



**HAL**  
open science

# Nature humaine et diversité: la facticité selon Helvétius

Sophie Audidière

► **To cite this version:**

Sophie Audidière. Nature humaine et diversité: la facticité selon Helvétius. *Cromhos, Cyber Review of modern historiography*, 2005. halshs-02099205

**HAL Id: halshs-02099205**

**<https://shs.hal.science/halshs-02099205>**

Submitted on 14 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.

**Nature humaine et diversité : la facticité selon Helvétius**

Sophie Audidière,

École Normale Supérieure (Lyon) - Chaire UNESCO (Montréal)

Dans la préface de l'auteur à *De l'esprit*, on lit que pour connaître l'esprit, il convient avant tout de connaître le cœur et les passions humaines. La science de l'homme du moraliste, c'est-à-dire celle qui envisage l'homme du point de vue de son bonheur<sup>1</sup>, forme ainsi le cœur de la connaissance de l'esprit, ou, dans les termes du XVIII<sup>e</sup> siècle, le cœur de la science de l'homme du « métaphysicien », celle qui s'attache à l'origine et la genèse de nos idées. « La connaissance de l'esprit », affirme Helvétius,

«[...] est si étroitement liée à la connaissance du cœur et des passions de l'homme, qu'il était impossible d'écrire sur ce sujet, sans avoir du moins à parler de cette partie de la Morale commune aux hommes de toutes les Nations, et qui ne peut avoir, dans tous les Gouvernements, que le bien public pour objet»<sup>2</sup>.

À cette fin, Helvétius préconise de « traiter la Morale comme toutes les autres Sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale », c'est-à-dire par des faits « remonter aux causes »<sup>3</sup>.

Ces quelques lignes préliminaires nous apprennent ainsi les trois postulats qui sous-tendent la démarche helvétienne dans *De l'esprit* : toute science doit être expérimentale ; une morale scientifique conforme à cette première exigence méthodologique reste à faire, qui dira ce qu'est le bien public universellement ; cette 'morale publique' d'une valeur universelle fonde la connaissance de 'l'esprit' humain. En d'autres termes, si la « métaphysique » suppose la connaissance du bien public, l'anthropologie philosophique est indirectement fondée sur la connaissance factuelle des sociétés politiques, qui est la matière première d'une telle science morale expérimentale. Ou encore, il n'y a rien d'autre à connaître, pour qui veut connaître l'homme et l'esprit humain, que les effets de l'esprit, en particulier pour ce qui regarde les idées du bien public : l'esprit comme « assemblage des pensées d'un homme », ou d'un peuple, est l'esprit comme « faculté même de penser »<sup>4</sup>, historiquement constituée, et le cas des idées morales est exemplaire de ce schéma général.

Or, anticipant sur ses résultats, on peut dire que la démarche « expérimentale » conduit Helvétius à formuler une articulation entre la partie géométrique de la morale et la partie variable, la première définissant, sous le titre de « loi naturelle », le bien public comme préservation de la propriété ou jouissance de la juste rémunération du travail, et la

---

<sup>1</sup> *De l'homme*, éd. G. et J. Moutaux Fayard, Paris 1989 [1773], I, 1, p. 43. On note désormais cette édition *D.H.*

<sup>2</sup> HELVÉTIUS, *De l'esprit*, éd. J. Moutaux Fayard, Paris 1988 [1758], Préface, p. 9. On note désormais cette édition *D.E.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *D.E.* I, 1, p. 15.

seconde regroupant les différents contenus et formes pris historiquement par cette « loi naturelle »<sup>5</sup>. Mise au service du projet helvétien d'une science de l'homme pris du point de vue de son bonheur, cette articulation permet d'affirmer, d'une part que « l'homme n'a pas changé »<sup>6</sup> ; d'autre part que le matériau à partir duquel on découvre une même causalité est précisément l'immense diversité humaine.

La possibilité d'une telle articulation a comme enjeu les rapports de la philosophie et de la politique : si la philosophie est seule en mesure de dire ce qu'est l'homme et de déterminer l'espace de l'action politique possible et souhaitable, cette dernière est cependant du ressort des citoyens, elle est une pratique empirique et non géométrique. L'articulation fonctionne grâce au concept helvétien original de 'facticité', par l'intermédiaire duquel s'articulent, sans s'opposer ni se contredire, définition géométrique de l'homme et réalité empirique, ordre de la vérité et ordre de l'histoire. Nous allons donc voir comment la facticité est le nom donné à une logique de nouveauté humaine réelle, pensée sur un unique « fonds de la nature humaine », selon l'expression qu'Helvétius emprunte à Fontenelle<sup>7</sup>. À cette fin, il convient dans un premier temps de montrer brièvement comment, les passions étant inscrites au cœur de la genèse et des progrès de l'esprit, la théorie helvétique du jugement est renvoyée à une anthropologie dont la matière première est les passions. Car en effet, c'est au niveau de l'analyse des passions que la notion de facticité opère, pour expliquer la différence entre les individus, entre les peuples, et entre les hommes et les autres animaux. En-deçà de la facticité, nous verrons la diversité humaine strictement réduite à une nature humaine identique chez tous les individus et tous les peuples, voire chez les autres animaux ; tandis qu'au cœur de la facticité se déploie une logique du développement propre à l'homme qui rend la nouveauté irréductible à la nature, et permet de penser que si les sociétés comme les particuliers ressortissent à une même logique de formation, leurs différences ne sont pas pensables comme des répétitions plus ou moins achevées ou plus ou moins parfaites d'une unique genèse type.

Helvétius inaugure le premier chapitre du premier discours de *De l'esprit* en distinguant deux sens du terme esprit : soit, écrit-il, on considère l'esprit comme effet de la faculté de penser, et l'esprit n'est, en ce sens, que l'assemblage des idées d'un particulier, soit on considère l'esprit comme la faculté même de penser. Les efforts d'Helvétius portent d'abord sur l'esprit pris en ce second sens. On peut nommer « faculté même de penser » les « causes productrices de nos idées », ou « puissances passives », qui sont au nombre de deux : sensibilité physique et mémoire<sup>8</sup>. La mémoire étant reductible à la sensibilité physique<sup>9</sup>, il n'y a donc pas de principe pensant dont on devrait interroger la nature, et dont l'existence illusoire a été faussement inférée dans la recherche d'une cause

---

<sup>5</sup> *D.H.*, IX, 7, p. 907 et p. 909.

<sup>6</sup> « L'homme n'a pas changé, et pour les mêmes récompenses, il fera en tous les temps à peu près les mêmes actions » : *D.H.*, II, 7, p. 179.

<sup>7</sup> FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J.R. Carré, Alcan, Paris 1932 [1724], p. 35.

<sup>8</sup> *D.E.* I, 1, p. 15.

<sup>9</sup> *D.E.* I, 1, p. 20.

assignable à nos erreurs. Or, selon Helvétius, les erreurs de jugement viennent des passions, non de l'usage erroné d'une chimérique faculté de penser distincte de la sensibilité physique<sup>10</sup>.

Helvétius postule que toute sensation est en elle-même un plaisir ou une peine, et qu'on en mesure la force à l'intensité plus ou moins grande du plaisir ou de la peine. Lorsqu'un objet entretient un rapport avec moi, la sensation de la présence de l'objet peut être plus ou moins forte : si la sensation est très forte, elle entraîne nécessairement la formation d'un jugement aperçu, alors qu'une sensation faible ne peut entraîner qu'un jugement inconscient. Dans les deux cas, la sensation « emporte avec elle » un jugement qui concerne le rapport de l'objet et du moi, la nécessité de cette consécution relevant du caractère impératif et distinct de mon plaisir ou de ma peine, qui fait advenir l'attention. Dans le cas des jugements portant sur les rapports des objets non avec moi, mais entre eux, l'attention nécessaire au rappel des sensations des deux objets dans la mémoire, et à la formation d'un jugement aperçu, ne peut, de la même façon, être provoquée que par un motif affectif, que dans un premier temps on peut appeler « désir de s'instruire », et qui est l'effet d'une passion.

Dès lors, l'explication de la différence empiriquement constatée entre les esprits, plus ou moins vifs, vastes, ou innovateurs, peut trouver trois points d'ancrage dans la genèse de l'esprit, c'est-à-dire dans la formation des jugements : on peut penser que les individus sentent avec plus ou moins d'acuité, et que les différences entre les sensations expliquent les différences entre les jugements ; ou que les limites de leurs mémoires respectives fixent l'étendue maximale de leur esprit ; ou enfin que différentes capacités d'attention expliquent les différentes capacités à saisir les rapports connus ou inconnus entre les objets. Helvétius ramène ces trois explications, qu'il conteste, à la question du degré de passion dont les hommes sont capables, et ce degré aux circonstances qui font la facticité des passions. Dans un premier moment, Helvétius montre que la « finesse des sens » n'influe pas sur l'esprit, ramené au jugement. Le jugement est la prononciation d'un rapport aperçu<sup>11</sup>, c'est-à-dire d'une proportion qui est entre les objets selon une échelle communément perçue, et qui ne varie avec l'acuité du sens qu'en précision, mais non dans son ordre même. À propos de l'étendue de la mémoire ensuite, il faut examiner si certains individus sont organisés de façon à posséder une mémoire plus étendue ou plus stable, ce qui expliquerait qu'ils puissent formuler un plus grand nombre de jugements avec plus de fermeté. Or Helvétius établit que la mémoire est « entièrement factice »<sup>12</sup> : elle est un « phénomène de l'ordre » qui consiste à remplir méthodiquement le « magasin de sa mémoire » d'objets analogues. La méthode à suivre pour augmenter sa mémoire est l'adoption consciente d'un classement de certain genre d'objets. On classe par analogie, ou par le raisonnement. Un cercle vertueux se met alors en place qui facilite le rappel fréquent des objets bien classés, augmentant encore l'étendue de la mémoire. Seul un motif affectif, une passion, peut conduire un particulier à se donner la peine d'adopter une telle méthode ; la très grande mémoire, effet factice de la méthode, relève ainsi d'une analyse des

---

<sup>10</sup> *D.E.* I, 2, pp. 26-28.

<sup>11</sup> *D.E.* I, 1, pp. 21-22 ; *D.H.* II, 4, pp. 158-159.

<sup>12</sup> *D.E.* III, 3, p. 239.

passions de l'agent. En outre, sans aucun recours à l'artifice de la méthode, l'organisation commune garantit une mémoire déjà très suffisante pour être homme d'esprit :

«Si, parmi les hommes que j'appelle communément bien organisés, il n'en est aucun dont la mémoire ne puisse contenir non seulement tous les mots d'une langue, mais encore une infinité de dates, de faits, de noms, de lieux et des personnes, et enfin un nombre d'objets beaucoup plus considérable que celui de six ou de sept mille ; j'en conclurai hardiment que tout homme bien organisé est doué d'une capacité de mémoire bien supérieure à celle dont il peut faire usage pour l'accroissement de ses idées ; que plus d'étendue de mémoire ne donnerait pas plus d'étendue à son esprit»<sup>13</sup>.

Enfin, concernant les différences dans l'attention que les particuliers sont capables de donner à un rapport entre deux objets, Helvétius commence par préciser que l'attention joue à deux niveaux : elle grave les objets dans la mémoire et tant qu'objets uns, et non comme une suite discontinue d'impressions successives<sup>14</sup>, et elle assure la contemporanéité de deux sensations. On peut dire qu'elle est une puissance de concentration des sensations en un objet, autant que de concentration de la sensibilité sur un ou plusieurs objets, ce qui nécessite une résistance au flux continu des impressions sensibles. C'est pourquoi Helvétius soutient que l'attention est une peine, alors même qu'elle est naturelle à l'homme, comme le prouve encore la capacité de ce dernier à concaténer les lettres en mots grâce à l'attention<sup>15</sup>. Or la pénibilité de l'attention impose un motif, même involontaire, pour se la donner : le « désir de s'instruire » qu'on vient d'évoquer, qui ne peut être selon Helvétius que l'effet d'une passion. Seule une passion forte peut générer un fort désir de s'instruire, et partant, l'attention forte nécessaire pour apercevoir de nouveaux rapports entre des objets.

Helvétius réduit ainsi la diversité des esprits à celle des passions. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'altérité intellectuelle : un principe unique et 'identique' en tous, la sensibilité physique, rend compte de l'esprit comme faculté de penser et comme assemblage des idées d'un homme. Ici Helvétius annonce un traité des passions, destiné à substituer une explication par les divers degrés de passion à l'explication médicale des différents degrés d'attention par des différences d'organisation. Puis, rapportant ces différences de degré entre les passions à « l'éducation » en un sens large, c'est-à-dire à l'influence des circonstances<sup>16</sup>, Helvétius clôt la démonstration qui assigne à « l'éducation » l'origine des différences entre les esprits. Or, puisque Helvétius établit que le degré des passions n'est pas non plus synonyme de degré de sensibilité, mais dépend des circonstances qui déterminent la naissance, le contenu et la force de la passion considérée (on revient plus bas sur cette démonstration) toute nouvelle

---

<sup>13</sup> *D.E.* III, 3, p. 244.

<sup>14</sup> *D.E.* III, 3, p. 237.

<sup>15</sup> *D.E.* III, 4, p. 256 : « Quelle continuité d'attention ne faut-il pas, [...] pour connaître ses lettres, les assembler, en former des syllabes, en composer des mots [...] ».

<sup>16</sup> *D.H.* I, 1-7, p.55-71.

considération sur la sensibilité physique est désormais superflue. Peu de pages en somme sont consacrées au principe de la sensibilité physique<sup>17</sup> et à la description de la nature humaine selon ce seul principe, car la difficulté n'est pas tant, aux yeux d'Helvétius, d'établir l'unicité de la nature humaine, que de penser le statut et le sens de sa diversité réelle au sein d'une même nature.

La nature humaine est caractérisée par la seule sensibilité physique. Sa double caractérisation comme « principe » et comme « fait »<sup>18</sup> est un emprunt direct à l'épistémologie condillacienne. Dans le *Traité des systèmes* en effet, Condillac distingue entre les systèmes abstraits, hypothétiques, et vrais. Les derniers reposent sur des principes qui sont des faits bien constatés. Ainsi la gravité des corps a-t-elle été constatée depuis longtemps, mais il fallait encore l'ériger en principe à partir duquel réorganiser la philosophie naturelle. Le progrès des sciences consiste donc à les réduire à un principe, idéalement unique, c'est-à-dire à un fait qui permet de rendre raison des autres faits. En tant que principe, la sensibilité physique prend chez Helvétius le nom d'intérêt, et explique tous les autres faits de l'univers moral, à commencer par 'leur diversité même' : « Si l'Univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'Univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est sur la terre le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les Créatures la forme de tous les objets »<sup>19</sup>. L'intérêt est posé comme le principe de la métamorphose, et son efficace se situe dans le rapport entre l'agent et les objets, comme le mouvement est entre les corps et non dans les corps<sup>20</sup>. La comparaison se poursuit : « Aussi peut-on appliquer à l'Univers moral ce que Leibniz disait de l'Univers physique : que ce monde, toujours en mouvement, offrait à chaque instant un phénomène nouveau et différent à chacun de ses habitants »<sup>21</sup>. Le principe de l'intérêt doit expliquer les changements dans la perception, soit d'un individu à un autre, soit du même individu selon les variations de son intérêt<sup>22</sup>, de la même manière que le mouvement explique les changements dans les objets physiques, c'est-à-dire non pas au nom d'une sensibilité passive qui enregistrerait des changements dans un spectacle absolu, ou objectif, du monde, mais en vertu d'une logique individuelle de la perception. Le mouvement du monde le rend différent pour chacun (« à chacun de ses habitants »), plutôt que différent par lui-même et le même pour tous ceux qui lui feraient face. Helvétius saisit bien la logique leibnizienne de l'harmonie préétablie, qui concerne, selon l'expression d'Y. Belaval, « les rapports d'une monade, l'âme, aux phénomènes du corps propre »<sup>23</sup>, et non la concomitance de toutes les perceptions de toutes les monades entre elles. Il emprunte à Leibniz une logique de la perception qui permet de répondre à l'incompréhensible influence cartésienne du corps sur l'âme, quand

---

<sup>17</sup> *D.E.* I, 1, pp. 15-25.

<sup>18</sup> *D.H.* II, 23, p. 269 : « De l'aveu de presque tous les philosophes, les plus sublimes vérités une fois simplifiées et réduites à leurs moindres termes, se convertissent en faits, et dès-lors ne présentent plus à l'esprit que cette proposition, *le blanc est blanc, le noir est noir.* ».

<sup>19</sup> *D.E.* II, 2, p. 59.

<sup>20</sup> Ce qui explique que pour Helvétius, la question de l'appartenance du mouvement à la matière est caduque.

<sup>21</sup> *D.E.* II, 2, p. 60.

<sup>22</sup> C'est ce que P.-F. Moreau nomme la « méprise des sentiments », le déguisement de la passion, par où, dit-il, Helvétius est « plus près de La Rochefoucauld que de Hobbes », et que nous rapprochons plutôt de « Leibniz » : P.-F. MOREAU, *La chevelure de Samson. Helvétius et la puissance des passions*, in P.-F. MOREAU, A. THOMSON (a cura di), *Matérialisme et passions*, ENS Éditions, Lyon 2004, p. 107.

<sup>23</sup> Y. BELAVAL, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris 1993 [1962], p. 254.

on refuse, comme Helvétius contre d'Holbach, de réduire la logique de la perception à une application des lois du mouvement sur une âme matérielle.

Quelques précisions sur la comparaison des mondes physique et moral vont nous aider à comprendre le statut de l'affirmation géométrique sur l'homme : « l'homme n'a pas changé », et sa définition par la sensibilité physique, dans laquelle tant l'affirmation que l'objet peuvent être dits « géométriques » ou anhistoriques. Tous, pose Helvétius, reconnaissent dans l'univers physique l'existence d'une force par laquelle tout s'opère, dont on n'a pas d'idée nette, mais qui est manifeste par ses effets qui sont les changements perpétuels : en effet, on observe « les astres changer continuellement de lieu ; [...] tous les corps se détruire et se reproduire sans cesse sous des formes différentes ; [...] la Nature dans une fermentation et une dissolution éternelle<sup>24</sup> ». Le nom courant de cette « force dans la Nature » est Dieu. Dès lors, Helvétius remarque que tout ce qu'on dit de cette force coïncide avec ce qu'on dit du mouvement : « en effet le mouvement est incompréhensible, [...] on n'en a pas d'idées nettes, [...] il ne se manifeste que par ses effets [...] enfin c'est par lui que tout s'opère dans l'Univers », et conclut que la force dans la nature est le mouvement, donc que le mouvement est Dieu. Helvétius est en effet amené à faire une distinction assez hétérodoxe entre un tel « Dieu physique »<sup>25</sup> qui opère et commande par les lois du mouvement, et que peu de philosophes nient, si ce n'est aucun, et un « Dieu moral » qui opère par les lois de l'intérêt. Par conséquent, il n'y a pas d'autre « Dieu » pensable dans l'ordre moral que cette force de l'intérêt. Quel que soit son nom : force, Dieu, mouvement, matière, ou intérêt, ce qu'on appelle « cause de ce qui est » n'est pas saisi, mais simplement nommé et ne désigne rien de réel. Si on cherche la « cause de ce qui est », il faut reconnaître que « cette cause nous est inconnue »<sup>26</sup>, ce qui n'empêche pas que nous en appréhendions les effets. Helvétius n'attribue aucune dimension réelle à la force (ou « Dieu ») ainsi définie. On peut penser qu'il fait fond sur la physique de D'Alembert, particulièrement ici sur la définition générale de la force donnée un an plus tôt (1757) par D'Alembert dans l'*Encyclopédie*, à l'article « force vive » :

«Quand on parle de la force des corps en mouvement, ou l'on n'attache point d'idée nette au mot que l'on prononce, ou l'on ne peut entendre par là en général que la propriété qu'ont les corps qui se meuvent, de vaincre les obstacles qu'ils rencontrent, ou de leur résister»<sup>27</sup>.

D'Alembert prône une science physique qui en reste aux phénomènes visibles du mouvement et des mouvements composés, et se dispense de toute hypothèse métaphysique sur une force causale dont nous n'aurions qu'une idée vague, quelle que soit son expression mathématique. Helvétius reproduit l'argumentation à propos de la force qui serait Dieu,

---

<sup>24</sup> *D.H.* II, note 28, p. 290.

<sup>25</sup> *D.H.* IX, note 15, p. 868.

<sup>26</sup> *D.H.* IX, note 15, p. 868.

<sup>27</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, fac-similé, Fromann, Stuttgart 1966, [1751-1780], t. VII [1757], p. 113. D'Alembert poursuit cependant un tout autre objectif : dépasser le différend entre partisans leibniziens et adversaires cartésiens de la notion de force vive.

mais aussi à propos du mouvement lui-même, si on prend ce dernier terme en tant que notion générale ou cause première, et non comme effet ou cause seconde, et de l'intérêt. Helvétius restreint nettement son champ d'investigation géométrique. Au niveau des causes secondes, il emprunte indifféremment une caractérisation explicitement humienne<sup>28</sup> de la notion de cause comme « concomitance de deux faits », dont l'usage est facilité par l'intégration de la réduction malebranchienne au plan des causes secondes, et un usage proche de celui de Leibniz de la notion de cause comme développement immanent. Dans le monde moral, on ne peut rien dire de plus de la sensibilité physique en son sens géométrique de cause première, c'est-à-dire de l'intérêt, que ce que les uns et les autres disent de « Dieu », de « la force », ou « du mouvement » dans le monde physique. « L'homme n'a pas changé » et « l'homme sent » constituent le discours anthropologique géométrique. Ainsi peut-on nettement distinguer ce discours de celui qui porte aussi sur la sensibilité physique, mais d'un point de vue expérimental. Or, la sensibilité physique appartenant également à tous les hommes qui pourtant sont bien divers, ainsi qu'aux animaux, la tâche d'Helvétius consiste à identifier toutes les différences réputées naturelles comme des différences factices : la différence entre les esprits individuels, entre les peuples, et même entre les hommes et les animaux, cette dernière différence étant celle qui distingue, parmi les êtres physiquement sensibles, ceux qui ont précisément accès à la facticité : les hommes. Il convient donc de déterminer le sens de ce dernier terme sous la plume d'Helvétius, pour suivre ensuite son fonctionnement conceptuel aux différents niveaux où il opère.

Du point de vue expérimental, la sensibilité physique prend la forme des passions : « les passions sont, dans le moral, ce que dans le physique, est le mouvement ; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort : ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral »<sup>29</sup>. Helvétius distingue entre deux types de passions, et par suite entre deux types de sentiments :

«[...] pour distinguer ensuite les sentiments des sensations, [...] il faut se rappeler qu'il est des passions de deux espèces ; les unes qui nous sont immédiatement données par la nature, tels sont les désirs ou les besoins physiques de boire, manger, etc. ; les autres, qui, ne nous étant point immédiatement données par la nature, supposent l'établissement des Sociétés, et ne sont proprement que des passions factices, telles sont l'ambition, l'orgueil, la passion du luxe, etc.»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *D.H.* IX, note 15, p. 868 ; voir aussi *D.H.* II, note 28, p. 290, ou IX, 19, note (a), p. 821 : « Deux faits, dit M. Hume, arrivent-ils toujours ensemble ? L'on suppose une dépendance nécessaire entre eux. L'on donne à l'un le nom de cause ; à l'autre celui d'effet ».

<sup>29</sup> *D.E.* III, 6, p. 268. Voir aussi *D.E.* III, 8, pp. 287-188 : « Les passions sont, en effet, le feu céleste qui vivifie le monde moral ».

<sup>30</sup> *D.E.* IV, 2, p. 434.



Les premières donnent lieu à des « sensations » ; les secondes à des sentiments au sens propre<sup>31</sup>. Le développement de la nature en une facticité ne prend chez Helvétius aucune signification péjorative. Conformément à l'usage du temps, Helvétius qualifie un sentiment de factice par différence avec une sensation dite naturelle, sans que cette différence désigne une dégradation du naturel<sup>32</sup>. Au milieu du siècle, l'usage premier de l'adjectif désigne un terme de la langue produit intentionnellement pour exprimer plus précisément une pensée. Nous parlerions d'un néologisme, terme qui précisément en 1762, selon le dictionnaire de l'Académie, par différence avec factice « se prend presque toujours en mauvaise part et désigne une affectation vicieuse en ce genre » : la manie de la néologie. L'intention qui préside à sa création et sa technicité sont donc les deux principales caractéristiques de ce qui est factice. Son emprunt au domaine de l'analyse des langues montre comment, chez Helvétius, l'inventivité linguistique est la manifestation la plus évidente de l'inventivité et de la nouveauté humaines. Pour autant, l'invention des mots n'est pas le moteur de l'invention des choses, des rapports, ou des sentiments nouvellement désignés ; mais l'accroissement progressif des langues et la possibilité d'étendre un vocabulaire partagé prouvent une diversité humaine réelle sur le fond d'une identité tout aussi réelle.

Le terme est rare sous la plume des philosophes, mais dans les cas qu'on a pu relever<sup>33</sup>, la facticité suppose l'existence de la société des hommes, qu'il s'agisse soit de communiquer sa pensée dans le cas des mots factices, soit d'idées factices au sens où elles sont acquises dans un processus éducatif, soit des plaisirs factices nés de la civilisation et des objets qu'elle offre. La source de l'usage philosophique du terme est probablement Descartes et la distinction qu'il opère entre les idées innées, les idées factices et les idées adventices. Dans une lettre à Mersenne du 16 juillet 1641, Descartes distingue en effet les idées innées et les idées adventices des idées « *factae vel factitiae* », telle l'idée du soleil dont usent les astronomes, qui n'est bien sûr pas une idée innée, mais n'est pas non plus l'idée adventice commune que les hommes se font du soleil<sup>34</sup>. C'est une idée construite à partir du raisonnement. Le terme cartésien trouve une postérité dans le manuscrit anonyme couramment intitulé *Le Militaire Philosophe*, ou *Difficultés sur la*

---

<sup>31</sup> *Ibidem*. Voir aussi *D.E.* III, 9, p. 289 : « [...] si la nature ne nous donne, en naissant, que des besoins, c'est dans nos besoins et nos premiers désirs qu'il faut chercher l'origine de ces passions factices [...] » ; ainsi que *D.H.*, II, 8, p. 184.

<sup>32</sup> La première édition du dictionnaire de l'Académie, en 1694, restreint explicitement l'usage du terme : « 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 lui reprend le dictionnaire de Richelet en 1719, en ajoutant qu'il peut à la limite qualifier « un corps fabriqué par l'usage du chimiste ».

<sup>33</sup> Nous l'avons noté chez Diderot, dans l'article « Beau » de l'*Encyclopédie*, où il désigne les idées « acquises et factices » par différence avec les idées « innées » : pour Diderot, les idées d'ordre, de symétrie, etc. « viennent des sens et sont factices » (*Œuvres*, éd. L. Versini, Laffont, Paris, 4vols. 1994-1997, vol. IV pp. 97-98). D'Alembert caractérise la différence entre des sociétés de sauvages et des sociétés policées par le fait que ces dernières donnent lieu à des connaissances plus nombreuses et plus diversifiées, et à des « plaisirs factices », là aussi en un sens neutre (*Essai sur les éléments de philosophie*, éd. C. Kintzler, Fayard, Paris 1986 [1759], p. 90). L'utilisation du terme est à peine plus fréquente sous la plume de Rousseau, qui lui donne peu à peu un sens négatif : en 1755, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau distingue entre l'amour de soi-même, qui est naturel, et l'amour de soi, « sentiment relatif, factice, et né dans la société », qui déjà « inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement » (Garnier-Flammarion, Paris 1992, p. 212). Les « passions factices » de l'homme policé, comme par exemple « le moral de l'amour » (par différence avec le « physique de l'amour »), naissent des « nouvelles relations », dénuées de « vrai fondement dans la nature », qu'ils entretiennent lorsqu'ils s'assemblent de façon à créer de l'inégalité entre eux. En 1762, dans *Émile*, un enfant mal et trop éduqué devient un « être factice », « l'homme de nos fantaisies » (Garnier-Flammarion, Paris 1966, p. 51). L'évolution du terme apparaît déjà dans l'édition de 1762 du *Dictionnaire* de l'Académie, où factice signifie « contrefait », « par opposition à naturel » (je souligne).

<sup>34</sup> DESCARTES, *Œuvres*, éd. F. Alquié, Gallimard, Paris, 1975, vol. II, p. 337.

*religion proposées au Père Malebranche*, qu'on attribue désormais à R. Chasles<sup>35</sup>. Dans cet ouvrage, l'auteur fait fond sur l'affirmation tant cartésienne que malebranchiste que toute religion fondée sur des événements historiques ne peut contraindre la foi, qui ne saurait venir que de la conscience et du sentiment intérieur, et oppose le déisme qui emporte sa conviction aux « religions factices » :

«j'appelle religions factices toutes celles qui sont artificielles, qui sont établies sur des faits, et qui reconnaissent d'autres lois que celles de la conscience. [...] Ce sont les gens de bien, qui aiment la vertu et l'honneur, qui écoutent leur conscience et leur raison, qui se voient avec horreur engagés dans des opinions ridicules et funestes»<sup>36</sup>.

Les religions révélées, celles qui s'appuient sur des 'faits' historiques, sont donc appelées factices. La facticité n'est pas en elle-même un caractère marqué négativement, elle se distingue de la raison ou du sentiment intérieur comme ce qui est historique, factuel dirions-nous<sup>37</sup>. L'usage du terme est remarquable, et il s'inscrit dans une filiation cartésienne, *via* Malebranche. Or Helvétius le reprend littéralement. Pour Chasles comme plus tard pour Helvétius, ce n'est que dans un second temps que, ramenant la facticité à sa double dimension intentionnelle et artificielle, conformément au sens qu'on a relevé dans les dictionnaires, on peut dévoiler une intention de manipulation à la source d'une religion factice :

«c'est l'intérêt qui a fait inventer toutes les religions factices, c'est l'ambition, c'est l'envie de dominer, c'est l'envie de satisfaire ses passions et d'acquérir sur les esprits un crédit qui donnât une autorité sur les hommes que la nature n'avait pas donnée»<sup>38</sup>.

Mais c'est sous la plume d'Helvétius que l'adjectif pris en ce sens qualifie les passions<sup>39</sup>. Les passions factices ne sont pas des dégénérescences de passions naturelles, sans être pour autant ni innées ni en puissance, ce qu'Helvétius exprime par la métaphore de la germination<sup>40</sup> : « De pareilles passions [factices] ne nous sont pas immédiatement données par la nature ; mais leur existence, qui suppose celle des sociétés, suppose en nous le germe caché de ces mêmes passions »<sup>41</sup>. Ce germe unique est la sensibilité physique, ou l'intérêt. Or ce principe géométrique de l'intérêt

---

<sup>35</sup> Orthographié également Challes ou Challe. On dispose de plusieurs manuscrits récemment édités : [CHASLES], *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, éd. R. Mortier, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1970 ; éd. F. Deloffre et M. Menemencioglu, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 209, Oxford, 1982 ; éd. F. Deloffre et F. Moureau, Droz, Genève 2000. D'Holbach et Naigeon ont publié le manuscrit en ajoutant un dernier chapitre, Londres, 1768 (en fait 1767), c'est pourquoi on trouve des éditions de ce texte remanié sous les noms d'auteur de d'Holbach, ou Naigeon, parfois également attribué à Saint-Hyacinthe.

<sup>36</sup> [CHASLES], *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, Lettre dédicatoire, éd. F. Deloffre et M. Menemencioglu, cit., p. 42.

<sup>37</sup> Mais non les écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle, chez qui on cherche en vain ce dernier terme.

<sup>38</sup> [CHASLES], *Difficultés sur la religion*, p. 59. Les éditeurs signalent par ailleurs qu'Helvétius tire certaines informations concernant les Caraïbes d'un autre texte de Chasles, le *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, de 1690-1691 (éd. cit., notes 515 et suivantes).

<sup>39</sup> On a relevé un peu plus haut l'expression « passions factices » chez D'Alembert en 1759, et on peut penser qu'il l'emprunte à *De l'esprit*. Rousseau l'emploie également en 1755.

<sup>40</sup> Helvétius parle également de la « métamorphose des peines et des plaisirs physiques en peines et plaisirs factices », *D.E.* III, 9, p. 291.

<sup>41</sup> *D.E.* III, 9, p. 289.

s'incarne nécessairement, ou en d'autres termes n'existe que réalisé sous une forme particulière à laquelle nous avons empiriquement accès. Helvétius distingue alors entre une unique première passion factice nécessaire, l'amour de soi, et toutes les autres passions factices, dont l'existence, le contenu et la force sont contingents, mais dont l'apparition peut être expliquée comme le résultat nécessaire des circonstances qui les font naître. L'amour de soi est un sentiment factice, ou acquis, car il n'est pas immédiatement donné par la nature : il n'est pas un besoin physique, or « tout en nous est passion factice, à l'exception des besoins, des douleurs et des plaisirs physiques »<sup>42</sup>. Helvétius conclut : « Tout jusqu'à l'amour de soi est en nous une acquisition. On apprend à s'aimer [...] L'homme moral est tout éducation et imitation »<sup>43</sup>. Cependant c'est un sentiment naturellement acquis dans son contenu même, par différence avec tous les autres sentiments : « De tous les sentiments, c'est le seul de cette espèce ; nous lui devons tous nos désirs, toutes nos passions : elles ne peuvent être en nous que l'application du sentiment de l'amour de soi à tel ou tel objet »<sup>44</sup>. En effet, son objet est l'agent sentant lui-même, qui ne peut jouir sans désirer jouir, ou souffrir sans désirer fuir, c'est-à-dire sans opérer un retour nécessaire sur lui-même. L'amour de soi est « commun et inséparable à l'homme »<sup>45</sup>, donc nécessaire, cependant il est bien factice, historiquement produit, en même temps que la sensibilité s'exerce réellement sur tel ou tel objet. Or il n'est précisément pas indifférent qu'elle s'exerce sur un objet ou un autre, c'est pourquoi l'amour de 'soi', donc en dernière analyse le 'moi' lui-même, est consubstantiellement lié aux circonstances dans lesquelles il apparaît.

Helvétius affirme nettement que les particuliers sont tous nécessairement différents. L'histoire de leur différenciation, ou individualisation, est celle de leur « éducation », au sens large qu'Helvétius donne au terme :

«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»<sup>46</sup>.

Le 'moi' lui-même naît donc des premiers rapports avec les objets, qui en déterminent la nature. *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 imitateur », alors, selon le titre de la section IV de *De l'homme*, « le caractère original de chaque homme (comme l'observe Pascal) n'est que le produit de ses premières habitudes »<sup>47</sup>, et « notre première nature, comme le prouve Pascal, et l'expérience, n'est autre chose que notre première habitude »<sup>48</sup>. Puisque les comportements

---

<sup>42</sup> *D.H.* IV, 4, p. 338, note (a).

<sup>43</sup> *D.H.* IV, note 84, pp. 450-451.

<sup>44</sup> *D.H.* IV, 4, p. 337.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *D.H.* Récapitulation, Section I, p. 929.

<sup>47</sup> *D.H.* IV, 1, p. 323.

<sup>48</sup> *D.H.* IV, 3, p. 334. Helvétius s'appuie visiblement sur la pensée 93: « 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*, éd. L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1949 pp. 372-373 (classement Lafuma 126) .

et les jugements habituels sont d'autant moins pénibles, voire d'autant plus plaisants, qu'ils deviennent plus machinaux, qu'ils deviennent alors 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. Aussi Chastellux pouvait-il prolonger la pensée d'Helvétius en demandant, alors qu'il lisait sous la plume de son ami « l'homme n'a pas changé » : « tout a changé sous la main de l'homme, les plantes, les animaux ; des races entières se sont multipliées ou anéanties, perfectionnées ou détériorées, en raison de ses efforts ; comment échapperait-il lui-même à sa propre influence<sup>49</sup> ? ». Lorsque l'on parle de caractère naturel, conclut Helvétius, on signifie simplement que les anciennes habitudes 'résistent' un certain temps, ce qui n'empêche nullement ces habitudes d'être elles-mêmes acquises et d'être « à la longue » « détruites par des habitudes contraires »<sup>50</sup>.

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-mêmes »<sup>51</sup>. Une « position », dans le vocabulaire d'Helvétius, est la conjonction des temps, des circonstances et des postes<sup>52</sup>. 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 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 « honnête »<sup>53</sup>. Helvétius 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 »<sup>54</sup> 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 écoliers changent aussi de caractère par leur position de soumission : 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 police<sup>55</sup>. 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 :

---

<sup>49</sup> [CHASTELLUX], *Éloge de M. Helvétius*, s.l., s.d. [1774], pp. 30-31.

<sup>50</sup> *D.H.* IV, 3, p. 334.

<sup>51</sup> *D.H.* Table sommaire, p. 21.

<sup>52</sup> *D.E.* II, 6, pp. 84-85.

<sup>53</sup> *D.H.* IV, 3, p. 334.

<sup>54</sup> *D.H.* IV, note 85, p. 451.

<sup>55</sup> *D.H.* IV, 2, p. 331.

*Cromhos, Cyber Review of modern historiography*, www.cromohs.unifi.it, 10, 2005.

«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»<sup>56</sup>.

La 'position' est ainsi le concept qui rend compte des modifications du moi, chaque position induisant des développements spécifiques de l'amour de soi. Il en va de même pour les distinctions entre les peuples : le « caractère » d'un peuple est donné par sa passion dominante, laquelle est le résultat nécessaire de la « position » occupée par ce peuple. Or les facteurs temporels, géographiques, sociaux et les « circonstances » qui constituent une position sont le domaine de la facticité. La notion de facticité ouvre ainsi réellement le domaine de l'anthropologie, car elle intègre la totalité du monde extérieur : Helvétius inclut les facteurs géographiques et climatiques dans la facticité, car ils désignent un ensemble interdépendant qui va de la météorologie à la nourriture des peuples *via* le type d'agriculture<sup>57</sup>, et sont en dernière analyse plutôt soumis à l'action politique des hommes que l'inverse<sup>58</sup>. Ce sont les circonstances, politiques au premier chef, qui déterminent quels objets sont les plus désirables dans une situation donnée, car les plus propres à assurer la jouissance (ce sera la force, la gloire, l'or, la science, etc.). Ainsi le traité des passions devient-il une typologie des sociétés et de leurs passions dominantes.

Dans une telle perspective, toutes les sociétés, sauvages ou policées, sont le produit d'une logique identique de développement du « naturel » en « factice », et de ce point de vue aucune société ne réalise l'humanité plus pleinement qu'une autre. Le développement du naturel en factice correspond en effet à une transformation de l'amour de soi en amour de la puissance qui est le propre de toutes les sociétés humaines, par différence avec les sociétés animales. L'amour de soi s'accompagne nécessairement, selon Helvétius, de « l'amour de la puissance et des moyens de l'acquérir »<sup>59</sup>, car la puissance n'est que le moyen assuré de se procurer le bonheur. La puissance est le nom générique de ce qui sert de monnaie pour acheter le bonheur sous la forme particulière des objets qui satisfont l'amour de soi. Selon les « circonstances », cette puissance sera la force physique, la gloire, la richesse, la science, ou tout autre objet. Dans les états sauvages et civilisés, la puissance est différemment déterminée, mais elle désigne toujours la possibilité d'acquérir des biens futurs. La preuve en est qu'on appelle toujours « bien » ce qui est une puissance véritable, et « méchant » ce qui est plus puissant que soi. Helvétius illustre son argumentation par une lecture de Hobbes étonnamment précise, à qui il reprend l'exemple de l'enfant dont les coups amusent, et qu'on n'appelle pas méchant parce qu'il n'est pas redoutable<sup>60</sup>. Dans *De l'homme*, il explicite cette référence et reprend l'expression « *malus est*

---

<sup>56</sup> *D.E.* II, 22, p. 201.

<sup>57</sup> *D.H.* II, 1, p. 206.

<sup>58</sup> *D.E.* III, 29, pp. 402-403 : « Les 'climats soumis à ce pouvoir' [despotique], incultes et dépeuplés après un certain nombre de siècles, se changent en déserts ; les plaines, où s'étendaient des Villes immenses, où s'élevaient des Édifices somptueux, se couvrent peu à peu de forêts ».

<sup>59</sup> *D.H.* IV, 4, p. 337.

<sup>60</sup> *D.E.* II, 2, p. 58 note (a).

*robustus puer* », tirée du *De Cive*<sup>61</sup>, dont la traduction est controversée. Pour Helvétius, elle signifie que « l'enfant robuste est l'enfant méchant »<sup>62</sup> : seul l'enfant qui détient une certaine force peut être appelé méchant. Ici s'effectue un emprunt fondamental. Helvétius saisit en effet le lien entre intérêt, puissance et utilité et l'applique dans le cadre de sa pensée, ce qui donne le dispositif conceptuel suivant : les hommes désirent la 'puissance', ou le pouvoir, parce qu'ils recherchent leur 'intérêt', c'est-à-dire à satisfaire leur amour de soi. Ils deviennent donc orgueilleux, cupides, ambitieux, autant de « passions factices » qui « nées au sein des Bourgs et des Cités supposent des conventions et des Lois déjà établies entre les hommes »<sup>63</sup> par lesquelles sont déterminés les moyens de la puissance. Dans cette logique instrumentale, les moyens sont l'« utile ». Les hommes désirent l'utile ainsi caractérisé, dans une logique instrumentale généralisée, régie par la poursuite de l'intérêt individuel propre au sein d'une société donnée. Le passage de l'amour de soi à l'utilité s'effectue par l'amour du pouvoir, c'est-à-dire concrètement par la facticité des moyens de satisfaction. Les passions factices sont des besoins empiriquement socialisés, et, selon l'expression d'Y. Belaval, « l'intérêt se socialise en calcul de l'utile »<sup>64</sup>. Ce sont ces passions factices dont la force produit les grandes actions et les pensées sublimes, et c'est leur facticité qui manque à l'animal. Le degré de facticité est proportionnel au degré de police ou de civilisation de la société, c'est pourquoi le sauvage possède les « germes » de la perfectibilité, mais peu de passions factices fortes. Cependant celles qu'il éprouve doivent être rapportées aux circonstances précises dans lesquelles il vit, qui ne sont pas les mêmes aux Caraïbes et en Amérique du Nord.

On constate certes empiriquement que « les Hottentots ne veulent ni raisonner, ni penser », que « les Caraïbes ont la même horreur pour penser et travailler ; ils se laisseraient plutôt mourir de faim, que de faire la cassave, ou de faire bouillir la marmite »<sup>65</sup>. Mais loin d'expliquer cette apparente léthargie par une typologie scindant l'humanité en deux types fixistes, un type d'hommes animé de passions vives, qui sont les hommes civilisés, et un autre type, les hommes sauvages, caractérisé par son indolence ou sa léthargie, selon les termes courants alors, Helvétius explique le mode de vie des ces sauvages par leur « position » précise. Leur « position géographique » est une nature tropicale dont la fertilité réduit la quantité de travail nécessaire pour subvenir à leurs besoins. Leur organisation sociale est telle que le travail qui demeure nécessaire est accompli par les femmes : ce n'est qu'en raison de cette combinaison d'une nature fertile et d'une division sexuée du travail que certains Hottentots et Caraïbes mâles peuvent se permettre cette indolence, et non par leur « nature » tropicale. On peut encore dire, c'est la même idée à une autre échelle, que « l'existence des peuples voleurs suppose celle des peuples riches et volables [...] une Nation nombreuse et cultivatrice »<sup>66</sup>. Là encore, cette division du travail permet « naturellement » la libération de l'inertie des uns, voleurs

---

<sup>61</sup> T. HOBBS, *De Cive*, Préface, trad. Sorbière, éd. Polin, Sirey, Paris 1981, p. 66.

<sup>62</sup> *D.H.* II, 8, p. 181, note (a).

<sup>63</sup> *D.H.* IV, 1, p. 323.

<sup>64</sup> *Introduction à HELVÉTIUS, Œuvres complètes*, Olms, Hildesheim 1969, vol. I, p. XLVIII.

<sup>65</sup> *D.E.* III, 5, 262 note (a).

<sup>66</sup> *D.H.* VIII, 23, p. 727.

« toutes les fois que la position physique de leur Pays leur permet de l'être impunément ». Une note de *De l'homme* précise que si les Malais ont un amour du vol inégalé dans les autres peuples, et que certes tous les peuples ne sont pas voleurs, cependant « chaque pays a ses Malais », c'est-à-dire ses voleurs qui vivent du travail des autres. Dans les pays catholiques, c'est le clergé oisif<sup>67</sup>... La « paresse naturelle » est ainsi une force qui s'exprime en fonction d'un rapport de forces, un effet de position, et non une caractéristique « naturelle » de certains peuples. Dans certaines circonstances, elle devient « l'amour du vol », dans d'autres elle se fait amour filial, « espèce de gravitation qui [...] port[e] à l'amour de ses parents »<sup>68</sup>. On peut ainsi expliquer la curieuse prolifération dans le texte d'Helvétius de « forces naturelles » à l'homme : amour du vol ou « penchant naturel à l'usurpation », « amour des Français [qui] est naturel aux Français », cruauté naturelle, amour naturel de la liberté, curiosité naturelle de la première jeunesse<sup>69</sup>... On peut ramener tous ces sentiments « naturels », contradictoires sinon avec l'unicité de la nature humaine, à l'expression d'un rapport de positions. Le riche oisif, le Hottentot et le Caraïbe sont donc le même genre d'homme, car ils occupent le même type de position. Si le Caraïbe ne cherche pas à étourdir son ennui, qui est le fruit nécessaire de sa position oisive, par la recherche effrénée de plaisirs factices, comme le fait l'oisif occidental, c'est en raison du degré de développement de sa société ; mais ce « sauvage », « dès qu'il a satisfait ses besoins, court au bord d'un ruisseau, où la succession rapide des flots [...] fait à chaque instant sur lui des impressions nouvelles »<sup>70</sup>.

Ainsi « Caraïbe » est-il finalement le nom que l'on peut donner à tout paresseux dont les besoins sont satisfaits grâce au travail des autres, « Hottentot » celui de l'homme qui laisse penser les autres à sa place. Et en effet, « Que de Hottentots parmi nous ! »<sup>71</sup> – et de Caraïbes, pourrait-on ajouter.

---

<sup>67</sup> *D.H.* II, 13, p. 213, note (a).

<sup>68</sup> *D.H.* II, 8, p. 184.

<sup>69</sup> Respectivement, *D.E.* III, 4, p. 251 ; *D.H.* IV, 17, p. 387 ; *D.E.* III, 14, p. 320 ; III, 29, p. 403 ; IV, 17, p. 554.

<sup>70</sup> *D.E.* III, 5, p. 263.

<sup>71</sup> *D.E.* III, 5, p. 262.