

Les philosophes des Lumières

(4^e séance : 7 octobre 2015)

Chap. 2 (suite) : Les facultés de connaissance. Empirisme, sensualisme et origine des idées.

Nous avons étudié en détail, à partir de l'œuvre de Condillac, comment on pouvait faire naître l'ensemble des opérations de l'esprit à partir de la seule sensation. Sur la complexification progressive des idées, on peut trouver de longs développements chez Condillac, ainsi que dans le *Système de la nature* de d'Holbach (cf. les distinctions entre idées simples et complexes, idées sensibles et intellectuelles, idées particulières et générales...).

Par rapport à eux, Helvétius, dans son traité *De l'Esprit* (1758), va encore plus loin dans le sensualisme en cherchant à montrer que toutes les opérations de l'esprit sont la sensation même, et non des facultés distinctes qui en naissent. Malheureusement, cet ouvrage est un tissu de sophismes, c'est-à-dire de raisonnements non valides. On peut présenter son argument principal sous la forme d'un syllogisme :

(prémisse A) Toutes les opérations de l'esprit consistent à comparer, c'est-à-dire à juger des rapports entre sensations et idées ;

(prémisse B) Juger n'est rien d'autre que sentir ;

(conclusion) Donc toutes les opérations de l'esprit sont la sensation même.

La déduction est valide, mais les prémisses sont très discutables. Sans entrer dans le détail, on peut au minimum objecter contre la prémisse A que, si la comparaison est une condition nécessaire pour toutes les opérations, elle est insuffisante pour rendre compte de chacune ; en effet, tantôt elle donne naissance à une abstraction mathématique (abstraction de la grandeur ou du nombre), tantôt à une notion générale, tantôt à une idée morale, tantôt à une émotion ou un désir. Ces différentes productions ne sont pas simplement des jugements, même si elles reposent toutes sur un jugement. Comme l'a immédiatement repéré Diderot, il y a systématiquement, chez Helvétius, une confusion entre la condition sans laquelle une opération ne peut se faire et la teneur de cette opération elle-même.

La prémisse B est encore plus abusive. Pour la justifier, Helvétius montre que tout jugement porte ou bien sur des sensations ou bien sur des idées que nous saisissons par l'intermédiaire de sensations, et de là il conclut que le jugement se réduit dans tous les cas à la sensation. Dans le premier cas, on peut déjà objecter que certains jugements portant sur des sensations ne sont pas donnés avec les sensations, par exemple les mesures précises des grandeurs (c'était l'objection de Rousseau dans *l'Emile*). Plus clairement encore, dans le second cas, s'il est vrai qu'on juge d'idées comme la justice ou la bonté en se représentant des cas concrets de justice ou de bonté, donc des scènes sensibles, ce n'est pas cette représentation qui nous fournit les idées de justice ou de bonté mais on doit les avoir déjà pour pouvoir juger, et plus précisément, dans ce cas, pour subsumer le cas particulier sous l'idée générale. Or de telles idées sont des jugements de valeur institués de manière complexe par une société. Ces prérequis sont d'ailleurs énoncés par Helvétius sous forme de suppositions données dès le départ : « Supposons dans un homme la connaissance de ce qu'on appelle le bien et le mal, et que cet homme sache qu'une action est plus ou moins mauvaise selon qu'elle nuit plus ou moins au bonheur de la société ». La controverse même que suscite une telle définition montre qu'elle n'est pas donnée comme une sensation, mais qu'elle est construite par un processus complexe d'arguments, nécessitant le langage symbolique, comme nous l'avons vu chez Locke.

La fausseté d'une réduction à la sensation est aussi manifeste par l'argument que les autres animaux, qui ont les mêmes sensations que les humains, ne produisent jamais ce genre d'idées. Pour y répondre, Helvétius fait reposer la spécificité humaine sur la seule différence d'organisation des corps :

- les animaux n'ont pas de mains, donc pas de toucher précis ni la possibilité de manier des outils ;
- ils sont mieux armés pour la survie, de sorte qu'ils ont moins besoin d'inventions ;
- leur vie est plus courte et ils sont moins nombreux que les hommes, de sorte qu'ils ont moins le temps d'accumuler des observations pour former des idées ;
- les singes, qui échappent à la première différence, sont soumis aux deux autres, et en outre sont constamment en mouvement, ce qui leur évite l'ennui, qui est le principal motif de création chez les humains !

Tous ces facteurs tombent sous le même reproche de confusion entre condition nécessaire et condition suffisante ou cause agissante : il est évident qu'il ne suffit pas d'avoir une longue vie, d'être nombreux ou de s'ennuyer pour former des idées nouvelles ; et si les humains n'étaient pas dotés par leur nature d'une intelligence créatrice, ils n'auraient rien inventé et auraient tout simplement disparu.

On peut d'ailleurs se demander si Helvétius ne joue pas volontairement sur l'ambiguïté de l'idée de *réduction* à la sensation, qui laisse entendre ou bien que tout *est* sensation ou bien que tout *a pour condition* les sensations : « toujours le même sophisme » disait Diderot, toujours cette identification abusive entre une opération et la condition sans laquelle elle n'aurait pu se produire. Dans son deuxième traité, *De l'homme*, Helvétius annonce qu'il va démontrer à nouveau que « toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir » car elles se réduisent à l'observation des ressemblances et des différences, leur justesse dépendant de l'attention plus ou moins grande qu'on y prête (il renonce ici à l'idée que leur développement est proportionnel à la finesse des sens). Il conclut à nouveau que, puisqu'un jugement portant sur des idées abstraites ou générales (comme la faiblesse, la grandeur, le crime) ne peut se faire qu'en les appliquant à un cas particulier, il en résulte que « toute idée et tout jugement peut se ramener à une sensation » (Section I, chap.V). Si « se ramener » signifie « avoir pour condition première », l'affirmation est exacte et conforme aux théories de l'époque ; s'il signifie « n'est rien d'autre que », il tombe sous le sophisme déjà mentionné.

Je ne résiste pas au plaisir de citer un passage où Diderot plaisante amicalement sur ce confusionnisme :

L'auteur de *l'Esprit* réduit toutes les fonctions intellectuelles à la sensibilité. Apercevoir ou sentir, c'est la même chose, selon lui. Juger ou sentir, c'est la même chose... Il ne reconnaît de différence entre l'homme et la bête, que celle de l'organisation. Ainsi, allongez à un homme le museau ; figurez-lui le nez, les yeux, les dents, les oreilles comme à un chien ; couvrez-le de poils ; mettez-le à quatre pattes ; et cet homme, fût-il un docteur de Sorbonne, ainsi métamorphosé, fera toutes les fonctions du chien ; il aboiera, au lieu d'argumenter ; il rongera des os, au lieu de résoudre des sophismes ; son activité principale se ramassera vers l'odorat ; il aura presque toute son âme dans le nez ; et il suivra un lapin ou un lièvre à la piste, au lieu d'éventer un athée ou un hérétique... D'un autre côté, prenez un chien ; dressez-le sur les pieds de derrière, arrondissez-lui la tête, raccourcissez-lui le museau, ôtez-lui le poil et la queue, et vous en ferez un docteur, réfléchissant profondément sur les mystères de la prédestination et de la grâce... (Diderot, « Réflexions sur le livre *De l'esprit* », *Correspondance littéraire*, 1758).

L'ouvrage d'Helvétius présente cependant bien un intérêt, mais c'est un intérêt politique et non théorique : chaque affirmation est accompagnée de nombreux exemples, qui servent de prétexte pour critiquer les usages et opinions de sa société ainsi que son gouvernement (il n'épargne d'ailleurs pas

davantage les nations exotiques, comme les Arabes ou les Indiens d'Amérique, et s'en prend à toutes les religions autant qu'au catholicisme, ce qui en fait une critique universelle et sans parti-pris ethnocentrique puisqu'il découvre les mêmes défauts partout, y compris partout la tendance à n'estimer que ses propres coutumes). Nous y reviendrons donc dans la troisième partie.

Avant de quitter Helvétius et de clore ce chapitre sur les facultés de connaissance, il faut mentionner une thèse formulée dans son deuxième ouvrage, *De l'homme*, celle de l'égalité naturelle des intelligences. Helvétius a souhaité que cet ouvrage soit publié à titre posthume car il désespère de la servitude, de la paresse, de la frivolité de l'époque. Le livre est entièrement consacré à approfondir la question : la différence entre les esprits vient-elle de l'organisation physique ou de l'éducation ?

Les principaux instituteurs de l'enfance, dit-il, sont les sensations, les expériences du corps : elles sont toutes extrêmement variées, même pour des enfants de la même famille, et les mêmes objets ne produisent pas les mêmes effets selon qu'on les rencontre dans telle ou telle disposition d'esprit. Quand les enfants entrent au collège, à sept ou huit ans, ils ont déjà acquis dans leur famille plus ou moins « d'ardeur pour l'étude, plus ou moins de goût pour certains genres de science », et des idées différentes dépendant « de l'état, du caractère, de la fortune et des richesses de leurs parents ». Ensuite, la moindre préférence donnée à un autre enfant par les parents ou les précepteurs, ou un léger retard pris sur les autres par un accident ou une maladie, tout cela peut faire diminuer ou disparaître son ardeur studieuse : « la science de l'éducation n'est peut-être que la science des moyens d'exciter l'émulation » (d'où l'importance des éloges et encouragements de toutes sortes). Les plus grands effets sont pour la plupart le résultat de l'accumulation des plus petits hasards.

D'où vient l'attention, principal facteur du génie dans un art ou une science ? Elle vient du goût. Mais d'où vient le goût ? D'une rencontre au hasard (celui-ci étant défini comme un « enchaînement inconnu des causes propres à produire tel ou tel effet »). Helvétius cite l'exemple de Rousseau, dont le talent pour l'éloquence a été déclenché par le concours de l'académie de Dijon, qu'il a remporté en défendant l'opinion la plus paradoxale (contre les sciences) ; de là lui est resté le goût du paradoxe et de l'éloquence, alors que la philosophie demande de l'argumentation et la visée de la vérité.

L'ouvrage dénonce abondamment les contradictions de l'éducation de son temps : les absurdités répandues par l'Église contre l'enseignement du vrai ; les préceptes moraux contredits par tous les modèles sociaux. Il en rend également responsables les gouvernements, car c'est à eux qu'incombe non seulement l'organisation d'un bon enseignement public mais surtout l'orientation des mœurs par les lois et leur application.

C'est dans la deuxième section qu'est défendue la thèse de l'égalité innée quant à l'aptitude à l'esprit, c'est-à-dire quant à la possibilité de développer son intelligence par l'apprentissage. Le principal argument est une objection contre la thèse opposée : comment attribuer la différence des intelligences au tempérament ou à l'organisation, alors qu'on ne sait pas ce que ceux-ci sont exactement ni à quoi ils sont dus ? Il vaut mieux l'attribuer à l'éducation, sur laquelle nous pouvons agir. C'est donc un choix pratique, du fait qu'il offre de plus grandes possibilités d'intervention, mais cela ne garantit pas qu'on ait trouvé la vérité à ce propos. C'est exactement le même pari qu'a fait récemment le philosophe Jacques Rancière dans *Le maître ignorant* (1987) : puisqu'on ne peut démontrer ni l'égalité ni l'inégalité du potentiel (car un potentiel ne peut être mesuré que par sa réalisation, or celle-ci dépend des circonstances), mieux vaut tout mettre en œuvre pour le développement de chacun par l'enseignement, en particulier en encourageant l'attention et l'effort.

Cependant, Helvétius constate que l'œuvre de l'éducation est à son tour contrariée par des tendances naturelles. En effet, l'attention dépend fortement de l'intérêt, qui lui-même est guidé par notre visée du bonheur ; or Helvétius réduit le bonheur aux plaisirs, qui tous « trouvent leur source » dans la sensibilité physique, au point que celle-ci est « la cause unique de nos actions, de nos pensées, de nos passions, et de notre sociabilité » (chap. VII). Or, la tendance naturelle au plaisir se traduit chez la plupart des gens par une tendance à la paresse et au moindre effort, de sorte qu'ils renoncent d'emblée aux idées dont la compréhension leur coûterait trop de peine. Chez une minorité, l'intérêt prend la forme d'un orgueil plus noble, qui les pousse à rechercher l'estime des gens éclairés, même si ultimement ils en espèrent encore des satisfactions purement sensuelles. Puisqu'il ne sert à rien de s'opposer aux tendances naturelles, la seule ressource pour stimuler l'attention des élèves est donc de leur faire paraître l'apprentissage utile pour obtenir les plaisirs qu'ils visent.

Deuxième partie : une morale naturelle

Chap. 1 : les fondements naturels de la morale

C'est surtout sur le plan de la morale que les idées innées jouaient un rôle contesté par les Lumières, dans la mesure où elles permettaient de fonder une morale universelle et absolue. En effet, pour les philosophes chrétiens et déistes, l'idée de bien et de mal est inscrite en nous par Dieu et il dépend de notre volonté de la suivre ou non. C'est dans le *Système de la nature* de d'Holbach que nous trouvons à nouveau la formulation la plus claire de la thèse opposée, que partagent également Diderot et Helvétius. D'Holbach montre que les notions de bien et de mal ne résultent que de l'expérience accumulée, en particulier de l'éducation et des habitudes, de sorte qu'elles varient selon les individus et les peuples. Elles sont constituées à partir de ce qui est jugé bon pour soi dans un cadre social où le bien-être de chacun dépend aussi des autres ; une fois ce contexte bien compris, il n'y a pas de morale absolue, mais il y a des moyens plus ou moins efficaces d'assurer notre bien-être. Le fondement naturel est la poursuite même du bien-être, et il ne faut surtout pas chercher à faire de la nature un guide transcendant remplaçant la transcendance divine, par exemple en postulant un instinct moral, une tendance naturelle vers un bien universel. On donne le nom d'instinct, chez les humains ou chez les animaux en général, à certaines activités qui résultent d'une multitude d'expériences dont on est incapable de reconstituer l'enchaînement et la liaison, et dont on n'a souvent pas eu conscience. Il est donc un comportement construit et n'a rien d'universel ni de congénital.

Chaque individu est différent de tous les autres, de sorte que ses rapports avec les objets extérieurs le sont aussi et seul le langage commun donne l'impression que nous pouvons éprouver les mêmes sensations, désirs et jugements : « Chaque homme a pour ainsi dire une langue pour lui tout seul, et cette langue est incommunicable aux autres ». D'Holbach en tire une leçon de tolérance : vouloir qu'un autre pense comme nous, c'est comme vouloir qu'il ait les mêmes traits que nous. Il est impossible de se mettre d'accord sur des objets inaccessibles à l'expérience, comme « une âme spirituelle » ou « un dieu immatériel distingué de la nature » : « Quelle sera la mesure commune pour décider quel est celui qui pense avec le plus de justesse, dont l'imagination est la mieux réglée, dont les connaissances sont les plus sûres, lorsqu'il s'agit d'objets que l'expérience ne peut examiner, qui échappent à tous nos sens, qui n'ont point de modèles et qui sont au-dessus de la raison ? » Si en plus on accorde une importance particulière à ces objets, il en résulte les haines et persécutions qu'on constate entre toutes les religions. Ce n'est pas le cas dans les sciences physiques ou mathématiques, où peu à peu les progrès dus aux expériences mettent fin aux controverses. Il est naturel que chacun tienne à ses illusions et autres produits de l'imagination, mais il faut les mettre à leur juste place et laisser chacun développer les siens

sans les imposer aux autres. Nous pouvons effectivement constater que ceux qui imposent leurs opinions sont aussi ceux qui ne reconnaissent pas qu'elles sont des produits de leur imagination. D'où l'importance de répandre des thèses comme celle de Castoriadis, qui montre que toutes les représentations portant sur le monde, les hommes et les dieux sont des productions d'un imaginaire instituant sans lequel les humains ne pourraient créer de sociétés.

Le principe de la morale naturelle est le principe utilitariste que nous avons déjà rencontré, par exemple chez certains sophistes, chez Epicure et les épicuriens, ou encore chez Nietzsche qui le contestait. Il consiste à dire que la recherche par chacun de son propre intérêt n'est pas un obstacle à la vie en commun pourvu que l'intérêt soit bien éduqué. D'Holbach, de même qu'Helvétius, insiste beaucoup sur le rôle de la législation pour rapprocher l'intérêt particulier de l'intérêt général. Le critère de la justice est de suivre uniquement l'intérêt général, c'est-à-dire le bien public ; par exemple : il est juste d'accorder les fonctions publiques selon la seule compétence et non selon la richesse ou la place dans la société.

Pour expliquer les tendances plus ou moins bienfaites ou malfaites des individus, d'Holbach et Diderot, contrairement à Helvétius, accordent autant d'importance à la conformation physique innée qu'aux habitudes contractées par l'éducation : « La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants ; elle en fait des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques » (*Système de la nature*, 1^{ère} Partie, Chap. 9). Autrement dit, l'éducation n'a pas affaire à une page blanche mais doit s'adapter au tempérament de chaque individu. Il ne faut pas chercher à étouffer les passions, qui sont toutes légitimes et naturelles, mais les diriger vers des réalisations utiles à la société et leur donner alors les récompenses qui les flattent. Si au contraire les institutions, les exemples, les opinions en cours nous indiquent que la vertu est inutile et le vice favorable, alors nous suivons « le torrent général » car « il serait inutile et peut-être injuste de demander à un homme d'être vertueux s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux ». La société doit être organisée de telle façon que le mérite doit toujours être reconnu et récompensé. Et d'Holbach de fournir de nombreux exemples de la mauvaise formation des esprits par la religion, l'opinion publique, l'habitude qui fait accepter les usages les plus déraisonnables et les plus blâmables. Le relativisme des coutumes et des jugements ne l'empêche pas d'estimer qu'il y a un juge indépendant des coutumes et des habitudes, qui est précisément le bon sens fondé sur les aspirations naturelles universelles.

Les premiers moments de notre enfance sont employés à faire des expériences ; ceux qui sont chargés du soin de nous élever nous apprennent à les appliquer ou développent la raison en nous ; les premières impulsions qu'ils nous donnent décident communément de notre sort, de nos passions, des idées que nous nous faisons du bonheur, des moyens que nous employons pour nous le procurer, de nos vices et de nos vertus. Sous les yeux de ses maîtres, l'enfant acquiert des idées, il apprend à les associer, à penser d'une certaine manière, à juger bien ou mal. On lui montre différents objets qu'on l'accoutume à aimer ou haïr, à désirer ou fuir, à estimer ou mépriser. C'est ainsi que les opinions se transmettent des pères, des mères, des nourrices, des maîtres aux enfants ; c'est ainsi que l'esprit se remplit peu à peu de vérités ou d'erreurs d'après lesquelles chacun règle sa conduite, qui le rend heureux ou malheureux, vertueux ou vicieux, estimable ou haïssable pour les autres, content ou mécontent de sa destinée, suivant les objets vers lesquels on a dirigé ses passions et l'énergie de son esprit, c'est-à-dire dans lesquels on lui a montré son intérêt ou sa félicité. En conséquence, il aime et cherche ce qu'on lui a dit d'aimer et de chercher ; il a des goûts, des penchants, des fantaisies que, dans tout le cours de sa vie, il

s'empresse de satisfaire en raison de l'activité dont la nature l'a pourvu, et que l'on a exercée en lui. (D'Holbach, *Système de la nature*, 1^{ère} Partie, Chap. 9).

Ce rapport de l'éducation au tempérament est comparé à celui de la forme vis-à-vis de la matière :

L'habitude, comme on a vu, est la nature de l'homme modifiée ; celle-ci fournit la matière ; l'éducation, les mœurs nationales et domestiques, les exemples, etc. lui donnent la forme ; et du tempérament que la nature lui présente, ils en font des hommes raisonnables ou insensés, des fanatiques ou des héros, des enthousiastes du bien public ou des criminels effrénés, des hommes éclairés ou des stupides, des sages épris des avantages de la vertu ou des libertins plongés dans le vice. (...) Le tempérament est le produit de substances physiques ; l'habitude est l'effet de modifications physiques ; les opinions bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, qui s'arrangent dans l'esprit humain, ne sont jamais que les effets des impulsions physiques qu'il a reçues par ses sens. (*Ibid.*).

Un autre désaccord entre Diderot et d'Holbach, d'une part, Helvétius d'autre part, est que, pour ce dernier, tous les hommes ont ultimement les mêmes désirs et aversions parce que ceux-ci sont tous réductibles aux plaisirs matériels. Pour les autres philosophes, le désir peut être tourné vers des motivations plus nobles, d'ordre social, comme Diderot l'expose avec de nombreux exemples dans sa réfutation d'Helvétius¹ ; il prend d'ailleurs Helvétius lui-même comme exemple d'homme qui a sacrifié son confort matériel pour exprimer ses idées dans des ouvrages qui lui apportent beaucoup d'ennuis, avec pour seule compensation l'estime de soi et de ses amis. « Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur bonheur même et de leur vie ? »

Chez Helvétius, ce jugement fait partie d'une conception profondément pessimiste de la nature humaine, dont il cite de nombreux exemples à la manière de La Rochefoucauld, qu'il prend explicitement pour modèle.

Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions, qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin on obéit toujours à son intérêt ; et de-là l'injustice de tous nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit. (Helvétius, *De l'esprit*, Discours II, chap. II).

Diderot attribuera ce pessimisme à une projection de l'auteur lui-même sur toute l'humanité, en rapportant cette anecdote : « On demandait à Saint-Mard où il avait pris tout le mal qu'il pensait de l'homme : « En moi », répondit-il ; et sa réponse n'avait qu'un seul défaut, c'est de croire que tout le monde lui ressemblait. » (*Réfutation d'Helvétius*). Par ailleurs, comment comprendre, dans le texte cité, l'invocation de bonnes dispositions offertes par « le ciel » ? Ne serait-ce pas le retour subreptice de ce

¹ Par exemple, dans ce texte : « Est-il bien vrai que la douleur et le plaisir physiques, peut-être les seuls principes des actions de l'animal, soient aussi les seuls principes des actions de l'homme ? Sans doute il faut être organisé comme nous et sentir, pour agir ; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données *sine qua non*, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose. (...) Prendre des conditions pour des causes, c'est s'exposer à des paralogismes puérils et à des conséquences insignifiantes. (...) Tout ce que je fais, assurément je le fais pour sentir agréablement, ou de peur de sentir douloureusement ; mais le mot sentir n'a-t-il qu'une seule acception ? » (Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, ch. 6).

potentiel inné contre lequel s'insurge tant Helvétius ? Je pense qu'il exprime plutôt par là le hasard, celui des rencontres et des influences de l'environnement, dont nous ne sommes absolument pas responsables. L'affirmation, à la dernière phrase, que le juste et l'injuste ne sont rien d'autre que des jugements ponctuels, relatifs à l'avantage personnel, est contestée par Diderot, qui invoque un noyau de signification universel fondé sur les besoins naturels communs à toute l'humanité :

Il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et notre sensibilité qui nous exposent à la douleur, une base éternelle du juste et de l'injuste, dont l'intérêt général et particulier fait ensuite varier la notion en cent mille manières différentes. C'est, à la vérité, l'intérêt général et particulier qui métamorphose l'idée de juste et d'injuste ; mais son essence en est indépendante. Ce qui paraît avoir induit notre auteur en erreur, c'est qu'il s'en est tenu aux faits qui lui ont montré le juste ou l'injuste sous cent mille formes opposées, et qu'il a fermé les yeux sur la nature de l'homme, où il en aurait reconnu les fondements et l'origine... Il me paraît n'avoir pas eu une idée exacte de ce qu'on entend par la probité relative à tout l'univers. Il en a fait un mot vide de sens : ce qui ne lui serait point arrivé, s'il eût considéré qu'en quelque lieu du monde que ce soit, celui qui donne à boire à l'homme qui a soif, et à manger à celui qui a faim, est un homme de bien ; et que la probité relative à l'univers n'est autre chose qu'un sentiment de bienfaisance qui embrasse l'espèce humaine en général ; sentiment qui n'est ni faux ni chimérique... (Diderot, *Réflexions sur le livre « De l'esprit »*).

À ce stade, deux grandes questions doivent être adressées à nos philosophes : 1/ comment changer des institutions sociales mauvaises, c'est-à-dire sortir du cercle vicieux de la reproduction des mauvaises habitudes ? 2/ Si l'apprentissage fonctionne de manière aussi mécanique que le développement naturel, qu'est-ce qui le distingue d'un dressage, et laisse-t-il encore une place à l'action libre ? La première question sera abordée dans le chapitre consacré à la politique ; la deuxième ouvre notre problématique suivante, celle du déterminisme appliqué à l'action humaine.