



CLASSIQUES
GARNIER

CHOTTIN (Marion), « Comment fonder le moi intéressé ?. La fiction de l'homme originaire dans Condillac et Turgot », *Revue d'histoire de la pensée économique*, n° 2, 2016 – 2, p. 93-111

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-06350-6.p.0093](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-06350-6.p.0093)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2016. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

CHOTTIN (Marion), « Comment fonder le moi intéressé ?. La fiction de l'homme originaire dans Condillac et Turgot »

RÉSUMÉ – Cet article interroge les liens entre l'empirisme et l'économie libérale. En quoi le fait de placer la sensation à l'origine des connaissances peut-il conduire à faire de l'homme un être en quête incessante de plaisirs ? Sa thèse est la suivante : c'est au moyen de la fiction de "l'homme originaire" que Condillac et Turgot tissent ce lien. Ce qui émerge au XVIII^e siècle au travers de cette fiction, c'est, plus précisément, l'idée de *self-made-man*.

MOTS-CLÉS – Sensation, empirisme, fiction, désir, intérêt

CHOTTIN (Marion), « How to found the interested self?. The fiction of originary man in Condillac and Turgot »

ABSTRACT – This article aims at examining the connections between empiricism and free-market economy. Why is it that by placing sensation at the source of knowledge, man is understood to be incessantly pursuing pleasures ? This article contends that it is by the means of fiction of "the original man" that Condillac and Turgot make this connection. Through this fiction, it is actually the idea of the self-made man that emerges in the 18th century.

KEYWORDS – Sensation, empiricism, fiction, desire, interest

COMMENT FONDER LE MOI INTÉRESSÉ ?

La fiction de l'homme originaire
dans Condillac et Turgot

Marion CHOTTIN
IHRIM/CNRS
ENS de Lyon

INTRODUCTION¹

On lit souvent² que l'économie politique, qui est apparue, ou a été inventée³ au XVIII^e siècle, s'appuie, dans sa version libérale, sur une anthropologie singulière : celle qui fait de l'homme un être essentiellement intéressé à la maximisation de ses jouissances. Il arrive également de lire⁴ que cette anthropologie est elle-même – au moins partiellement – fondée sur une épistémologie, à savoir l'« empirisme dérivé de Locke⁵ ». Situer la sensation à l'origine des connaissances permettrait de faire de la quête indéfinie du plaisir, donc d'une certaine conception de l'intérêt, l'unique mobile des actions humaines : la priorité de la sensation sur toute autre idée de l'âme, et la coloration affective qui nécessairement l'accompagne, inscrirait la recherche du plaisir – et la

1 Nous remercions chaleureusement le groupe des historiens de la philosophie créé en septembre 2015, en particulier Philippe Hamou, Claire Etchegaray et Élodie Cassan, pour leurs commentaires qui ont permis d'améliorer ce texte. Nous remercions aussi vivement les rapporteurs de la présente revue, pour leur lecture attentive et leurs conseils avisés.

2 Voir par exemple Ch. Laval (2007) et A. Hirschman (1997).

3 Voir C. Larrère (1992).

4 Cf. C. Laval, *op. cit.*, p. 136. Voir également J.-T. Ravix & P.-M. Romani (1984) ; A. Orain (2003) ; A. Cot & G. Faccarello (1993).

5 C. Laval, *op. cit.*, p. 269. Nous soulignons.

fuite de la douleur – au fondement de la nature humaine. Dans cette littérature à laquelle nous nous référons, le rapport de l’anthropologie à l’épistémologie apparaît, paradoxalement, comme un rapport de fondation de la première par la seconde : ce ne serait pas ce qu’est l’homme qui nous instruirait de ce qu’il connaît, mais bien ce qu’il connaît (ou plutôt la façon dont il connaît), qui instruirait ce qu’il est⁶. Ce rapport cependant n’est jamais tout à fait explicité : c’est à cette lacune que nous voudrions partiellement remédier, en étudiant, dans le cadre de cet article, la manière dont il se noue chez Condillac et Turgot.

Tout d’abord, suffit-il de placer la sensation à l’origine des connaissances pour obtenir l’intérêt conçu comme soin porté à la recherche *indéfinie* du plaisir ? Manifestement, non⁷ : si l’épicurisme affirme, dans l’ordre de la connaissance, la primauté des sensations sur les concepts, il est loin d’en déduire l’idée d’intérêt entendu comme recherche incessante de biens. Aussi bien Épicure que Lucrèce conçoivent le plaisir comme étant essentiellement *fini*, ou « au repos », en ce sens que la nature le contient selon eux dans des bornes telles, que leur dépassement, sous la figure du plaisir « en mouvement », produit aussitôt le malheur de l’homme. Si l’on veut faire de l’homme un être en quête de jouissances incessantes, à la sensation-origine doit par conséquent s’adjoindre l’idée d’un « plaisir en mouvement », ou d’un mouvement vers le plaisir, qui ne soit pas contre-nature, mais au contraire essentiel, et par là même bénéfique à l’individu.

Or, une telle alliance de la sensation et du mouvement, conçus tous deux comme originaires en l’homme, se rencontre effectivement dans l’œuvre de John Locke : l’*Essai philosophique sur l’entendement humain* situe la sensation à l’origine des connaissances⁸, et qualifie d’“inquiétude”⁹ la force qui maintient l’homme dans un état de tension, et par là même de mouvement en direction des objets – nous y reviendrons. Cependant, près d’un demi-siècle auparavant, Thomas Hobbes a également placé

6 Cf. par exemple L. Chantrel & B. Prévost (2003).

7 Christian Laval dresse également ce constat [(*op. cit.*), p. 33].

8 Cf. J. Locke (1700), p. 6.

9 *Ibid.*, p. 177 : « L’*Inquiétude* qu’un homme ressent en lui-même pour l’absence d’une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c’est ce qu’on nomme désir, qui est plus ou moins grand, selon que cette *Inquiétude* est plus ou moins ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant, que l’*Inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l’industrie et l’activité des Hommes ».

la sensation à l'origine du connaître¹⁰, et attribué à l'homme une force motrice, ou « *conatus* » qui ne se réduit pas au souci de l'auto-conservation, mais consiste en un « vouloir-vivre », quête incessante de l'accroissement des puissances vitales :

La félicité est une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur. [Hobbes (1651), p. 186-187].

Ainsi, on remarque souvent que figure chez cet auteur l'essentiel de l'anthropologie du moi intéressé. De fait ces lignes attestent-elles, à elles seules, du passage à la modernité : la finalité de l'existence humaine n'est pas le repos, défini diversement par les morales antiques, mais s'accomplit dans le mouvement même qui est le sien. Il est pourtant manifeste que l'œuvre de Hobbes n'appartient pas à ce fameux courant de l'« empirisme *dérivé* de Locke ». Se passe-t-il donc véritablement quelque chose à compter de l'*Essai sur l'entendement humain* ? L'empirisme *dérivé* de Locke – *i.e.*, littéralement, non pas l'épistémologie *de* Locke, mais celle qui s'en est déclarée l'héritière, et, pour ce qui nous occupe, celle de Condillac et de Turgot, modifie-t-elle la conception du moi intéressé ? Depuis les récentes relectures de l'empirisme des Lumières, initiées par Sylvain Auroux¹¹, renouvelées par André Charrak¹² et poursuivies par nos soins¹³, nous nous demanderons si le fait d'appréhender l'empirisme comme méthode singulière ne permet pas de préciser ce rôle – quand sa caractérisation traditionnelle (« les idées viennent des sens ») produit les ambiguïtés que nous avons vues.

Saisir l'empirisme comme méthode, c'est mettre en avant, prioritairement aux thèses, une manière singulière de philosopher – celle qui consiste à analyser les phénomènes (linguistiques, politiques, ou plus généralement, humains) et à les originer dans l'expérience. Or une telle méthode requiert – paradoxalement – de recourir à des fictions. Car l'expérience, dont elle fait son point d'ancrage, est précisément ce qui

10 Cf. T. Hobbes (1640), p. 83.

11 Cf. S. Auroux (1985).

12 Cf. A. Charrak (2009).

13 Cf. M. Chottin (2014).

ne cesse de modifier et recouvrir le donné de l'expérience – au point, écrira Condillac¹⁴, qu'à l'âge adulte nous n'avons plus de sensations, mais uniquement des idées, ou signes représentatifs des choses, toujours mêlés de comparaisons et de jugements. Aussi nos premières impressions, les premières idées que nous avons forgées, les premières facultés à s'être déployées en nous échappent-elles à la possibilité de l'expérience actuelle – d'où la nécessité de fictions pour les appréhender. Son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* s'ouvre ainsi par ces mots :

Considérons un homme *au premier moment de son existence* : son âme éprouve d'abord différentes sensations, telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos : voilà ses premières pensées. [Condillac (1746), p. 31].

Ainsi notre hypothèse est la suivante : la fiction génétique de l'origine de l'homme, que l'on rencontre pour la première fois, sous la forme d'un héritage critique de l'empirisme lockéen, dans l'*Essai* de Condillac, autorise, en particulier chez Turgot, une conception inédite du moi intéressé.

I. L'EXPÉRIENCE DE PENSÉE : UNE VOIE VERS L'ORIGINE

I.1 – LE MOMENT LOCKÉEN

Lorsque Hobbes place la sensation à l'origine des connaissances¹⁵, ce n'est pas tant à l'expérience qu'il fait appel, qu'aux découvertes de son temps dans le domaine de l'optique. Si Kepler a montré, à la suite d'Alhazen, que la vision était causée par l'intromission, au niveau de l'œil, des rayons lumineux, et ajouté qu'elle se produisait au moyen de l'image rétinienne, Descartes a quant à lui établi que le mouvement causé sur l'œil par la lumière se propageait jusqu'au cerveau *via* le nerf optique. C'est ce schéma général que Hobbes reprend à son compte, tout en refusant la thèse cartésienne suivant laquelle le mouvement

¹⁴ Cf. Condillac (1746), p. 113.

¹⁵ « Ce que nous appelons SENSATION est à l'origine de toutes les pensées. En effet, l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait d'abord été, en totalité ou en partie, engendré par les organes des sens. Tout le reste est dérivé de cette origine » [Hobbes (1640), p. 71].

cérébral engendre, en vertu de certaines lois instituées par Dieu, une entité spirituelle appelée sensation : d'après Hobbes, nul besoin d'en passer par ce mystérieux passage d'un type de substance à un autre, la sensation constitue l'effet matériel d'un mouvement suscité au niveau du cerveau en suite de l'action causée sur les organes des sens par les objets extérieurs¹⁶.

C'est précisément cette fondation de la connaissance par des mécanismes inapparaissants que Locke, dès le seuil de son *Essai*, rejette en bloc :

je ne m'engagerai point à considérer en physicien la nature de l'âme ; à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent exciter nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement (...). [Locke (1700), p. 2]

Locke refuse de fonder sa métaphysique sur un dispositif qui n'est que conjecture. L'expérience devient dès lors le seul critère du vrai, et la sensation un fait absolument premier. Ainsi, la nouveauté de l'empirisme lockéen n'est pas un mythe : comme l'a bien vu Leibniz¹⁷, l'*Essai* inaugure une méthode que les Hobbes et Gassendi étaient loin d'avoir adoptée. D'après nous, cette méthode qui consiste à faire de l'expérience non seulement l'origine, mais le critère du vrai, a joué un rôle clé dans le renouvellement de l'idée de moi intéressé, en tant qu'elle a conduit, chez les successeurs de Locke, à recourir à la fiction de l'homme originaire – c'est-à-dire à une autre forme de rationalité que celle de la raison déductive.

1.2 – LE NÉCESSAIRE PASSAGE PAR LA FICTION

Cependant, si l'usage des fictions est fréquent sous la plume de Locke, nulle part dans son *Essai* il ne déploie celle de l'homme originaire, pour la raison qu'il estime que la combinaison des sensations en idées plus complexes constitue pour chacun d'entre nous le fait d'une expérience *actuelle*, qu'il serait par conséquent superflu de construire en pensée.

Pour Condillac au contraire, nos idées actuelles ne sont pas identiques à celles qui initient la connaissance, nous l'avons dit. D'où la nécessité de *considérer* – au sens d'imaginer – « un homme au premier moment de

¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ Cf. G. W. Leibniz (1765), p. 328.

son existence », et de montrer de là comment ses sensations suffisent à la constitution de toutes ses facultés. Ainsi, pour Condillac, les premières sensations sont formées d'atomes sensibles (« différentes sensations, telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos ») qui ne dessinent aucun objet, tant que la réflexion n'est pas venue y découper des figures. Le fondement et l'origine des connaissances ne sauraient donc se retrouver dans l'empirie : paradoxalement, seules des constructions fictionnelles peuvent témoigner de l'ancrage sensible des idées.

C'est aussi ce que soutient Turgot, qui, à deux endroits de son œuvre (le *Plan de deux discours sur l'Histoire Universelle* de 1751 et l'article « Existence » de l'*Encyclopédie* de 1756), se réapproprie la fiction, d'origine condillacienne, de l'homme originaire. Pour Turgot, le passage par la fiction relève d'une véritable nécessité, pour qui veut penser l'origine des connaissances, et, plus généralement, l'idée de progrès. En effet, l'homme aujourd'hui « ne peut retrouver la trace de ses pas » [Turgot (1751), p. 301] : fidèle à l'idée condillacienne de genèse des facultés, le philosophe estime que l'origine des connaissances, modifiée par l'application des opérations de l'âme, ne fait plus l'objet d'une expérience, et qu'il faut se transporter en pensée, au moment où un homme imaginaire s'éveille au monde, pour être en mesure d'y accéder. Cette « époque », écrit Turgot, appartient « à l'histoire de la nature, plutôt qu'à celle des faits » [*ibid.*, p. 298] : cette assertion ne semblera paradoxale qu'à celui qui ignore que les faits actuellement observables ne sont pas naturels, ou encore originaires : la nature appartient à l'ordre du fictionnel, et non pas du factuel. Or, quoique fictionnelle, poursuit Turgot, « cette époque doit être considérée avec attention, puisque les premiers pas en tout genre décident de la suite de la route » [*ibid.*]. Ce sont ainsi à de véritables réécritures du mythe biblique du premier homme que nous avons affaire : loin que la raison de cet homme précède et nomme les objets qui lui sont présentés, elle va progressivement émerger des sensibles que les circonstances lui découvrent.

I.3 – LA SENSATION NUE

La fiction de l'homme originaire, que l'on peut également nommer le « mythe du premier regard sur le monde », ne doit pas être confondue avec celle, bien mieux connue, de l'état de nature, dont elle constitue un approfondissement : elle consiste à décrire l'homme abstraction faite non

pas seulement de la société et du gouvernement, mais encore des idées et facultés qu'il doit à ses progrès. En quelque sorte, il s'agit de régresser en-deçà d'un état de nature de type hobbesien, pour envisager, dans son originarité la plus radicale, le rapport de l'homme au monde, et non celui de l'homme à ses semblables. Ainsi cette fiction s'élabore-t-elle, d'une part, au moyen d'une abstraction des idées et facultés que l'homme doit à son éducation (il s'agit de le dépouiller « de tout ce que le progrès de ses réflexions lui a fait acquérir » [Turgot (1756), p. 519] et, d'autre part, quand il s'agit d'accéder positivement au contenu de ce premier regard, au moyen d'une expérience de pensée qui consiste à *se mettre à la place* d'un tel homme s'éveillant au monde, pour sentir comme il sent – « je me sens moi-même assailli » [*ibid.*] par les objets du dehors, remarque Turgot, en écho à la préface du *Traité des sensations*, dans laquelle Condillac préconise, au titre de condition d'intelligibilité de son œuvre, d'éprouver ce qu'éprouve la statue de marbre qu'il anime pas à pas. Aussi le passage par la fiction ne fait-il pas sortir de l'expérience, mais vise à reconstituer une expérience irrémédiablement perdue.

Voici la façon dont Turgot, dans son *Plan de deux discours sur l'Histoire Universelle*, décrit cette expérience originaire :

Partons de ce chaos où l'âme ne connaît que ses *sensations*, où des sons plus ou moins forts, plus ou moins aigus, où la température et la résistance des objets environnants, où un tableau de figures bizarres diversement colorées, venant assaillir l'âme de toutes parts, la jettent dans une espèce d'ivresse qui est pourtant le germe de la raison. [p. 298]

Atomes de sensations auditives, tactiles, visuelles, etc. : tel est ce que perçoit l'homme lors de son premier regard porté sur le monde. Sans doute inspirées de l'*Essai* de Condillac, ces lignes font ainsi des premières sensations un « chaos » informe, une peinture abstraite dans laquelle ne se détache encore aucun objet. Les sensations sont donc ici implicitement distinguées des idées. Cependant, l'article « Existence » de l'*Encyclopédie* semble revenir sur ce premier texte et refuser toute pertinence à cette fiction du premier regard :

Mon dessein n'est (...) point ici de prendre l'homme au premier instant de son être, d'examiner comment ses sensations sont devenues des idées, et de discuter si l'expérience seule lui a appris à rapporter ses sensations à des distances déterminées, à les sentir les unes hors des autres, et à se former l'idée d'étendue, comme le croit M. l'abbé de Condillac (...). [p. 518].

Mais paradoxalement, suit aussitôt une description de « l'homme réduit aux simples impressions des sens » [p. 520], tout aussi originaire que la première. En effet, bien qu'il fasse comme s'il se situait, dans ce second texte, *un pas* après l'origine¹⁸, *i.e.* non pas exactement au moment où l'homme imaginaire ouvre les yeux sur le monde, mais à celui où « un monde d'objets distincts les uns des autres » [p. 519] lui fait face, Turgot est désormais convaincu que les sensations, loin de constituer originairement « un tableau de figures bizarres diversement colorées », forment d'emblée un tel monde : d'après lui, nous n'apprenons pas à sentir les objets hors de nous, « comme le croit M. l'abbé de Condillac¹⁹ ». C'est donc bien à une origine que nous avons affaire ici.

Cet état de nature perceptif n'est pas moins fictionnel que le premier : les objets qui apparaissent à cet homme imaginaire ont beau être « distincts les uns des autres », et ne plus se fondre dans un chaos de sensibles tel que Turgot le décrivait en 1751, ils n'en sont pas moins radicalement distincts de ceux que nous percevons aujourd'hui. En effet, nous sommes « encore loin » à ce stade, écrit Turgot, « de la notion de l'*existence* » [p. 518] des objets extérieurs, dans la mesure où ce « tableau » primitif, bien qu'il ait cessé d'être abstrait et dessine des objets, est essentiellement fluctuant : conditionné par les mouvements des objets, il « n'est jamais le même deux instants de suite » [p. 521], et ne saurait par conséquent contenir les idées de frontière stable et de permanence dans le temps, inhérentes à celle d'objet ou de substance.

Dans ces deux textes, Turgot mobilise cette fiction de l'homme originaire dans des buts circonscrits, et ce, sans employer le *mot* « intérêt » – il s'agit, dans le premier, de justifier l'idée de progrès de l'esprit, *via* une extension, au niveau l'espèce humaine, de la genèse des connaissances de l'individu, et, dans le second, de fonder l'existence des objets extérieurs, étant donné que l'un des grands problèmes de l'empirisme est celui du

18 « Je n'ai pas besoin de ces recherches : si l'homme à cet égard a quelque chemin à faire, il est tout fait longtemps avant qu'il songe à se former la notion abstraite de l'*existence* ; et je puis bien le supposer arrivé à un point que les brutes mêmes ont certainement atteint, si nous avons le droit de juger qu'elles ont une âme. Il est au moins incontestable que l'homme a su voir avant que d'apprendre à raisonner ou à parler ; et c'est à cette époque certaine que je commence à le considérer » [(*ibid.*), p. 518-519. Nous soulignons].

19 D'après Turgot, « (...) les sensations propres de la vue, du toucher, et peut-être de tous les autres sens, (...) sont (...) nécessairement rapportées à une distance quelconque les unes des autres, et (...) présentent (...) elles-mêmes l'idée de l'étendue » [(*ibid.*), p. 518].

passage de la subjectivité des sensations à l'objectivité des représentations. Cependant, nous allons voir que la fiction de l'homme originaire telle qu'elle apparaît chez Turgot n'en remplit pas moins une fonction anthropologique, celle de fonder l'*idée* de moi intéressé²⁰ – ce qu'elle ne fait pas tout à fait sous la plume de Condillac.

II. LE MOMENT PROGRESSIF DE LA FICTION : LA GENÈSE DU MOUVEMENT VERS L'OBJET

II.1 – HOBBS ET LA GENÈSE DU SENSIBLE

Si, dans l'œuvre de Hobbes, la sensation conçue comme origine du connaître s'accompagne d'un mouvement inhérent à la nature humaine, de sorte que la relation de l'homme à ses objets n'a pas pour terme la satisfaction d'un besoin, voire d'un désir particulier, mais consiste en un appétit qui vise l'accroissement indéfini de ses puissances, ce mouvement constitue précisément un *principe*. La sensation²¹, quant à elle, résulte de la rencontre de deux mouvements, celui de l'objet et celui du sujet.

Un tel dispositif a le mérite de satisfaire une double exigence de l'idée de moi intéressé : celle qui consiste, d'une part, à placer la sensation à l'origine des idées, de telle façon que toutes les facultés humaines

20 Cette assertion semblera paradoxale, une fois rapprochée de la fameuse lettre de Turgot à Condorcet datée de décembre 1773, dans laquelle on peut lire, à propos d'Helvétius, que si celui-ci avait correctement analysé les besoins de l'homme, « [il] eût compris que, dans le sens où cette proposition [sc. "l'intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes"] est vraie, elle est une puérité et une abstraction métaphysique d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisqu'alors, elle équivaut à dire que l'homme ne désire que ce qu'il désire. S'il parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections » [p. 638]. Mais en soutenant que Turgot souscrit à l'idée de moi intéressé, nous ne voulons pas dire qu'il fait sienne une conception égoïste de l'intérêt. Nous défendons l'idée selon laquelle toutes les actions humaines sont d'après lui guidées par la recherche de la satisfaction, ce qui est tout à fait différent, puisqu'il existe des jouissances altruistes. Il est d'ailleurs significatif que Turgot qualifie de « puérité » une telle idée : il la juge évidente, et fait mine d'ignorer le fait que beaucoup la contestent ou ne l'ont pas admise.

21 Cf. T. Hobbes (1655), p. 319.

se trouvent conditionnées par l'attrait du plaisir et la fuite de la douleur, et, d'autre part, à inscrire en l'homme l'élément actif qui faisait défaut aux Anciens, en l'occurrence le *conatus*, nécessaire pour fonder le caractère indéfini de la recherche du plaisir. Du point de vue de ce qui a été construit par Locke et ses successeurs, le dispositif hobbesien présente cependant le défaut, outre celui de ne pas justifier ce principe au moyen d'une expérience, fût-elle construite en pensée, de considérer comme principe un terme générique, et donc abstrait : si les empiristes des Lumières situent la sensation à l'origine du connaître, ce n'est pas seulement parce qu'elle est aperceptible (de droit, sinon en fait), c'est aussi qu'elle présente cette caractéristique de la *particularité*, qui seule peut éviter de bâtir des « châteaux en l'air », et assurer ainsi la vérité de la genèse. D'où l'inversion qui consiste à générer le désir *depuis la sensation*, à laquelle seuls les successeurs de Locke ont procédé, quand celui-ci, d'une manière analogue à Hobbes ou encore à Spinoza, pose le désir, ou l'inquiétude essentielle à l'homme, sans en faire la genèse.

II.2 – PRIMAUTÉ DU DÉSIR ET IDÉE DE NATURE HUMAINE

Dans ce cadre, il nous semble que Turgot, héritant de Condillac, parvient seul à générer véritablement l'idée d'homme intéressé à la maximisation de ses jouissances. Plus précisément, il nous semble que seul l'article « Existence » de l'*Encyclopédie* accomplit une telle genèse.

Dans le *Plan de deux discours sur l'Histoire Universelle*, Turgot ne génère pas le désir du moi, qui apparaît comme toujours déjà constitué. Après avoir décrit le contenu du premier regard sur le monde, Turgot souligne que « C'est le *mouvement* qui débrouilla ce chaos ; c'est lui qui donna aux hommes les idées de distinction et celle d'unité » [p. 298]. Ainsi le « mouvement », aussi bien celui du sujet que celui de l'objet, permet à l'esprit de s'apercevoir que tel assemblage de sensations n'est pas fortuit mais, parce qu'il persiste en dépit du changement local, délimite là un arbre, là un animal.

Dans ce premier texte de Turgot, comme dans l'*Essai* de Condillac, précisément parce qu'il construit ses idées à partir d'un mouvement, qui, pour ce faire, doit les précéder chronologiquement, le sujet se définit encore, du moins en partie, indépendamment des objets des sens. Ce qui signifie que nous avons là, en creux, l'idée d'une nature humaine, indépendante de l'extériorité. Dans cette optique, l'homme n'a pas tout entier à se faire,

mais possède des tendances innées, pour partie universelles et pour partie propres à tel ou tel individu. Une telle idée de nature humaine, dont l'universalité n'empêche pas les variations d'homme à homme, est aussi celle de Hobbes²² : dès lors que l'on pose comme principe quelque chose d'inhérent à l'âme ou au corps humains et de premier sur l'extériorité, ce que l'on dit de l'homme relève d'une « nature », au sens d'un ensemble de déterminations primitives, qui peuvent certes donner lieu dans le temps à de nouvelles puissances et de nouveaux objets de désir, mais qui n'en sont pas moins données dès l'origine.

Au contraire, le second texte qui nous intéresse, à savoir l'article « Existence » de l'*Encyclopédie*, génère le mouvement du sujet, à partir de ce « monde d'objets distincts les uns des autres » que compose le tableau mouvant de la sensibilité originaires. Le moi qui fait face à ce monde ne dispose d'aucune force motrice innée, et se réduit aux effets des corps extérieurs sur sa sensibilité, qu'ils soient plaisants ou douloureux. Bien plus, une telle identification du moi aux sensations de plaisir et de peine suscitées par les objets du dehors fait elle-même l'objet d'une genèse :

Par là, cet être particulier (*sc.* le moi), non seulement devient pour nous le centre de tout l'univers, et le point d'où nous mesurons les distances, mais nous nous accoutumons encore à le regarder comme notre être propre ; et, quoique les sensations qui nous peignent la lune et les étoiles ne soient pas plus distinguées de nom que celles qui se rapportent à notre corps, nous les regardons comme étrangères, et nous bornons le sentiment du *moi* à ce petit espace circonscrit par le plaisir et la douleur. [p. 522]

Le sentiment d'exister en première personne est généré à partir d'une différenciation, au sein de la sensibilité, entre les sensations que la conscience éprouve d'emblée à deux endroits simultanément, à la fois en elle et à distance d'elle-même – à savoir celles des cinq sens traditionnellement recensés – et qui, de ce fait, ne sauraient donner une cohérence au sujet, et les sensations qu'elle ne ressent qu'en elle-même, *i.e.* les sentiments de plaisir et de peine, qui, purement intérieurs, la mènent au contraire à leur assimiler l'idée de moi. Sur ce point, le *Traité des sensations* de Condillac constitue sans doute la première source de Turgot. On y rencontre en effet, pour la première fois peut-être dans l'histoire de la philosophie, une genèse du moi à partir des sensations :

22 Cf. T. Hobbes (1640), p. 117.

À la vérité, elle (*sc.* la statue) ne le (*sc.* moi) dirait pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot, ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment présent, il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même : mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi*. [Condillac (1754), p. 55]

Nous disons « pour la première fois peut-être dans l'histoire de la philosophie », parce que nous n'avons pas affaire, dans ces lignes, à la simple reprise des propos fameux de David Hume, d'après lesquels l'esprit ou le moi se réduit à un flux de perceptions²³. Au sujet de la statue bornée au sens de l'odorat, Condillac écrit certes que « [s]on *moi* n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve », mais il ajoute : « et de celles que la mémoire lui rappelle » [*ibid.*, p. 56]. Ainsi, pour l'abbé, le souvenir suscite un acte de réflexion et de saisie du divers, et, par là même, atteint une identité à soi qui ne se dissout pas dans une diversité de sensations ou de pensées. Loin de produire une dispersion du moi, l'expérience du changement perceptif en génère la conscience, sans que ce retour à soi ouvre pour autant l'accès à un moi permanent : dans une note dirigée contre le célèbre texte des *Pensées* portant sur le moi²⁴, Condillac refuse la distinction pascalienne entre les qualités (périssables) et le moi (permanent), et affirme que « les qualités ne sont que moi modifié différemment » [*ibid.*]. Quand on m'aime pour ma beauté ou mon jugement, on m'aime donc bien, *moi*, puisque le moi n'exige en rien la permanence. En bref, pour Condillac, le moi existe, mais il n'est pas substance identique à elle-même, et il en est de même pour Turgot, à cette différence importante près que pour lui, le moi s'identifie aux seules sensations de plaisir et de peine.

²³ Cf. D. Hume (1739).

²⁴ Sur le point délicat de savoir si le moi pascalien est ou non substantiel, voir le livre de Vincent Carraud, *L'invention du moi* (2010), qui tranche par la négative. Que tel soit bien le cas n'empêche pas que Pascal maintient la distinction du moi et de ses qualités périssables et n'anticipe donc pas les thèses dont nous traitons, excepté peut-être quand il pointe l'amour de soi comme caractéristique du moi, que Condillac et Turgot considèrent comme naturelle, et, de ce fait, nullement illégitime.

II.3 – TURGOT, CONDILLAC ET LA GENÈSE DU DÉSIR

Dans l'article « Existence », cet intérêt qui me constitue devient insensiblement intérêt porté à ce que j'identifie comme la cause, ou du moins la source de mon plaisir et de ma peine, à savoir les objets du dehors :

Les objets dont nous observons la distance et les mouvements autour de notre corps, nous intéressent par les effets que ces distances ou ces mouvements nous paraissent produire sur lui, c'est-à-dire par les sensations de plaisir et de douleur que ces mouvements peuvent nous donner (...). [p. 521]

C'est précisément cet intérêt porté aux objets extérieurs qui, selon Turgot, génère le mouvement dont le moi ne se départira plus. « La présence de ces objets », poursuit Turgot, « devient la *source de nos désirs et de nos craintes* (...) » [p. 522]. Le mouvement du sujet vers l'objet, appelé autrement désir, résulte ainsi d'une construction qui le fonde tout à la fois qu'elle en fait un caractère essentiel au sujet : dès lors qu'il se vit comme effet d'un objet, le plaisir se mue en un désir dont l'extinction signifierait la disparition pure et simple de ce qu'il est pour la conscience, à savoir un moi. Au final, le moi n'est donc rien d'autre que désir (ou crainte) d'objet, et le monde, qui se constitue en même temps que le moi, objet de désir ou de crainte. Cette genèse du désir, de même que celle du moi, est sans doute inspirée de celle de Condillac. En effet, dans le *Traité des sensations*, l'abbé génère déjà le besoin, et de là le désir, de la sensation-origine²⁵. Aussi trouvons-nous, chez Turgot comme chez Condillac, une véritable genèse du désir – celui-là même que Hobbes posait à titre de principe.

Cette idée de moi intéressé est au fondement de leur pensée économique : pour Condillac comme pour Turgot, le fait que les hommes ne se bornent pas à la satisfaction de leurs besoins vitaux, mais se mettent en quête permanente de nouveaux plaisirs, autrement dit ce que nous nommons « intérêt », constitue le moteur de la société marchande. Dans les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766), l'intérêt se trouve ainsi à l'origine du surplus de production qui va donner naissance à la division du travail et à la figure du propriétaire foncier, puis à celle du capitaliste, et enfin de l'entrepreneur²⁶, au point

25 Condillac (1754), p. 37.

26 Au seuil de ses *Réflexions*, Turgot écrit ainsi : « les premiers qui ont cultivé ont probablement cultivé autant de terrain que leurs forces le permettaient et, par conséquent, *plus*

que Turgot écrit, à propos de ses contemporains, qu'ils sont pour la plupart « intéressés et occupés à amasser des capitaux » [p. 589]. Dans *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776), Condillac soutient des thèses analogues²⁷ sur cette question du surplus, en distinguant explicitement les besoins naturels et les besoins factices, que nous pouvons aussi nommer « désirs ». Et l'abbé de conclure la description de sa société idéale :

Tous les citoyens ne partagent pas également les mêmes jouissances, mais tous subsistent de leur travail ; et, quoiqu'il y en ait de plus riches, aucun n'est pauvre. Voilà ce qui doit arriver dans une société civile, où l'ordre s'établit librement, *d'après les intérêts respectifs et combinés de tous les citoyens*. [p. 69-70. Nous soulignons]

Ainsi, sans l'idée de moi intéressé, que l'empirisme continental issu de Locke s'attache à fonder sous les plumes de Condillac et de Turgot, on ne comprend pas l'accumulation des richesses. Mais revenons aux textes plus directement anthropologiques des auteurs qui nous occupent.

À la différence de Turgot, Condillac se heurte à une difficulté de taille. Puisqu'aucune sensation ne montre à la statue un objet hors d'elle-même, il faut *présupposer* le mouvement corporel, pour comprendre qu'elle puisse être amenée à rechercher les objets extérieurs susceptibles de prolonger son désir ou de faire cesser sa douleur :

Si elle n'était pas organisée pour être mue à l'occasion des sensations agréables ou désagréables qu'elle éprouve, le repos parfait, auquel elle serait condamnée, ne lui laisserait aucun moyen pour rechercher ce qui peut lui être utile, et pour éviter ce qui peut lui nuire. [Condillac (1754), p. 102]

Autrement dit, seul le recours à ce que l'empirisme a pourtant exclu, à savoir « l'organisation » [*ibid.*] inapparaissante du corps humain, autorise finalement Condillac à produire jusqu'à son terme la genèse du désir. De pur effet des objets extérieurs, le mouvement, chez Condillac et de son propre aveu, redevient ce qu'il constitue chez Hobbes, à savoir un principe²⁸. Rien de tel chez Turgot : puisque pour lui, les sensations font signe d'emblée vers l'extériorité, le mouvement physique du sujet

qu'il n'en fallait pour les nourrir » [Turgot (1766), p. 534. Nous soulignons].

27 L'abbé écrit par exemple : « Le colon s'enrichit, *parce qu'il produit plus qu'il ne peut consommer* » [Condillac (1776), p. 77. Nous soulignons].

28 *Ibid.*, p. 20 : « *Il y a en nous un principe de nos actions*, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir, on l'appelle *force* ». Nous soulignons.

peut émerger du seul désir d'atteindre des objets immédiatement perçus à distance du corps propre. Aussi, la modification qu'il fait subir à la théorie condillacienne de la perception s'avère-t-elle tout à fait décisive²⁹.

II.4 – LA MÉTAPHORE DU NAVIGATEUR

Un moi dépourvu de nature et qui éprouve un mouvement incessant en direction des objets du dehors – tel est ainsi ce que donne à penser la fiction turgotienne de l'homme originaire, que synthétise la métaphore sur laquelle elle s'achève :

La présence de ces objets devient la source de nos désirs et de nos craintes, *et le motif des mouvements de notre corps*, dont nous dirigeons la marche au milieu de tous les autres corps, précisément comme un pilote conduit une barque sur une mer semée de rochers et couvertes de barques ennemies. [(1756), p. 522]

Le « précisément comme » fait clairement de ces lignes une réécriture critique de ce fameux passage de la sixième des *Méditations métaphysiques* :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoins très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. [Descartes (1647), p. 64]

Ainsi, Turgot donne une valeur à ce qui n'était chez Descartes que métaphore repoussoir, destinée à rejeter une interprétation possible du dualisme ontologique, savoir la simple juxtaposition de deux substances radicalement distinctes entre elles, pour adopter celle qui, selon lui, est la seule admissible, celle de l'étroite union substantielle entre le corps et l'esprit. Au contraire, pour l'auteur de l'article « Existence » de l'*Encyclopédie*, nous sommes *précisément* logés dans notre corps « comme un pilote en son navire ».

29 Turgot souligne lui-même l'importance que revêt pour lui la théorie de la connaissance : « Je ne me suis que trop étendu, peut-être, sur une analyse beaucoup plus difficile qu'elle ne paraîtrait importante ; mais j'ai cru que la situation de l'homme dans la nature au milieu des autres êtres, la chaîne que ces sensations établissent entre eux et lui, et la manière dont il envisage ses rapports avec eux, doivent être envisagés comme les fondements mêmes de la philosophie, sur lesquels rien n'est à négliger. » [(1756), p. 532]

Cependant, par cette opposition à Descartes, Turgot cherche moins à proposer une nouvelle conception des rapports de l'âme et du corps, qu'à donner une image sensible de « la situation où se trouve l'homme dans la nature, environné, pressé, traversé, choqué par tous les êtres » [p. 522-523]. Autrement dit, nous assistons à un déplacement de la métaphore du navire, de la métaphysique vers l'anthropologie. L'homme y apparaît comme un être dépourvu de nature, entièrement constitué par l'expérience – *i.e.*, comme un aventurier, tel Christophe Colomb, que Turgot admire pour son audace à s'être mis en mouvement sur une mer inconnue, sans connaissance préalable de ce qu'il y rencontrerait³⁰.

Un Colomb que l'article « Existence » prive de ses compagnons et situe non pas dans un navire, mais dans une simple barque. Entre Descartes et Turgot, l'individu est devenu fragile³¹, non pas tant du fait de sa constitution propre, que de l'environnement hostile dans lequel il se trouve. Analogue à celle de l'homme-statue de Condillac, qui « n'est (...) rien qu'autant qu'il a acquis » [Condillac (1754), p. 267], la solitude du navigateur turgotien symbolise l'aptitude à, et la nécessité de se forger, caractéristique de l'homme moderne.

CONCLUSION

Aussi trouvons-nous, dans les fictions des Lumières, un lien étroit entre l'idée de moi intéressé et « l'empirisme dérivé de Locke » – lien qui consiste en un rapport de fondation, à la fois épistémique et anthropologique, du premier par le second. Rapport de fondation épistémique : les fictions de l'homme originaire permettent de tenir ensemble deux aspects essentiels de l'homme intéressé – l'originarité de la sensation, laquelle autorise la réduction de l'ensemble des facultés humaines aux sentiments de plaisir et de peine, et le caractère indéfini du mouvement vers l'objet, qui doit être tel pour que les désirs de l'homme soient autre chose que de simples besoins. Tenir ensemble, *i.e.* unifier, ou encore

³⁰ Sur ce point, voir Y. Citton (2003).

³¹ Sur l'idée de fragilité comme caractéristique du sujet moderne, voir Y. Citton [(1994), p. 279-321].

générer le second à partir du premier, et ce, sans sortir de l'expérience dont l'empirisme fait le critère du vrai. Mais surtout, rapport de fondation anthropologique : à la différence d'un Hobbes³² qui prend encore en vue l'idée de nature humaine, Condillac et Turgot font de l'homme un être issu de ses seules expériences – autrement dit : un *self-made-man*³³. C'est, selon nous, cet aspect du sujet moderne que l'empirisme génétique vient produire. Il s'agit, non pas de dire qu'un tel sujet, à la façon d'un Dieu *causa sui*, se produit lui-même à partir de rien, mais de penser un être dont l'activité, et par là même les facultés, naissent des seules données du dehors. Individu non substantiel, être (non relationnel) de l'invention de soi, il est celui dont la puissance publique s'attachera à garantir la mobilité et l'inventivité, davantage encore que la propriété et la sécurité. Enfin, il nous a paru que Turgot, à la différence de Condillac, fondait véritablement ce sujet : parce qu'il refuse la thèse condillacienne de la stricte intériorité de la sensation, l'auteur de l'article « Existence » de l'*Encyclopédie* réduit le moi aux sentiments de plaisir et de peine, et dépasse la difficulté à laquelle l'abbé s'est heurté, de devoir rendre compte du mouvement corporel à partir de sensations purement subjectives. L'économiste des Lumières montre ainsi à quel point la théorie de la perception vient instruire celle de l'homme.

32 Il en est de même pour Spinoza.

33 Avant nous, Yves Citton (1993) a recouru à cette expression pour qualifier le sujet condillacien.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUROUX, S. [1985], « Pour un nouvel empirisme », *Dialogue*, Vol. XXIV, N° 3, automne, p. 411-426.
- CARRAUD, V. [2010], *L'invention du moi*, PUF, Paris.
- CHANTREL, L. & PRÉVOST, B., [2003], « Des passions et de la raison chez Turgot », <http://alor.univ-montp3.fr/cemi/> (communication au Colloque de l'ESHET).
- CHARRAK, A. [2009], *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris.
- CHOTTIN, M. [2014], *Le partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, H. Champion, Paris.
- CITTON, Y. [1993], « Fragile euphorie : la statue de Condillac et les impasses de l'individu », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, N° 323, p. 279-321.
- CITTON, Y. [2003], « Turgot, poéticien et théoricien de l'invention : économie des discours et discours de l'économie », document de travail.
- CONDILLAC, E. Bonnot (de) [1746], *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Alive, Paris, 1998.
- CONDILLAC, E. Bonnot (de) [1749], *Traité des sensations*, suivi du *Traité des animaux*, Fayard, Paris, 1984.
- CONDILLAC, E. Bonnot (de) [1776], *Le commerce et le gouvernement*, Jombert et Cellot, Paris.
- COT, A. & FACCARELLO, G. [1993], « Sensualistes et utilitaristes », in Béraud A. & Faccarello G. (éd.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, La Découverte, Paris, Vol. I, chap. IX, p. 254-301.
- DESCARTES, R. [1647], *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot & P. Costabel, 11 vol., Vrin-CNRS, Paris, T. IX-1, 1964-1974.
- HIRSCHMAN, A. [1977], *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. de P. Andler, PUF, Paris, 1997.
- HOBBS, T. [1640], *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. de D. Weber, Le Livre de poche, Paris, 2003.
- HOBBS, T. [1651], *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. de G. Mairet, Gallimard, Paris, 2000.
- HUME, D. [1739], *Traité de la nature humaine*, livre I, trad. de P. Baranger & P. Saltel, Flammarion, GF, Paris, 1995.
- LARRÈRE, C. [1992], *L'Invention de l'économie politique au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, PUF, Paris.

- LAVAL, C. [2007], *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris.
- LEIBNIZ, G. W. [1765], *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF-Flammarion, Paris, 1990.
- LOCKE, J. [1700], *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. de P. Coste, Vrin, Paris, 1998.
- ORAIN, A. [2003], « Decline and progress : the economic agent in Condillac's theory of history », *The European Journal of the History of Economic Thought*, 10, 3, p. 379-407.
- RAVIX, J.-T. & ROMANI, P.-M. [1984], « L'idée de progrès comme fondement des analyses économiques de Turgot », *Économies et Sociétés, Série Histoire de la pensée économique*, N° 1, p. 97-118.
- TURGOT, A. R. J. [1751], *Plan de deux discours sur l'Histoire Universelle*, in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, F. Alcan, Paris, T. I, 1913-1923.
- TURGOT, A. R. J. [1756], « Existence », in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, F. Alcan, Paris, T. I, 1913-1923.
- TURGOT, A. R. J. [1766], *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, F. Alcan, Paris, T. II, 1913-1923.
- TURGOT, A. R. J. [1773], « Lettre à Condorcet », in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, F. Alcan, Paris, T. III, 1913-1923.