissoudre », son aboutissement, déroule Cousin, est la Révolution française. Et c'est jusque dans la Révolution, européenne car française et réciproquement, que la France fait plus que donner le ton, qu'elle incarne le XVIII^e : « le peuple français est le peuple historique du XVIII^e siècle, son caractère est précisément celui de ce siècle⁵ ». Mais pour Cousin, la Charte constitutionnelle de 1814 a fait basculer ce siècle dans le passé. En se proposant, dans ses cours à l'Université où il vient d'être rappelé, d'en faire « l'inventaire », il exhorte par là même, avec ardeur, « Messieurs » ses auditeurs : « ne le continuons pas⁶ ».

Entrant dans les détails de la philosophie du XVIII^e, Cousin centre son examen sur la question de la connaissance. « La philosophie, c'est la réflexion », « en elle-même et pour elle-même, sans autre désir que celui de connaître⁷ », affirme-t-il, avant d'explorer les différentes voies frayées au XVIII^e siècle par la philosophie ainsi comprise et les réponses aux questions des conditions de la réflexion, de ses processus, de ses buts. Dans cet examen, Condillac se voit attribuer la place de fondateur d'une « école de la sensation », « sensualiste⁸ ». « L'hypothèse de Condillac », celle de la

¹ Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

² *Cours*, p. 16-17.

³ *Id.*, p. 16 et p. 19.

⁴ *Id.*, p. 77-78.

⁵ *Id.*, p. 31.

⁶ *Id.*, p. 40.

⁷ *Id.*, p. 89-90.

⁸ Le substantif « sensualisme » quant à lui était apparu en 1804 aux chapitres XI et XII de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connais-*

sensation comme principe, le conduit selon Cousin à accorder à l'intérêt une position fondamentale, à la « base » de la morale, de la politique et de l'esthétique, en position fondatrice par rapport à ces dernières, qui en découleraient. C'est cette théorie de la connaissance qu'il nomme une philosophie de l'intérêt et qui serait typique du XVIII^e siècle.

Cousin explicite l'enjeu de l'opération de reconstruction à laquelle il se livre par cette écriture de l'histoire de la philosophie du XVIII^e siècle : il s'agit d'examiner quelle philosophie peut, selon lui, fonder la « nouvelle liberté française », c'est-à-dire celle de la Charte, au sein de laquelle tant la nouveauté que la nationalité importent. Par là, il marque son appartenance au mouvement libéral qui, contre les ultras, cherche une voie française à ce qu'il considère comme la modernité, et qui œuvrera en ce sens en reconstituant la classe des sciences morales de l'Institut, avec Guizot, après que la révolution de Juillet 1830 les aura portés au pouvoir. La spécificité de Cousin est d'écrire l'histoire de la philosophie à cette fin, d'y mesurer lesquels de ses prédécesseurs sont des ancêtres auxquels prétendre s'affilier, et desquels il lui importera de se distinguer. La réponse de Cousin est sans appel : la philosophie qui domine selon lui le XVIII^e siècle est la philosophie de l'intérêt, et « *la statue de la liberté n'a point l'intérêt pour base*⁹ ». La liberté, « l'âme des temps nouveaux », advenue sous la forme des « principes de la Révolution de 1789¹⁰ », est incarnée dans la Charte constitutionnelle¹¹, laquelle protège et patrimonialise un passé dont l'efficace historique doit cesser. Cette Charte doit être vivifiée par des forces du présent, ou posée sur une autre « base ». Il faudrait donc à la France, représentée ici sous l'espèce du public recevant des leçons d'histoire de la philosophie au sein de

sances humaines (1803-1804) de Degérando. Terme polémique et contestable, il semble inadéquat de s'en servir sans précaution, voire de s'en servir tout simplement.

⁹ *Discours prononcé à l'ouverture du cours d'histoire de la philosophie*, brochure séparée, p. 11 ; cité par P. Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », *Études de philosophie « française »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 277 (repris de *Corpus*, 18-19, 1991, p. 29-49). Je souligne. Cousin voit dans le siècle d'abord deux écoles philosophiques seulement : « d'une part, celle de Locke, Condillac et de leurs disciples ; de l'autre, celle de Reid, de Kant et de leurs partisans ». C'est bien évidemment la première seule qui est française.

¹⁰ Lettre de Cousin écrite de Kehl le 15 novembre 1817, reproduite par Jules Barthélémy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1895, t. I, p. 74, cité par P. Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », *ouv. cit.*, p. 284.

¹¹ « Toute Charte, toute Constitution n'est qu'un résumé historique [...]. Ainsi la Charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du seizième et du dix-septième siècle, et la grande révolution du dix-huitième. Dernier résultat des conquêtes progressives de l'humanité, elle les représente et les protège. », *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, éd. cit., p. 37-38.

son lieu propre, l'Université, une « nouvelle philosophie française¹² » organiquement liée à une histoire. En d'autres termes, il faut fonder une nouvelle école : la philosophie cousinienne elle-même, qui se dit éclectique puis spiritualiste, en « ligne continue¹³ » avec un certain Descartes, qu'il enrôle dans ce projet national.

Ironiquement, dans ces mœurs universitaires nationales qu'il a largement contribué à fonder, la philosophie de Cousin a tardé à devenir un objet légitime pour la philosophie et l'histoire de la philosophie. Cette promotion a cependant eu lieu – certes sans bouleverser non plus le canon. Des analyses approfondies ont montré l'interdépendance entre d'une part les choix effectués par Cousin dans l'inventaire qu'il lègue à ses auditeurs et d'autre part l'institutionnalisation de sa philosophie comme une « philosophie d'État¹⁴ ». P. Macherey a montré plus spécifiquement comment, à ce moment-là, la philosophie est devenue « française¹⁵ », au sens où elle est contemporaine et constitutive de l'histoire de l'État-Nation. Des travaux collectifs récents approfondissent la philosophie de Cousin et les philosophies qui lui sont contemporaines¹⁶. Le moment Cousin trouve en outre sa place dans une histoire plurinationale et pluridisciplinaire de l'histoire de la philosophie comme discipline, dont l'établissement a pu être récemment décrit comme une pratique socioculturelle qui déplace, renouvelle et métamorphose l'efficace proprement politique de la philosophie, à travers la « double colonisation savante¹⁷ » du passé et du reste du monde. L'histoire de la philosophie, comme la discipline propre d'un certain corps universitaire de savants, possède en effet une dimension intrinsèquement politique. En

¹² Lettre de Cousin écrite de Kehl le 15 novembre 1817, *id.*

¹³ P.-F. Moreau, « 'Ajourner l'ontologie'. Le cartésianisme relu par Cousin », dans D. Kolesnik (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013. Descartes a déjà pris le statut d'une figure de l'esprit national, prise dans des débats dont l'enjeu déborde largement les questions de philosophie, ce dont F. Azouvi a marqué les étapes contrastées et polémiques, en insistant sur la « séparation » entre la philosophie de Descartes et la figure de Descartes (F. Azouvi, *Descartes et la France. (Histoire d'une passion nationale)*, Paris, Fayard, 2002). P.-F. Moreau montre cependant, dans l'article cité, que chez Cousin, l'entreprise passe au contraire par un investissement maximal de la philosophie de Descartes, que Cousin édite, interprète et prescrit.

¹⁴ P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995. O. Bloch, C. Borghero, J.-P. Cotten, P.-H. Daled, P. Macherey, P.-F. Moreau, R. Raghianti, ont aussi œuvré à la connaissance de la philosophie du XIX^e siècle et à la question d'une philosophie de l'institution, sous la forme d'une philosophie d'État.

¹⁵ « Comment la philosophie est devenue française », dans P. Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », *Études de philosophie « française »*, ouv. cit., p. 15-41.

¹⁶ D. Antoine-Mahut, D. Whistler (dir.), *Une arme philosophique : l'éclectisme de Victor Cousin*, Éditions des Archives contemporaines, Paris, Philadelphie, Cambridge, 2019.

¹⁷ C. König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, p. 13.

l'occurrence, dans sa version cousinienne, cette histoire s'écrit contre ce qu'elle constitue en même temps qu'elle se définit en opposition à elle, à savoir : l'alliance indissociable du « sensualisme » condillacien, lui-même déduit de l'empirisme de Locke (démonstration déployée dans le deuxième volume du *Cours*), et les potentialités antimonarchiques et irrégieuses de la Révolution. Cousin quant à lui est libéral, antirépublicain et travaille inlassablement à « donner à la philosophie le régime d'une religion rationnelle¹⁸ ».

On peut avoir le sentiment de vivre les dernières heures de ce moment au cours duquel Cousin a conféré « à la discipline un nouveau statut en assimilant la philosophie universitaire à l'étude de l'histoire de la philosophie¹⁹ », et que cette assimilation ne nous soit devenue visible que parce que nous nous en sommes dépris (pris sans doute dans d'autres assimilations, d'une façon dont on pourra aussi faire l'histoire, la sociologie, et la philosophie). En tout état de cause, l'aspiration d'une partie de la philosophie universitaire à se déprendre de l'histoire de la philosophie gagnera aussi à être consciente de ce qu'elle demeure partie prenante d'une institution, ce qui la contraint peut-être tout aussi fortement à adopter une forme compatible avec l'institution, peut-être une nouvelle forme disciplinaire. Cette distance analytique n'empêche pas que, dans la mesure où nous avons été les élèves destinataires de ce qui a pris la forme d'une histoire, mais qui est bien un canon, nous sommes faits de cette histoire canonique, nous, français, philosophes historiens et historiennes de la philosophie, non nécessairement spécialistes du moment Cousin, au point que P. Macherey parle d'un « inconscient théorique » qui fait de nous des hommes du XIX^e siècle sans le savoir²⁰, hantés, disent même D. Antoine-Mahut et D. Whistler, mais non sans une conscience sourde du problème²¹. Il s'agit donc de savoir si oui ou non nous sommes les héritiers de Cousin, ou si, parce que nous entretenons encore avec ceux qui l'ont précédé le même rapport que lui, nous sommes en fait encore ses contemporains. Il est nécessaire d'objectiver et de connaître ce rapport, plutôt que de le balayer d'un revers de main, car c'est lui qui informe la suite de l'histoire française de l'histoire de la philosophie (qui inclut donc l'histoire de la philosophie française, anglaise, allemande, et du « reste du monde »), laquelle deviendrait inintelligible si on niait ou ignorait ce dont elle est faite.

¹⁸ P. Macherey, « Les débuts philosophiques... », ouv. cit., p. 293. Voir aussi L. Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris, L'Harmattan, 2013.

¹⁹ C. König-Pralong, *La colonie philosophique*, p. 26.

²⁰ *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Paris, PUF, 1999, p. 198.

²¹ Ces derniers qualifient leur démarche d'« hantologie », dans la lignée du travail de M. Guéroult, L. Braun, U. J. Schneider, F. Châtelet, O. Bloch...

Mais en même temps, cette histoire, tissée telle qu'elle l'a été, n'est pas la seule possible, au sens où si réécrire le passé ne saurait jamais l'effacer ni faire qu'il ait été autre que ce qu'il a été, il est pourtant possible d'aller voir de quels possibles ce passé était fait, de se réapproprier l'histoire sans la laisser nous dicter une conduite (ici, intellectuelle). L'histoire de la philosophie qu'écrivent les philosophes est en effet le lieu de « l'invention » des philosophes et des philosophies²². Cousin « invente » Condillac, Helvétius, la philosophie du XVIII^e siècle et la philosophie française éclairée de l'intérêt, au sens rhétorique développé par Y. Citton de l'*inventio*, qui consiste à « reprendre, revisiter, réexploiter, retravailler quelques-uns des *topoi* dont on hérite, ceux qui s'avèrent adaptés aux besoins singuliers de la cause présente », à « entrer dans un lieu à investir et à occuper », entre trahison et réécriture, exhumation et inhumation, aimerait-on ajouter. À l'époque moderne, peut-être depuis Descartes, cette invention est corrélative d'une idée voire d'un concept de modernité chaque fois renouvelé, engendré par le récit historique lui-même et l'accompagnant nécessairement. Connaître l'invention de la modernité philosophique qui donne sa forme à notre histoire de la philosophie n'interdit pas de réinventer nous-mêmes une autre modernité. C'est l'enjeu le plus général de cet ouvrage.

L'intérêt, passion française

Or c'est ici que nous rencontrons une autre histoire, celle qui fait de la modernité, définie corrélativement comme l'ère capitaliste, le moment intellectuel voire idéologique de « la grande apparition de 'l'intérêt' sur la scène de l'histoire, jusqu'ici occupée par les 'passions'²³ », et qui décrit la victoire de la philosophie de l'intérêt, considérée comme synonyme de libéralisme. A. O. Hirschman insistait déjà sur la dimension endogène du passage de l'éthique de la gloire à l'éthique du capitalisme, et sur le fait que l'érection de l'intérêt au rang de paradigme n'est pas la victoire d'une idéologie concurrente et exogène à celle de la gloire. Pour la France, cette thèse se traduit par une lecture des anthropologies augustiniennes, port-royaliste et moraliste, qui dévoilent l'intérêt derrière toutes les motivations de l'homme déchu, dans une perspective apologétique ou sotériologique, comme le terrain idéologique sur lequel peut se déployer une véritable

²² Y. Citton, « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », in L. Bove, C. Secretan, T. Dagon, *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 309-324.

²³ F. Lordon, *L'intérêt souverain*, p. 162. F. Lordon fait ici bien sûr référence, d'une façon critique, à l'ouvrage canonique de A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts, justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, tr. fr. P. Andler, Paris, Presses Universitaires de France, 1980 (1977).

« économie politique libérale », et même comme son origine²⁴. D. Weber note que cette lecture est un véritable lieu commun qu'on trouve aussi bien en histoire des idées philosophiques qu'économiques, dans des traditions interprétatives et nationales très diverses. Il montre combien ce lieu commun d'une filiation supposée entre l'augustinisme port-royaliste et l'utilitarisme moderne doit être révisé²⁵. Les développements de Nicole sur les effets de « l'amour-propre éclairé », expression dont il faut mesurer toute l'étrangeté dans une philosophie qui emprunte à Hobbes l'affirmation fondamentale selon laquelle la raison est l'instrument des passions, trouvent leur sens au sein d'une morale de l'intention stricte et d'une eschatologie providentialiste qui n'ont rien d'utilitariste. D. Weber en conclut que « les analyses de Nicole ont contribué à définir un utilitarisme auquel lui-même n'adhérait pas : l'augustinisme, celui de saint Augustin comme celui de Nicole, n'est pas une sorte de proto-libéralisme, avec, en surplus, la perspective de la charité ». C'est donc un lieu commun historiographique qui ressortit d'une histoire des idées amputées de leur sens philosophique (et ici théologique) général.

Reste le cœur de cette contribution (à défaut de filiation) : la notion de rationalité. Chez Nicole, avec et après Hobbes, le balancement des passions de l'amour-propre éclaire ce dernier, sans qu'on puisse jamais affirmer que la raison permet une discipline extérieure des passions. Ce qui est « nature » chez Hobbes est « péché » chez Nicole, mais l'effet est le même, affecté d'une valeur morale dissemblable chez l'un et l'autre : l'amour-propre est éclairé par une raison qui est l'instrument des passions. Ainsi, de Nicole à Helvétius, on assisterait à une identification progressive entre intérêt et rationalité, comme la forme permettant de penser l'action humaine. Cette identification se décline sur deux niveaux qu'il importe de distinguer, parce qu'elle donne lieu à deux déterminations du terme « rationalité », comme l'a explicité P. Demeulenaere : le « paradigme » de l'intérêt pour penser l'action se constitue au « niveau de la formalisation théorique de l'action, qui donne aux catégories de l'utilité, de la maximisation de satisfaction, etc., un sens propre » mais aussi au « niveau de la description empirique qui donne un

²⁴ G. Faccarello, *Aux origines de l'économie politique libérale. Pierre de Boisguilbert*, Paris, Anthropos, 1986.

²⁵ D. Weber, « Le 'commerce d'amour-propre' selon Pierre Nicole », *Astérior*, 5/2007, revue en ligne <https://doi.org/10.4000/asterion.848> D. Weber pointe que l'économie préconisée par les penseurs port-royalistes est une économie traditionnelle. Il distingue ensuite les conceptions de Pascal de celles de Nicole. Surtout, il pointe la dimension et l'origine hobbesienne du rôle et du statut de la raison dans l'affirmation selon laquelle l'amour-propre éclairé peut produire l'ordre politique, par un contre balancement de l'amour-propre de commodité sur l'amour-propre de vanité. L'anthropologie augustinienne récuse cependant la neutralité axiologique qui affecte cette description chez Hobbes et qu'on retrouvera chez Helvétius.

autre sens à ces mêmes notions de rationalité, d'intérêt ou d'utilité²⁶ ». En outre, cette identification s'enracine à proportion qu'elle apparaît comme un outil théorique pour analyser l'effondrement de la société, les effets délétères des passions, la guerre, et un outil pratique de lutte contre eux. En effet, l'investissement dans l'activité économique semble rendre le monde prévisible et constant. Par conséquent sa forme même, rendue explicite sous l'espèce d'une anthropologie de l'intérêt, peut être étendue aussi bien à l'analyse qu'à la régulation de la conduite des affaires privées et publiques. L'*homo œconomicus* dont on libère la recherche des avantages, surtout matériels, serait l'unité constituante d'un monde libéral enfin équilibré.

À une échelle plus large, l'histoire du libéralisme a été enrichie par la mise en avant de son rapport intrinsèque et problématique avec la tradition républicaine. Ancrée en Grande-Bretagne dans l'œuvre de Harrington, cette dernière met en avant les tensions entre vertu et commerce, entre vertu et intérêt, tout en pensant leur réconciliation partielle, au sein de l'idée d'un humanisme commercial, ou marchand, tel que l'a baptisé J. Pocock²⁷. On trouve son pendant en France²⁸. Réciproquement, on fait ainsi apparaître combien l'histoire du républicanisme anglais et français²⁹ est elle aussi traversée par la question de l'intérêt. Dès lors, dans une telle perspective enrichie, qui inclut augustinisme, moralisme, économie politique, humanisme marchand, et républicanisme, qu'en est-il de la « philosophie de l'intérêt »

²⁶ *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF, 2003 (1996), p. 11. P. Demeulenaere approfondit leur articulation et leur distinction comme rationalité objective et rationalité subjective (p. 18), ainsi que l'hésitation constante et souvent implicite, dans la science économique, entre ces deux options, ce qui rend « la notion d'*homo œconomicus* fort peu claire » (p. 278). Leibniz déjà, rappelle-t-il, met en avant un principe de maximisation de l'avantage et de minimisation du coût qui donne à toutes les activités concevables la forme de l'action économique, y compris à l'action du créateur lui-même (p. 9-10). Chez Hume, il repère le glissement de la rationalité objective à la rationalité subjective, sur le fond des « notions de plaisir et de peine qui désignent un lieu d'enracinement physiologique des motivations de l'action » (p. 34) – c'est-à-dire, à nos yeux, sur le terrain d'une anthropologie matérialiste. Hume cependant, précise-t-il, ne réduit pas tous les intérêts en intérêts d'acquisition, ni toutes les satisfactions à une « unité comptable de plaisir et de peine », et fait droit à la question des fausses opinions (p. 28-68).

²⁷ J. Pocock, *Vertu, commerce et histoire. Essai sur la pensée et l'histoire politique au 18^e siècle*, tr. fr. L. Borot, Paris, PUF, 1998 (1985). Centré très exactement sur cette question voir aussi I. Hont et M. Ignatieff, *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

²⁸ Voir M. Sonenscher, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

²⁹ Voir R. Hammersley, *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France: Between the Ancients and the Moderns*, Manchester, Manchester University Press, 2010, p. 185-97.

des philosophes français du XVIII^e siècle ? De quel « intérêt » Cousin fait-il à la fois la pierre de touche de la philosophie française du XVIII^e siècle et le motif de sa récusation politique et morale ?

Cousin affirmait que le sujet unifié, libre, responsable de ses actes moraux, et citoyen électeur, le sujet moderne de la nouvelle liberté française, ne poussait pas sur le terreau « sensualiste » de l'Ancien Régime. La « modernité » sensualiste, tendant nettement au matérialisme, et qui poursuivrait son existence en Angleterre, était selon lui rendue désuète par la « modernité » politique et morale chartiste française, qui appelait une nouvelle définition de la modernité philosophique et une autre philosophie du sujet. On comprend alors que Cousin ait été relégué aux oubliettes de l'histoire. En effet, si celle-ci est le lieu de la victoire des philosophies de l'intérêt, alors le grand projet philosophique national cousinien se trouve historiquement déclassé par l'exhaustion du concept d'intérêt au rang de « paradigme³⁰ », synonyme de « modernité », plus exactement de modernité capitaliste et utilitariste. La France philosophique du XIX^e siècle, nouvelle actrice distribuée dans un nouveau concert de nations philosophes, dans la stricte mesure où elle est cousiniennne, spiritualiste et monarchiste, passe avec Cousin et le spiritualisme au deuxième plan du tableau de la pensée « moderne », qui décrirait quant à lui le triomphe la philosophie empiriste, émancipatrice, « radicale », articulée autour du concept d'intérêt en un sens bientôt pleinement « utilitariste ». Le rôle principal est désormais joué par la Grande-Bretagne³¹. Ce

³⁰ A. O. Hirschman, *ouv. cit.*, ch. 6.

³¹ Chez Halévy en particulier, le XVIII^e siècle français occupe la place ambivalente de source de la philosophie « utilitaire » achevée de James Mill et de Bentham, ou du « radicalisme philosophique », c'est-à-dire d'une philosophie politique démocratique, formulée en termes d'intérêts, et dénuée des présupposés « spiritualistes » de la Révolution française. Voir É. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. 1, Paris, PUF, 1995 [1901], p. 5-6. P. Rosanvallon marque très péjorativement ce statut de précurseur, élève *De l'esprit* au rang d'« œuvre-symptôme » de l'impasse fondamentale de toute la pensée politique française de l'intérêt et de l'utilité, et réduit « l'utilitarisme français » à n'être « qu'une façon trouble d'éviter de penser, dans un langage moderne, la modernité philosophique et politique » (« L'utilitarisme français et les ambiguïtés de la culture politique préévolutionnaire (position d'un problème) », in K.M. Baker (éd.), *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol. 1 : « The Political Culture of the Old Regime », Oxford-New York etc., Pergamon Press, 1987, p. 436-438). À l'inverse, C. B. Welch dessine une substantielle école philosophique française « radicale » au sens exact d'Halévy, du XVIII^e siècle à la philosophie des Idéologues : « *The amalgam of sensasionalist philosophy, moral theory based on self-interest, economic liberalism, and democratic politics brought to mind by the term 'philosophical radicalism', was far from peculiarly English [...]. The French version of the theory provides us with a unique critical perspective from which to assess the genesis and the theoretical character of this sort of early nineteenth-century radical reformism* », C. B. Welch, *Liberty and Utility: the French Idéologues and the Transformation of Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1984, p. 2-3.

déclassement avait été en quelque sorte anticipé par certains contemporains économistes de Cousin, qui défendaient l'idée d'une philosophie française de l'intérêt moins étroite que celle qu'ils attribuent aux Anglais, mais pas spiritualiste pour autant.

La fascination – répulsion pour l'intérêt est la version cousinienne de l'adhésion des hommes d'après la Révolution à l'idée qu'une certaine forme d'esprit critique a eu une efficace historique réelle, que « la raison du XVIII^e » a été une révolution « dans la pensée » dont l'effet de dissolvant social a conduit à la Révolution, longue et violente en raison même de sa nature philosophique³². Cette conviction est partagée par les rétrogrades, mais aussi par les libéraux, les progressistes, et ce dans des termes empruntés aux contre-révolutionnaires eux-mêmes. C'est ainsi que dans « l'axiome³³ » (fût-il illusoire) selon lequel « la Révolution est fille des Lumières », ces dernières se voient d'abord dotées d'une cohérence toute construite par leurs adversaires³⁴ et en outre caractérisées d'une façon bien déterminée. En l'occurrence, cette raison du XVIII^e est considérée comme l'acte intellectuel de l'analyse, ou d'une critique anhistorique, et comme l'ensemble des thèses produites par la critique, à savoir d'une part une forme de scepticisme, de nihilisme et d'égoïsme, et d'autre part l'assignation à la sphère politique de la tâche de moraliser par le haut cette société d'intérêts et de rapports de force, par un despote éclairé.

Pour ce qui nous concerne ici, on insistera sur le fait que l'adhésion des acteurs de tous bords politiques à cette interprétation lui a conféré l'évidence d'un « schème », comme le nomme F. Brahami, de telle sorte qu'on a encore tendance aujourd'hui à oublier que ce « siècle des Lumières » est d'abord et avant tout « un XVIII^e siècle³⁵ », celui dont les hommes du début du XIX^e siècle voulaient se débarrasser en raison de la potentielle violence sans fin qu'ils lui attribuaient, mais qu'il ne peut pas être le nôtre, en particulier dans la mesure où il ne rend compte ni de la philosophie de Rousseau, ni des « tentatives organiques de Diderot, de Montesquieu ou de Hume³⁶ ». Quand

³² F. Brahami, *La Raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 23.

³³ *Id.*, p. 81.

³⁴ D. Masseur, *Les ennemis des philosophes*, Paris, Albin Michel, 2000 et D. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

³⁵ F. Brahami, *ouv. cit.*, p. 77.

³⁶ *Id.*, p. 270. F. Brahami s'attache à la présence de ce schème jusqu'en 1848, et le qualifie d'éthocratique car il en emprunte l'épure à d'Holbach. Il montre point par point comment la philosophie de Rousseau s'y oppose. L'absence de Diderot, de Hume, ou l'absence explicite de Montesquieu s'expliquent car leurs positions selon lui sont absentes ou non déterminantes

au milieu du siècle le moment permettra une vision rétrospective de ce qu'on appellera désormais l'Ancien Régime, il ne faudra plus qu'inventer la « philosophie des Lumières », pour achever un récit de la France des Lumières, c'est-à-dire de la modernité, dont on pourra faire aussi bien une légende dorée (empirisme, liberté, démocratie) qu'une légende noire (où l'empirisme se fera sensualisme, l'émancipation dissolution, et où le radicalisme politique se fait Terreur). Avec d'autres, nous souhaitons ici soumettre ce récit à une interrogation serrée, ce qui implique de poser la question de ce qu'on appellera les Lumières.

Helvétius, la philosophie et les Lumières

La prégnance du lexique des lumières, avec une minuscule, et sa centralité dans la réflexion des penseurs du XVIII^e siècle sur eux-mêmes et sur leur siècle, est bien renseignée. On en connaît l'ambivalence, la dimension critique, mais aussi la dimension de lieu commun dans la pensée du XVIII^e siècle³⁷. Elle permet un point de départ à l'élaboration philosophique d'un « concept de Lumières » et F. Salauin a repéré dès le XVIII^e une « invention » philosophique de ce concept³⁸, concurrente de la catégorie forgée par les anti-philosophes et prolongée par les contre-révolutionnaires. Le terme devient ensuite une catégorie historiographique dont l'histoire semble indissociable de son usage scolaire³⁹. Cependant, comme l'écrit A. Lilti, « la transformation des Lumières en concept historiographique a été tardive et elle n'a jamais été totale⁴⁰ », au sens où s'il est impossible de souscrire à une réification des « Lumières » en raison de l'irréductible pluralité de leurs voies nationales, de leurs doctrines, de leurs corpus et de leurs pratiques scripturaires et sociales, il est tout aussi impossible de souscrire à leur dissolution

dans ce qui fait l'objet du livre : les essais du début du XIX^e pour penser hors du schème éthocratique (p. 279, n. 1). D'une certaine façon, on cherchera ici à trouver dans d'autres philosophies que celle de Rousseau des ressources conceptuelles pour penser l'individu et la société hors du schème éthocratique dans l'histoire de la philosophie moderne précédant la Révolution.

³⁷ R. Mortier, « 'Lumière' et 'Lumières' au XVII^e et au XVIII^e siècle », *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969, p. 13-59.

³⁸ « Diderot et D'Alembert ont-ils inventé les Lumières ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 52, 2017, p. 181-194.

³⁹ Voir *Lumières*, 17-18, 2011, « Les Lumières dans leur siècle », dir. G. Laudin et D. Masseau. À ce propos, D. Masseau parle d'un « tout insécable qu'une tradition scolaire et même universitaire perpétue souvent, en deçà de toute réflexion », d'une « *doxa* résiduelle » inscrite « sous l'apparence de la rationalité, dans un imaginaire constitutif du 18^e siècle » (« Qu'est-ce que les anti-Lumières ? », *DHS*, 2014, 46, p. 109).

⁴⁰ A. Lilti, *L'héritage des Lumières*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2019, p. 18.

pure et simple soit dans une histoire de la philosophie du XVIII^e siècle, soit dans une histoire sociale et culturelle de la France du XVIII^e siècle, en raison de « l'héritage philosophique et politique à défendre ou à contester » qu'elles continuent de véhiculer et dont il faut bien rendre compte. D'une certaine façon, on pourrait dire que, dans la mesure où il continue de s'agir pour nous de « nous confronter à la scène originelle des espoirs et des craintes soulevés par la modernité⁴¹ », la définition des Lumières ne saurait être l'objet d'aucun ouvrage, puisqu'elle en est, en fait, l'enjeu. On peut donc ainsi, comme le fait B. Binoche, commencer par affirmer que « la philosophie des Lumières n'existe pas⁴² », si on cherche par là un ensemble doctrinal réifié ; mettre au jour et tenter d'expliquer la situation paradoxale des philosophes français du XVIII^e siècle, à la fois centraux dans le discours identitaire et marginaux dans les cursus universitaires français ; s'attacher enfin à caractériser, dans toute sa singularité historique, une pluralité de façons de se dire philosophe, ce que B. Binoche nomme une « conjoncture argumentative tout à fait singulière⁴³ », qui ouvre une compréhension de ce qu'a pu et de ce que peut encore signifier « philosopher » sous l'horizon partagé de l'éclaircissement.

On n'essaiera pas ici de démontrer une quelconque affirmation accolant, dans un ordre ou un autre, les termes philosophie, Lumières, et intérêt, ou même XVIII^e siècle. Plutôt, partant de plusieurs évidences voire des idées reçues restituées plus haut, cet ouvrage suit une méthode largement internaliste pour la déconstruction et la reconstruction des concepts d'intérêt et d'utilité, laquelle fera apparaître les passions comme leur cœur et non leur autre (du moins chez Helvétius et Diderot, sur qui porte plus particulièrement ce travail). Notre interrogation ancrera ou référera l'examen de la philosophie de l'intérêt, en particulier chez ces deux auteurs, à celui des grands récits de la modernité, avec l'ambition d'y enfoncer, précisément, le coin d'une compréhension de l'intérêt historiquement plus juste et philosophiquement plus féconde pour un projet d'éclaircissement.

La première des évidences est la place centrale d'Helvétius pour une telle interrogation, Helvétius dont la philosophie elle-même fut reçue comme à la fois choquante bien sûr, mais aussi d'une évidence proche de la banalité voire de la platitude. Saint-Lambert, l'ami et le premier biographe d'Helvétius, rapporte qu'en 1758, lorsque Helvétius publie *De l'esprit* et y défend la législation universelle de l'intérêt sur les hommes, une femme « célèbre par

⁴¹ *Id.*, p. 29.

⁴² B. Binoche, *'Écrasez l'infâme!' Philosophe à l'âge des Lumières*, Paris, La Fabrique éditions, 2018, p. 17.

⁴³ *Id.*, p. 18.

la solidité et les agréments de son esprit » aurait dit : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde⁴⁴ ». Ce mot d'esprit, authentique ou non, peut avoir une intention critique : la philosophie d'Helvétius montre ce qui devrait rester caché. En d'autres termes, chacun sait que l'intérêt gouverne le monde, il n'est pas là nécessaire d'être philosophe pour le découvrir, et il y a une forme de civilité, ou de politesse, à ne pas publier nos travers plus ou moins honteux. Dès lors, le mérite d'Helvétius, ou sa témérité, voire son impudeur, c'est selon, réside non dans ce qu'il découvrirait de neuf, mais dans le fait de mettre au jour un secret tacitement gardé par tout un chacun.

À première vue, c'est pourtant un secret bien éventé en France depuis La Rochefoucauld, Pascal, Nicole. À certains égards on le trouve même déjà dans la « philosophie renaissante », spécialement chez Montaigne, dont l'ambition partagée avec Sebond ou Bovelles de produire une « science de l'homme en tant qu'homme⁴⁵ » fut l'objet d'une censure⁴⁶, indiquant qu'une telle philosophie, en tant que telle, est encore supposée demeurer celle du for intérieur. Ainsi, pour partie, le scandale réside dans la conversion d'un secret de polichinelle en une philosophie. En d'autres termes, il est permis de faire une théologie de la chute, et même une anthropologie augustinienne de l'homme déchu, sous un horizon moral, mais non une anthropologie philosophique intégralement irréligieuse de l'intérêt effaçant faute et culpabilité. C'est assez dire combien le choix des lieux scripturaires et des modalités d'énonciation des thèses est partie prenante de la philosophie considérée, et à quels contresens nous expose un examen des thèses amputées de leur horizon philosophique ou théologique général.

⁴⁴ Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les œuvres d'Helvétius*, in Helvétius, *Œuvres complètes*, Hildesheim, Olms, 1969 [éd. La Roche, Paris, Didot, 1795], vol. 1, p. 74. Il pourrait s'agir de Mme du Deffand, selon A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Paris, Alcan, 1907, p. 427. I. O. Wade analyse la philosophie d'Helvétius dont il trouve les thèses éclectiques et désorganisées. Il en fait un bon exemple de la difficulté à parler d'une pensée des Lumières. Il conclut que le fait qu'on ait pu dire qu'une telle philosophie « révèle le secret de tout le monde » montre bien combien ce moment est celui d'une crise morale (« *However, when we realize that this particular thought of Helvetius has been acknowledged, that the secret vice of mankind is now revealed to all, we are more or less prepared to understand that this is indeed, morally speaking at least, 'le moment de la crise'* ») I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, vol. 2, ch. « Helvétius and everybody's secret », Princeton University Press, 2015, p. 262-297.

⁴⁵ E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin, 1998, p. 21.

⁴⁶ E. Faye explique par leur appartenance à la philosophie exclusivement, comme science de l'homme tel qu'il est, la mise à l'Index du prologue de la « science de l'homme » (*Scientia libri creaturarum seu naturae et de homine*) de Sebond (p. 45-72), les censures subies par Bovelles (p. 133-142), la censure romaine de l'*Apologie de Raymond Sebond* et des *Essais* de Montaigne (p. 168-184), enfin les louvoisements de Charron (p. 267-274).