HAL
open science

Éléments pour une théorie matérialiste du soi

Charles T. Wolfe

To cite this version:

Charles T. Wolfe. Éléments pour une théorie matérialiste du soi . François Pépin. La circulation entre les savoirs au siècle des Lumières : Hommages à Francine Markovits, Hermann, 2011, 978-2-7056-8215-6. hal-01238149

HAL Id: hal-01238149

https://hal.science/hal-01238149

Submitted on 4 Dec 2015

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.

Éléments pour une théorie matérialiste du soi *

Charles T. Wolfe
Department of Philosophy and Moral Sciences
University of Ghent
charles.wolfe@ugent.be

> Laisser la subjectivité aux philosophes [...] recèle le danger d'instaurer plusieurs degrés de causalité pour rendre compte du fonctionnement cérébral: aux états internes la causalité psychique, une causalité floue […] ; aux états externes seulement une causalité forte, d'ordre physiologique.
> — Marc Jeannerod.[1]

Introduction

La possibilité même d'une théorie matérialiste du soi peut sembler chimérique, voire un barbarisme de l'esprit, certainement si elle est confrontée à la masse dominante des positions « majoritaires », « orthodoxes » ou « communes » dans l'histoire de la philosophie, toutes traditions confondues, et toutes faisant régulièrement appel à une sorte d'« intuition » fondamentale concernant le soi. Mais il s'avère que dans un contexte comme celui des « Lumières radicales » – période et épisode de pensée qui est en fait plus vaste que les Lumières habituellement comprises, puisqu'on le faire remonter aux courants hétérodoxes et naturalistes du siècle précédent – une telle théorie a pu exister, du moins sous une forme suggestive que nous chercherons à reconstruire ici, en lui donnant le maximum de cohérence possible. La mise en garde de Jeannerod citée plus haut est donc en partie erronée, puisqu'il ne s'agit pas de « reprendre la subjectivité » à la science pour réaffirmer sa transcendance, son irréductibilité, son autarchie, etc., mais plutôt de chercher à l'intégrer dans un projet matérialiste. *Intégrer* n'est pas forcément synonyme d'*éliminer* ; dès lors, nous n'affirmerons pas de manière péremptoire comme Ernst Mach

* Des versions antérieures de ce travail ont été présentées à l'École Européenne en Épistémologie des Neurosciences (Hendaye, Château d'Abbadie, 2004), au congrès HOPOS (Paris, 2005) et au département de philosophie de l'Université de Montréal (2010). Il va paraître dans François Pépin, dir., *La Circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommages à Francine Markovits*, Paris, Hermann, fin 2011.

[1] Marc Jeannerod, *Le cerveau-machine*, Paris, Fayard, 1983, p. 121.

que « le moi ne peut en aucun cas être sauvé »[2]. Évidemment, cela dépend aussi « quelle subjectivité », « quel moi » on cherche à défendre ou à réfuter.

Fontenelle déjà, dans son *Traité de la liberté de l'âme* écrit sous forme anonyme en 1700 mais qui circula surtout dans le recueil *Les nouvelles libertés de penser* en 1743,[3] souligne dans un argumentaire fataliste inédit l'impossibilité d'isoler rigoureusement un espace d'action, une boucle causale qui serait entièrement la mienne. C'est aussi ce que dit Diderot à un partisan naïf du libre arbitre comme Franz Hemsterhuis, homme de sciences – et platonicien – hollandais : « Il ne me serait pas difficile de démontrer que M. Hemsterhuis a passé les trois quarts de sa vie sans vouloir. Il sort de chez lui la tête occupée d'optique et de métaphysique … »[4]. On retrouve la même image à plusieurs endroits chez Diderot : « Vous avez passé les deux tiers de votre vie à rêver les yeux ouverts, et à agir sans vouloir » ; « Nous passons les neuf dixièmes de notre vie sans vouloir ; à plus forte raison sans être libres »[5]. Dans le *Rêve de d'Alembert*, c'est le médecin Bordeu qui ridiculise le mathématicien d'Alembert, qui rêve les yeux ouverts, et accomplit tous les gestes et toutes les fonctions de sa journée, y compris 'tracer des figures' et 'suivre des calculs', « sans avoir fait le moindre acte de volonté »[6]. Mais en mon for intérieur, quand je n'agis pas, quand je regarde en moi-même, comme le fit Saint Augustin, qui affirme qu'il n'y a rien de plus proche de moi que moi-même (*Confessions*, X, 16, 25) ? Ce n'est pas mieux. Le « sens interne » censé produire la synthèse des données sensorielles procurées par chaque sens particulier (car aucun sens ne possède une réflexivité, selon Augustin), le moi, est toujours un artéfact, une fiction, au sens où les objets extérieurs mais aussi le « moi » sont des hypostases de l'expérience : quand je regarde en moi-même, je n'y trouve pas de « soi ».

---

[2] Ernst Mach, *L'Analyse des sensations* (1902), trad. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nice, Jacqueline Chambon, 1996, I, § 12, p. 27.

[3] Voir notre analyse de ce texte : « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La Lettre clandestine* n° 18 (2010), pp. 54-88.

[4] La *Lettre sur l'homme et ses rapports* de Hemsterhuis (1772) a été publiée en 1964 avec le commentaire de Diderot, et reprise sous forme abrégée dans l'édition Versini des *Œuvres*

(*Œuvres* I : *Philosophie*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994), sous le titre d'*Observations sur Hemsterhuis*. Pour le passage cité ici, voir F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports (*1772), *avec le commentaire inédit de Diderot*, dir. G. May, New Haven, Yale University Press ; Paris, PUF, 1964, p. 173 (non repris dans Versini).

[5] Diderot, *Œuvres*, I, pp. 663-664 ; *Fragments dont on n'a pu retrouver la véritable place*, # 20, intitulé « De la volonté et de la liberté », in Diderot, *Œuvres complètes*, eds. H. Dieckmann, J. Proust & J. Varloot, Paris, Hermann, 1975- (cité dorénavant *OC*), vol. XVII, p. 251.

[6] Diderot, *Œuvres*, p. 664.

Ce constat fonde l'approche *externaliste* du soi. La position « internaliste » attribue la vérité, la légitimité ou l'authenticité d'un acte ou une proposition à un état *intérieur*, un état qui serait en quelque sorte transparent à nous-mêmes, un « écho résonnant » de l'âme « redoublée » ou « repliée sur elle-même » comme dit Cudworth, qui décrit ce rapport du soi à lui-même en grec (« to hegemonikon ») ainsi qu'en latin (« sui potestas »)[7]. L'internaliste niera qu'il puisse y avoir d'influence physique sur le « moral » ou le « mental » autre que purement contingente, puisque la causalité réside non dans l'organisme mais dans le « moi » qui seul peut être désigné comme une force véritable dans tout fonctionnement physiologique et psychique. A l'inverse, la position « externaliste » considèrera que tout sentiment d'unité, de fondation première, viennent du *dehors*. Une théorie matérialiste du soi implique l'externalisme qui en est une composante nécessaire mais non suffisante : tout matérialisme est un externalisme, tout externalisme n'est pas un matérialisme.

Historiquement, existe-t-il des prémisses, des anticipations de cette théorie matérialiste du soi ? A proprement parler, non, avec l'exception du débat entre Anthony Collins et Samuel Clarke au début du XVIIIe siècle, dans lequel Collins propose une critique matérialiste de la notion traditionnelle de soi affirmée par Clarke ; mais justement, il s'agit plus d'une *critique* – que nous dirions aujourd'hui *déflationniste* – de la notion de soi que d'une tentative de le « repenser » sur des bases matérialistes[8]. L'unique tentative explicite est celle de Diderot, qui *suggère* dans *Le Rêve de D'Alembert* une assimilation du « soi » ou du « moi » à divers phénomènes et processus associés au système nerveux, au fonctionnement de l'organisme, imaginant aussi une série de scénarios qui confrontent l'identité personnelle ou l'individuation au monisme de type plus ou moins spinoziste. Nous reviendrons sur les suggestions et conjectures diderotiennes plus loin.

Au contraire de ces exceptions trop peu connues, il existe de nombreuses philosophies axées sur un concept du soi, qu'il soit fort ou faible : de Saint Augustin à Descartes, de Kant à Husserl, de Sartre à Ricoeur, etc. Elles ont en commun d'opposer la divisibilité de la matière à l'indivisibilité du sujet pensé, même si ce sujet est une

---

[7] Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731), éd. S. Hutton, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ch. 10, p. 178. Peu des commentateurs ont vu une continuité dans ce que nous nommons ici « internalisme », de Cudworth à Kant, à l'exception de Ben Lazare Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments: The Simplicity, Unity and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

[8] Sur ce débat voir Raymond Martin & John Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in Eighteenth-Century Britain and the Birth of Modern Psychology*, Londres, Routledge, 2000.

« fonction » plutôt qu'une « substance » comme chez Kant.[9] Il y a une unité du moi que la nature ne connaît pas. Écoutons Mme Necker, pour l'argument négatif : « La moitié d'un *moi* est une absurdité contradictoire, et une portion de matière qu'on ne peut partager est aussi une contradiction : comment donc se persuader que l'esprit et la matière ne sont pas deux substances différentes ? »[10] ou Buffon, pour son versant affirmatif : « C'est par notre âme que nous différons entre nous ; c'est par notre âme que nous *sommes nous* … »[11]. Retenons surtout que les théories du soi mentionnées ci-dessus reposent sur une idée de l'*unité de la conscience*, mais aussi d'un *support nécessaire de l'expérience*.

Une deuxième difficulté que nous rencontrerons dans le projet d'articulation d'un « soi matérialiste » est celle qu'énonce un penseur aussi peu idéaliste que Nietzsche :

« Le moi – à ne pas confondre avec le sentiment d'unité organique ».[12]

Lui-même n'explique pas pourquoi – mais on peut concevoir deux raisons possibles : d'abord, le caractère « logique » de l'identité du moi, ensuite, son caractère « vécu ». Je reviendrai sur cette objection ainsi formulée, plus loin. Retenons pour l'instant que face à un tel défi, les réponses que nous pouvons reconstituer dans la tradition sont peu nombreuses : Hume, philosophe très proche de Nietzsche malgré la différence entre leurs traditions, dira : j'ai cherché le soi en moi et je ne l'ai pas trouvé,[13] radicalisant ainsi la vision de Locke selon laquelle l'« ameublement de l'esprit » n'est composé que d'idées ; Buffon, le « vrai » Buffon (car il joue parfois au dualiste), Diderot et même un certain Spinoza, celui du *conatus*, répondraient qu'on ne peut trouver que ce sentiment d'unité organique. Retrouvant l'inspiration empiriste, certains philosophes contemporains, tel que Daniel Dennett, diraient que le soi est une fiction, une construction narrative ; difficile

---

[9] Sur le « je pense » comme fonction plutôt que substance (le fameux renvoi du spiritualisme et du matérialisme dos à dos, caractéristique de la philosophie critique), voir Kant, *Critique de la raison pure*, B 419-422 ; Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, II, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996, § 32. Cf. Jocelyn Benoist, « La subjectivité », dans *Notions de philosophie*, II, dir. D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995, p. 523. Dans la tradition analytique, l'idée d'un moi qui serait 'fonctionnel' plutôt que 'substantiel' a été défendue notamment par P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen, 1966, pp. 162-170 et G.E.M. Anscombe, « The First Person » (1975), in *Collected Philosophical Papers*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981.

[10] Suzanne Necker, *Mélanges, extrait de ses manuscrits*, Paris, Charles Pougens, 1798, tome III, p. 88.

[11] Buffon, « Discours sur la nature des animaux », *Histoire Naturelle* IV [1753], in *Œuvres philosophiques*, éd. J. Piveteau, Paris, PUF, 1954, p. 343.

[12] Fragment 11 (printemps-automne 1881) = M III, § 14, in Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1967, p. 318.

[13] David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), éd. D.F. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000, I.iv.6.

alors de savoir en quoi cela peut nous être utile sur le plan matérialiste, à moins de formuler une théorie supplémentaire pour le langage et son existence matérielle.

A part ces quelques moments proches de notre projet, la tradition, que nous pouvons qualifier d'« augustinienne », celle de Mme Necker bien sûr mais surtout de Bergson, Husserl ou Heidegger, si elle n'insiste pas sur l'indivisibilité de la pensée ou le rapport de « possession » nécessaire entre une expérience et un sujet, mettra alors l'accent sur le *temps*. La tradition, augustinienne, cartésienne et phénoménologique, affirmera : le soi, c'est le temps, la temporalisation, c'est que la matière ne connaît pas – vision très « spatialisée » de la matière, au demeurant, très éloignée de la conception fortement *vitalisée* de la matière que nous trouvons chez les matérialistes du XVIIIe siècle mais aussi dans la tradition clandestine. Même Condillac reconnaît que l'existence du « moi » suppose une dimension temporelle, mais sans en tirer une leçon dualiste : « Ce qu'on entend par ce mot [*sc*. le moi, CW] ne me paroît convenir qu'à un être qui remarque dans le moment présent : il n'est plus ce qu'il a été »[14].

Ayant maintenant posé le problème dans ses grandes lignes, reprenons-le de plus près, en distinguant trois approches, trois profils possibles – du problème ou de sa solution. Une théorie matérialiste du soi peut ainsi se présenter sous trois formes :

- un « externalisme »
- une « biologisation » possible de l'individualité (celle-là même contre laquelle nous met en garde Nietzsche)
- une réduction et reconstitution logique de l'identité personnelle

Prises ensemble, l'individualité biologique et le « résidu » matérialiste de l'identité personnelle débouchent sur la question du cerveau, sur laquelle nous reviendrons. Enfin, tant l'externalisme, en tant que « perspective à la 3e personne », que l'approche biologique et la redéfinition du soi en tant que cerveau doivent affronter l'objection classique et puissante à une théorie matérialiste du soi, à savoir, la nature de l'expérience.

1. L'externalisme

On peut qualifier l'externalisme de *refus matérialiste de l'intériorité*, refus qui a été formulé clairement par Fred Dretske dans les termes suivants : « Pour un matérialiste,

[14] Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations* (1754), Paris, Fayard, 1984, I, vi, p. 55.

aucun fait n'est accessible qu'à une seule personne »[15]. Commentant Diderot à la fin du XIXe siècle, Paul Janet a presque exactement la formule inverse : « C'est s'éloigner du matérialisme que de se retirer du dehors au dedans »[16]. Pour l'externaliste, aucun fait, aucune donnée, aucun « vécu » n'appartient à un territoire privé, inaccessible à autrui, car au commencement, il n'y pas le sujet mais un univers de relations qui nous traversent.

Spinoza est souvent cité à l'appui de ces théories de l'être comme relation (ou d'une théorie de la « puissance » qui s'opposerait à une théorie du « sujet ») ; on peut relever en effet qu'au lieu de dire comme Descartes « je pense », « cogito », il dit de manière neutre et impersonnelle « homo cogitat »[17]. L'homme pense ; on pense ; il y a de la pensée, mais certainement pas dans un rapport inextricable et centralisé de *fondement* du réel, que l'on retrouve encore chez Husserl, malgré ses tentatives de se différencier de l'*ego* cartésien, quand il oppose le monde du soi à celui de la nature, de l'étendue, bref du *dehors* : « c'est seulement quand l'esprit, cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient à soi et demeure chez soi et purement chez soi, qu'il peut se suffire à soi »[18]. Mais plutôt que de critiquer l'intimité tiède du *cogito*, soulignons l'aspect *relationnel*, *structurel* pourrions-nous dire, de cet « homo cogitat ». Comme le formule clairement Vittorio Morfino, « pour Spinoza l'individu n'est ni substance ni sujet (ni *ousia* ni *upokeimenon*), mais une relation entre un extérieur et un intérieur qui se constituent dans la relation […]. Les passions ne sont donc pas les propriétés d'une nature humaine donnée, mais les relations constitutives de l'individu humain, et leur lieu n'est pas l'intériorité, mais l'espace *entre* les individus »[19].

Contrairement à la philosophie du sujet, pour laquelle l'individu aurait une existence propre au sein du développement de la totalité, l'approche externaliste est *relationnelle* : elle définit l'individu comme durée particulière au sein d'un espace-temps donné (et causalement clos) ; dans la version biologisante, à laquelle nous viendrons bientôt : comme durée particulière d'un état de relations qui constitue cet individu en tant que ce qui résiste à la décomposition (« conatus ad existendum »).

---

[15] Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 65. Précisons que l'externalisme dont il est question ici n'est pas une théorie du contenu sémantique (car cette expression désigne également la position selon laquelle le sens est produit en extériorité par rapport à l'esprit).

[16] Paul Janet, « La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste », *The Nineteenth Century*, vol. 9 (1881), p. 703.

[17] Spinoza, *Éthique*, II, axiome 2. Voir aussi la contribution de Céline Spector.

[18] Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Aubier Montaigne, 1977, § II, p. 95.

[19] Vittorio Morfino, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *Actuel Marx* n° 18 (2003), n.p., § 5 : « Spinoza: une ontologie de la relation? ».

Refuser ainsi l'intériorité, c'est ce qu'exprime la formule spinoziste « homo cogitat » : au commencement, il y a de la pensée, une pensée qui se tient dans le même rapport structurel que l'univers des choses : « L'ordre et la connexion des idées est la même que l'ordre et la connexion des choses », et « l'ordre des actions et des passions de notre corps coïncide en nature avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit »[20]. On voit bien que l'intériorité visée ici est celle du moi cartésien, central et fondateur. Mais à s'en tenir à l'opposition Spinoza-Descartes, on ne voit peut-être pas comme il est facile, le moi cartésien ayant été évacué, d'intégrer des informations sur la pluralité des activités cérébrales qui sont perçues comme un acte mental unifié, dimension pleinement « machinale » de l'activité mentale de l'être humain, sur laquelle insistait beaucoup Diderot (des automatismes jusqu'au somnambulisme, dont l'existence prouve que notre organisme reçoit des données sensorielles et réagit en conséquence, sans avoir besoin d'un Moi centralisateur).

Cet externalisme peut aussi appuyer l'idée du soi en tant que construction narrative, de « stratégies » cognitives, qui, si on les considère en les totalisant, correspondent à l'idée de « soi narratif » sur laquelle je reviendrai plus loin : l'idée étant que le soi est le résultat d'une construction narrative nécessaire à la vie de l'individu, une « dramatisation » de son intériorité qui n'est pas sans rappeler des écrits tels que le *Paradoxe sur le comédien* et *Jacques le fataliste*. Mais pour l'instant nous aimerions seulement insister sur la possibilité de cette vision « externaliste » selon laquelle une expérience, un désir, une pensée, une croyance n'appartient pas « en droit » à un sujet qui les constitue, mais seulement « en fait », à un sujet constitué par elles. C'est en tant qu'il est ainsi constitué – par le filtrage et la cristallisation progressive du monde en lui-même – qu'il est individué en tant qu'étant particulier, et qu'il peut prétendre avoir un contact avec le monde extérieur.

Précisons enfin – mais on y reviendra à propos du cerveau, et de l'expérience – qu'expliquer l'humain par son *extériorité*, ce n'est justement pas le réduire à des composantes statiques internes; c'est au contraire la manière proprement matérialiste d'accepter que l'histoire d'un individu, y compris celle de son évolution, soit constitutive de son être[21] ; cela vaut également comme principe d'identité personnelle : « For any

[20] *Éthique*, respectivement IIp7, et IIIp2s.

[21] Bernard Andrieu, *La chair du cerveau. Phénoménologie et biologie de la cognition*, Liège, Sils-Maria, 2002, pp. 54-55.

organism *x* and any *y*, *x* = *y* if and only if *x*'s life is *y*'s life »[22]. L'externalisme permettra toujours à l'agent de construire le récit de son existence. Ce que Dennett nomme la « posture intentionnelle » permet par son extériorité d'éviter l'explication du comportement d'un agent par des structures physiologiques internes, nécessairement statiques au bout du compte, tout en intégrant une dimension biologique, qui pour Dennett est darwinienne. Dans un contexte autrement plus polémique, le principe selon lequel un individu = un organisme, ou la vie d'un individu = la vie d'un organisme est affirmé dans des textes clandestins tels que *L'Âme Matérielle* (anonyme, c. 1725-1730), la *Parité de la vie et de la mort* du médecin Gaultier, ou des commentaires inédits de Diderot sur Hemsterhuis : « L'homme peut-il arrêter les émotions des Esprits et du sang; et les ébranlemens du cerveau, que les objets excitent en lui ? », dit *L'Âme Matérielle* ; « Partout là au lieu d'*âme* je mets *l'homme* ou *l'animal* », écrit Diderot.[23] Comme l'a formulé Francine Markovits, « Le philosophe médecin matérialise sans méconnaître l'unité de l'homme »[24].

2. La « biologisation » de l'individualité

Si on transforme le « sentiment d'unité organique » dont se méfiait Nietzsche, en une notion positive, descriptive, on procède à une *biologisation* de l'individualité. Cette démarche fut celle de La Mettrie et Diderot, mais aussi, au XXe siècle – dans une utilisation certes différente de la biologie – de Kurt Goldstein, de Gilbert Simondon (qui se fonde par exemple sur la notion d'homéostasie[25]) et de Georges Canguilhem, qui chercha à articuler une philosophie de l'individualité biologiquement fondée, partageant avec Simondon le projet de défendre une certaine notion d'individuation *au sein même de l'univers biologique*, au sens où « la vie n'est pas possible sans l'individuation de ce qui vit ». Plus récemment, Eric Olson a formulé une théorie de l'identité personnelle uniquement sur des bases biologiques dans *The Human Animal* – mais contrairement aux scénarii qui nous concernent ici, sa biologisation débouche sur une élimination du psychologique.

---

[22] Eric Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 138.

[23] *L'Âme Matérielle*, éd. A. Niderst, Paris, H. Champion, 3e édition revue, 2003, p. 182 ; Diderot, in Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme*, p. 277.

[24] « *L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en Médecine* », *Corpus* n° 31 (1997), p. 224.

[25] Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 144.

Mais des théories contemporaines de l'individualité biologique – organisme, gène, population – au projet d'une théorie matérialiste du soi, il y a un écart véritable, au minimum puisque la plupart de ces théories, surtout quand elles se réclament d'une « biophilosophie », ont tendance à rejeter le matérialisme. Il parait plus fécond d'en rester à Diderot, pour lequel l'approche du vivant (« l'histoire naturelle ») est tout entier un projet de reconstruction matérialiste du monde ; comme le suggère dans une formule heureuse Georges Gusdorf, « La philosophie matérialiste peut être considérée comme une tentative pour approfondir les données de l'histoire naturelle »[26]. Nous insistons sur ce point, y compris pour clarifier le rapport entre le matérialisme du XVIIIe siècle et le matérialisme contemporain en philosophie de l'esprit : pour le matérialisme des Lumières, l'*explanandum*, la « cible » de l'explication, est le vivant dans son entièreté ; et une explication du vivant n'est certainement pas réductible à une physique (qui de toute façon n'existe pas), mais plutôt à une chimie.[27]

L'approche matérialiste du vivant chez Diderot a « accès » au soi. Il affirme souvent que « l'animal est tout un »[28], ce qui signifie produire des effets répétés en étant soi-même une sorte de cause unifiée : « Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un ; or une cause n'a qu'un effet ; j'ai toujours été une cause une ; je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire; ma durée n'est donc qu'une suite d'effets nécessaires »[29]. De quelle unité s'agit-il, chez l'homme comme chez l'animal ? De l'unité de son *organisation* – la matérialisation de la singularité de l'individu :

> Il n'y a peut-être pas dans l'espèce humaine entière deux individus qui aient quelque ressemblance approchée. L'organisation générale, les sens, la figure extérieure, les viscères, ont leur variété[30].

Face à la tradition qui insiste sur l'aspect incorporel de ce qui *individue* l'individu, Diderot affirme en matérialiste : « Partout là au lieu d'*âme* je mets l'*homme* ou l'*animal* » ; « l'organisation et la vie voilà l'âme » ; et déjà en 1748, « ce que vous appelez l'âme n'est qu'un effet de l'organisation »[31]. C'est une *biologisation* de l'individualité : le soi existe,

---

[26] Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. V: *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 320.

[27] Voir l'article « Chymie » de Venel dans l'*Encyclopédie* et les travaux de François Pépin, y compris le numéro spécial de la revue *Corpus* (n° 56) : *La Chimie et l'*Encyclopédie, dir. Christine Lehman et François Pépin (2009).

[28] Diderot, *Éléments de physiologie*, éd. J. Mayer, Paris, Didier, 1964, p. 59.

[29] *Jacques le fataliste*, in Diderot, *OC*, vol. XXIII, p. 190.

[30] *Discours de la poésie dramatique*, in Diderot, *Œuvres* IV : *Esthétique & Théâtre*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996, p. 1347.

[31] Respectivement, Diderot, *Œuvres*, p. 734 ; *Éléments*, p. 306 ; *Œuvres*, p. 109.

mais il est *organique*. Il faudra alors *démystifier* l'âme=soi en faisant entrer en jeu le *corps* (« l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre ; et l'action du corps sur l'âme, l'action d'une portion du corps sur une autre »[32]), et d'autre part démontrer en quoi ce corps / organisme / organisation est bien un *soi*. Ajoutons que l'individualité corporelle ou organique ne se réduit pas pour Diderot à une quelconque anthropologie physique, ni à un conditionnement particulier, car il souligne bien le rôle du cerveau : « La caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure »[33]. Mais que dire alors du soi ?

Le soi organique est une notion qui apparaît de manière assez latérale ou ancillaire dans le *Rêve de D'Alembert*. Le texte est d'abord construit autour de la tentative du personnage Diderot, matérialiste, de répondre au défi du personnage D'Alembert, anti-matérialiste, en affirmant la théorie d'une matière sentante et pensante. Le problème du soi apparaît deux fois dans le dialogue : d'abord dans l'*Entretien*, quand D'Alembert demande : « Pourriez-vous me dire ce que c'est que l'existence d'un être sentant, par rapport à lui-même ? » ; Diderot répond par la mémoire, et fait même dire à D'Alembert que celle-ci est un produit de l'organisation. Ensuite, au cœur du texte, dans le *Rêve* proprement dit, compliqué cette fois par la présence du médecin vitaliste Bordeu et du personnage « maïeutique » de Mlle de Lespinasse, on en arrive au soi. Bordeu fait remarquer à Mlle de Lespinasse[34] que les questions apparemment austères et absconses de l'éternité de la matière, des deux substances, et du rapport homme-animal ne sont peut-être pas sans intérêt pour la 'vraie vie' : il continue en lui demandant s'il y a des questions « si claires que l'examen vous en paraît superflu ? ». Évidemment, il y en a, au premier chef le *moi* : « Celle de mon unité, de mon moi, par exemple. Pardi, il me semble qu'il ne faut pas tant verbiager pour savoir que je suis moi, que j'ai toujours été moi, et que je ne serai jamais une autre »[35].

Que répond le matérialiste ? D'abord, il faut commencer par les éléments, les composants, avant de « construire par la pensée » un tout : ainsi on évoquera les points vivants, animalcules, « molécules sensibles », par lesquelles l'être vivant se forme, par simple addition de points vivants, au moyen seulement d'« agents matériels » (« J'ai vu cent fois, mille fois la matière inerte passer à la sensibilité active, à l'âme, à la pensée, au

[32] Diderot, *Éléments*, p. 59.

[33] Diderot, *Éléments*, p. 48 ; *OC*, vol. XVII, p. 326.

[34] *Rêve de D'Alembert*, in Diderot, *OC*, vol. XVII, p. 133 / *Œuvres*, p. 634.

[35] In *OC*, vol. XVII, p. 134 / *Œuvres*, p. 634 ; des passages proches se trouvent dans l'article « Délicieux » de l'*Encyclopédie*.

raisonnement, sans autre agent ou intermède que des agents ou intermèdes matériels »[36]), dans un processus d'épigenèse qui réfute le dualisme et sa forme biologique, le préformationnisme (« Je gage, mademoiselle, que vous avez cru qu'ayant été […] dans les testicules de votre mère une femme très petite, vous avez pensé que vous aviez toujours été une femme sous la forme que vous avez »[37]).

Ensuite, la notion de subjectivité (ce par quoi je sens que je suis moi) sera réintroduite mais sous une forme 'naturalisée' : la toile d'araignée et le clavecin (la théorie matérialiste de l'esprit à cette époque, que ce soit chez Diderot ou Hartley, prend souvent une forme *vibratoire*[38]). On remarquera que ces métaphores ont en commun, outre leur anticipation de la figure « réticulaire » du système nerveux, de présenter la subjectivité comme un *effet* plutôt qu'une *substance* (un effet de l'interaction de divers systèmes ou organes compris comme des « petites vies ») ; comme un phénomène émergent. On trouve le même développement sous une forme plus austère dans les réflexions de Diderot sur Hemsterhuis :

> il paraît que [Hemsterhuis] accorde une âme à l'animal.
> Voici deux phénomènes très communs auxquels je l'invite à réfléchir :
> Le premier, c'est le développement de l'œuf, ce passage de l'état de matière inerte à l'état d'être sensible, vivant, pensant, passionné, etc.
> Le second, c'est le retour à la vie de quelques insectes […].[39]

Diderot poursuit avec des spéculations sur l'embryogenèse et le « soi » de l'embryon par rapport à celui de la mère, et il évite de justesse une grande difficulté : si le *soi* du tout est plus fort que le *soi* de la molécule, donc de l'individu, et que toute la matière dans l'univers est de la matière vivante, alors, par cet argument, l'univers devrait avoir un soi … qui serait plus fort que celui de chaque individu ! Dans le *Rêve*, c'est le « soi » en petit qui est perdu de vue, dans le soi « cosmique » du grand Tout. La solution tient à la distinction entre continuité organique et contiguïté purement spatiale : je ne suis pas dans tout, mais seulement dans la parcelle de matière avec laquelle j'ai un rapport *continu*. Il reste que si le matérialiste « dynamique » explique l'être vivant par l'épigenèse, celle-ci suppose l'application successive de molécules – et puisque chacune a sa sensibilité propre,

---

[36] *Observations sur Hemsterhuis*, in *Œuvres*, pp. 706-707.

[37] *OC*, vol. XVII, p. 144 / *Œuvres*, p. 640.

[38] Jean-Claude Dupont, « Neurosciences et mémoire », *Sens public* (2008), Dossier « La réprésentation du vivant – Du cerveau au comportement », http://www.sens-public.org/spip.php?page=imprimersans&id_article=76

[39] *Œuvres*, p. 708.

chacune a son « moi ». Comment justifier alors d'un moi *personnel*, je veux dire, qui *nous est personnel* ?[40]

Que ce soit à partir de Diderot ou de, face au défi de Nietzsche (ne pas confondre le soi et le sentiment d'unité organique), on peut répondre que la notion d'unité organique permet de conserver une notion d'unité, de cohérence, au sein de l'univers biologique : « l'animal est tout un », y compris dans sa « saisie » sensorielle du monde. On aura alors fourni une gamme de descriptions « empiriques » du soi qui n'acceptent aucun point de départ intimiste, mais se situent en plein milieu du vivant. Retenons bien l'aspect double de cette démarche : d'une part on décompose le sentiment d'unité, d'intériorité irréductible que nous pouvons avoir, en fonction de divers « systèmes » et processus sous-jacents (« examinez ce qui se passe en vous ; ce n'est jamais vous qui voulez manger ou vomir, c'est l'estomac ; pisser, c'est la vessie ; et ainsi des autres fonctions »[41]), d'autre part on donne une « assise » organique à ce sentiment d'unité.

Cependant, on n'aura pas encore affronté la dimension purement *logique* du soi, à savoir, la question de l'identité personnelle.

3. L'identité personnelle

Une théorie matérialiste du soi doit obligatoirement affronter la question de l'identité personnelle. Car qu'est-ce qui fait qu'un soi est un soi ? Cela tient à sa capacité à être lui-même, à rester lui-même, et à être en quelque sorte conscient de cette 'mêmeté'[42]. Ainsi l'argument « qualitatif » contre l'externalisme (argument qui peut toutefois accepter la version biologique de l'individualité, et qui en tout cas ne la réfute pas) repose sur une certaine notion de l'identité personnelle : j'ai un « rapport » avec moi-même et mes états internes d'une nature particulière, incompréhensible pour un regard extérieur, *a fortiori* le regard scientifique.

Sidney Shoemaker remarque[43] que quand nous regardons en nous-mêmes, même et surtout si nous y trouvons le « soi », ce n'est jamais sous la forme d'un corps (d'un objet

---

[40] Pour un excellent résumé voir Jean-Claude Bourdin, « Les vicissitudes du moi dans le *Rêve de d'Alembert* de Diderot », in *Matière pensante*, dir. J.-N. Missa, Paris, Vrin, 1999, pp. 56-57.

[41] Diderot, *Éléments*, p. 303.

[42] En termes logiques, l'identité est une « relation d'équivalence » : une relation qui est à la fois transitive, symétrique, et réflexive (Sydney Shoemaker, « Personal Identity : A Materialist's Account », in Shoemaker & R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 72).

[43] *Ibid.*, p. 103.

corporel). On a alors le choix entre deux conséquences : soit, comme Hume, de dire que le soi n'est rien du tout de particulier, seulement un « amas » (*bundle*), soit, comme Thomas Reid et d'autres, de dire que l'identité personnelle est indéfinissable (et que c'est donc l'erreur du matérialiste, et de Locke, de chercher à la définir)[44]. Shoemaker répond que la connaissance de soi n'est pas une connaissance perceptive ; il n'est donc pas surprenant qu'on n'y accède pas à un objet.

Reprenons le problème autrement. L'identité personnelle pose « problème » parce qu'on sent confusément que le soi et ses barrières, l'individualité même, n'est pas assez « protégée » dans un univers purement relationnel. Si l'univers est composé uniquement de corps et de rapports entre ces corps, et ces corps sont eux-mêmes composés de corps plus petits qui sont explicables en termes de quantité de mouvement et de repos, pourquoi s'arrêter à un niveau plutôt qu'à un autre ? Certes, nous savons intuitivement que si on m'ampute le bras ou la jambe, je reste « moi » alors que la jambe isolée n'est plus « moi ». Mais il s'agit ontologiquement de répondre au défi représenté par des affirmations telle que celle-ci, où Buffon représente le véritable fond de sa pensée, contrairement à la remarque sur l'âme citée précédemment, tout à fait conventionnelle) :

> Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'Univers ; cent individus, mille ne sont encore rien : les espèces sont les seuls êtres de la Nature.[45]

L'individu, et son sentiment d'être un soi, n'est « rien dans l'Univers », ou alors un ensemble de « molécules aveugles » : le matérialiste peut-il dire autre chose ?

Deux philosophes qui ont en commun de ne pas être matérialistes mais d'avoir fourni un nombre important d'« outils » conceptuels à la pensée matérialiste, Spinoza et Locke, ont également en commun une conscience aiguë du problème de l'identité personnelle. La « défiance » ou le « danger » ressenti par les défenseurs du Soi face à des formules comme celle de Buffon ne peut que s'aggraver avec Spinoza, qui affirme, ainsi que le feront plusieurs générations de philosophes matérialistes après lui, que l'individualité perçue d'une chose ne garantit pas son individualité réelle : « Une chose ne peut ne peut être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de

---

[44] Il ne s'agit pas ici de la nature définitive de la pensée humienne. La situation est en effet fort différente dans le livre II du *Traité*, sur les passions, où le soi joue un grand rôle (puisqu'il est nécessairement « supposé » dans toute passion). Thomas Reid critique Locke dans ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain* (1785) ; dans Reid, *Œuvres complètes*, éd. et trad. T. Jouffroy, Paris, Masson, 1836, tome IV, p. 85.

[45] « Seconde Vue » sur l'Histoire de la Nature, en tête du 13e tome de l'édition originale de l'*Histoire naturelle* [1765] ; in Buffon, *Œuvres philosophiques*, p. 35a. Ignorons la fin de la phrase, puisqu'il arrive à Buffon par ailleurs d'expliquer que l'espèce est une catégorie purement construite, une « vue de l'esprit » abstraite et temporaire, à laquelle on arrive en comparant les individus entre eux (*Histoire naturelle*, IV [1753], in *Œuvres philosophiques*, p. 356a).

l'existence. Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun »[46].

Effectivement, si on cherche une théorie « forte » de l'individualité, on ne la trouvera pas chez Spinoza l'« oriental »[47], comme le nommait Hegel, pour qui l'universalité de la substance spinoziste efface toute distinction entre les individus – entre « le lion et l'insecte, Charlemagne et Chilpéric », dans l'expression imagée de Montesquieu :

> Il m'enlève tout ce que me croyais de plus personnel. Je ne sais plus où retrouver ce moi auquel je m'intéressais tant ; je suis plus perdu dans l'étendue qu'une particule d'eau n'est perdue dans la mer. Pourquoi la gloire ? Pourquoi la honte ? Pourquoi cette modification qui n'en est point une ? […] Elle n'est ni celle-ci, ni celle-là […] dans l'universalité de la substance ont été, ont passé sans distinction le lion et l'insecte, Charlemagne et Chilpéric.[48]

Mais il y a un primat du corps ici aussi : la conscience de soi selon Spinoza commence par être conscience du corps (ce corps dont mon esprit est l'idée, certes). C'est autour de l'idée de corps qu'on peut commencer à reconstruire une notion d'unité et de cohérence. En effet, selon Spinoza, si plusieurs individus sont la cause d'un même effet, je les considère tous à cet égard comme une même chose singulière ; tous ces corps composent entre eux un même corps, un Individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps[49]. Il faut citer ici un passage célèbre de l'*Éthique* où il est question d'un poète espagnol :

> la mort survient au Corps […] quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. […] aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre; bien mieux, l'expérience elle-même semble persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un homme pâtisse de changements tels que j'aurais bien du mal à dire qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain poète espagnol, qui avait été frappé par la maladie et qui, quoique guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas que le Fables et les Tragédies qu'il avait faites fussent de lui, et à coup sûr on aurait pu le prendre pour un bébé adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle.[50]

Le poète espagnol qui, après une longue maladie, se réveille en ayant tout oublié des tragédies et des contes qu'il écrivit, et ne les reconnaît pas comme étant les siennes, est-il le même ? Selon le principe du « rapport » ou de la « relation », oui et non : il est le même

---

[46] Lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674 (je remercie Mathieu Aury de m'avoir communiqué cette citation).

[47] Voir l'analyse de Michel Hulin : « Spinoza l'oriental ? », *Cahiers Spinoza* n° 4 (1983) pp. 139-170.

[48] Montesquieu, *Pensées*, Paris, 1991, p. 424, cité dans Yves Citton, *L'Envers de la Liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 77.

[49] Spinoza, *Éthique*, II, déf. 7, et IIp13, lemme 3, axiome 2, déf. ; voir aussi II, lemme 7.

[50] *Ibid.*, IV, prop. 39.

physiquement, au niveau de ses fonctions animales, mais au niveau de la mémoire et donc de son esprit, il a perdu le rapport qui existait précédemment.

La force de la théorie de l'individuation de Spinoza n'est rien d'autre que sa faiblesse considérée sous un autre angle, à savoir, qu'elle n'est pas une théorie de la substance (!), mais de la relation, et par là même, elle renouvelle l'externalisme. Un individu n'est pas défini autrement que par un « rapport de mouvement et de repos » (*ratio motus et quietis*).[51] On peut dire que quelque chose est un individu si cette chose communique ses mouvements dans « un certain rapport fixe » (*certa quadam ratione*). La difficulté tient ensuite au rapport entre cette théorie des *rapports* et la théorie du *conatus*, ce par quoi nous persévérons dans notre être, ce par quoi nous résistons aux forces de décomposition ambiantes, externes et internes. Comment une « ratio » pourrait-il expliquer le vivant, ou inversement, comment le conatus ne serait-il qu'un rapport ? Contentons-nous ici de l'exemple du poète espagnol : perdre ce rapport particulier entre mouvement et repos, c'est cesser de vivre (*E*IVp39s).[52]

La puissance de l'explication « structurelle » ou « relationnelle » de l'être qui persiste en tant que lui-même dans le temps, plutôt qu'une explication par la pérennité de son âme ou la solidité apparente de sa constitution physiologique est vue, différemment, par Locke. Comme Hume après lui, il critique l'idée qu'une personne, un soi, puisse être une *substance immatérielle*, comme le soutenait Descartes et comme le soutiendront (contre Locke et Hume) Butler et Reid. Le scepticisme radical de Hume le conduit à refuser la notion de substance tout court ; le nominalisme plus 'réaliste' de Locke le conduit à dire que ceux qui expliquent la pensée par une « constitution matérielle et animale », c'est-à-dire ceux qui 'situent' la pensée dans une telle « constitution », « dénuée de substance immatérielle », refusent eux aussi l'identité de substance, puisque l'identité personnelle est ainsi conservée par une « identité de vie et non de substance »[53].

Cette « identité de vie » chez l'être humain est augmentée d'une forme de conscience de soi, de réflexivité. Locke considère que nous avons un type d'accès « privilégié » dans notre capacité à nous souvenir de notre passé – malgré l'aspect fabriqué de celui-ci, et l'absence de support matériel réel – que nous n'avons pas par

---

[51] *Ibid.*, II, prop. 13, scholie (la « petite physique »), en part. lemme 1 et lemme 7, scholie ; *Court Traité*, annexe, II.14.

[52] Sur l'identité personnelle chez Spinoza, on lira avec profit les remarques de Citton, *L'Envers de la liberté*, pp. 77, 79 et en général son chapitre sur l'individuation.

[53] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), éd. P. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, II.xxvii.12 (nous traduisons).

rapport à autrui, ou aux récits d'autrui. Mieux, cet accès « privilégié » est suffisamment important pour qu'il appartienne de manière constitutive à l'identité personnelle elle-même. Il s'agit évidemment de la *mémoire*.[54] Mais aux yeux de Locke, ce n'est toutefois pas la mémoire toute seule, affirmée telle quelle, qui « définit » ou « garantit » l'identité personnelle ; c'est la conscience, y compris au sens de veille. Certes, la conscience est temporelle et rien d'autre que temporelle : « aussi loin que cette conscience s'étende vers une Action ou Pensée passée, aussi loin s'étend l'Identité de cette *Personne* ; c'est le même *soi* maintenant qu'alors […] »[55]

Locke formule ainsi une définition processuelle du soi, visant à réfuter et remplacer une définition substantielle. Ce qui pose problème pour notre élaboration d'une théorie matérialiste du soi, c'est que ce refus vise aussi bien le matérialisme que le cartésianisme. Il semblerait que Locke *détruise* la possibilité d'une théorie matérialiste du soi, puisqu'il découple l'identité personnelle d'un quelconque rapport à la substance matérielle. Non seulement son attitude anti-métaphysique et plus précisément anti-substantialiste le conduit à refuser les deux extrêmes qu'on vient de nommer ; pire, « l'opinion la plus probable est que cette conscience est annexée et affectée par une Substance individuelle immatérielle »[56].

Au strict minimum, Spinoza et Locke devraient « vacciner » la pensée matérialiste contre la tentative de proposer une notion de l'identité de la personne comme étant purement de nature matérielle au sens *substantiel*. Comme le formule Diderot, « À travers toutes les vicissitudes que je subis dans le cours de ma durée, n'ayant peut-être pas à présent une des molécules que j'apportai en naissant, comment suis-je resté moi pour les autres et pour moi ? »[57] Il vaut mieux alors accepter qu'être « quelqu'un », être « une personne » ou « un soi », ce n'est *rien d'autre* (selon ce point de vue) qu'un certain ensemble de relations, à un temps donné.

Mais ce constat « structurel », qui par ailleurs est pleinement compatible avec l'approche « externaliste » décrite au § 1, n'épuise pas la perspective matérialiste sur l'identité personnelle. La mémoire y est présente également, quoiqu'en pensait Locke.

---

[54] Le rapport entre conscience de soi et mémoire est un *topos* au moins depuis Saint Augustin ; pour le débat contemporain entre P.F. Strawson et Bernard Williams voir Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

[55] Locke, *Essay*, II.i.11.

[56] *Ibid*., II.xxvii.25. Il est donc paradoxal de trouver chez D.M. Armstrong une « théorie matérialiste de la conscience » qui se réclame de l'argumentaire lockien sur l'identité personnelle (*A Materialist Theory of Mind*, Londres, Routledge, 1968).

[57] *Rêve de D'Alembert*, in *Œuvres*, p. 652.

Diderot, qui est tout à fait lockien quand il critique Hemsterhuis (« sans la mémoire qui attache à une longue suite d'actions le même individu, l'être, à chaque sensation momentanée, passerait du réveil au sommeil ; à peine aurait-il le temps de s'avouer qu'il existe »[58]), est également sensualiste. Dans cette optique, la mémoire est un agrégat d'impressions sensorielles (« c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi »[59], dit Mlle de Lespinasse). C'est ainsi que nous nous rapprochons d'une vision du soi moins purement structurelle et plus « biologique » : en un mot, la mémoire dépend du *cerveau*.

Autant la philosophie analytique contemporaine se débat avec l'identité personnelle – celle-ci repose-t-elle dans le corps, le cerveau, un hémisphère du cerveau, la continuité de la conscience, ou encore la personne morale et ses responsabilités ? – autant le matérialisme d'inspiration biologique ne se pose pas vraiment le problème. Avec Diderot, « on peut, à partir de la sensibilité, propriété générale de la matière ou produit de son organisation, du cerveau, de la mémoire, concevoir ce que l'on appelle conscience et donner une explication au sentiment d'être soi »[60]. On peut aussi, suivant une autre intuition de Diderot, plus « cosmique » mais aussi plus sceptique, effectuer une dissolution de la fiction du moi, qui n'est qu'une « tendance »[61] (et le *conatus* aussi est une tendance). Cette alternative entre un réalisme et un nominalisme est caractéristique de l'approche matérialiste : même l'externalisme ou la doctrine de l'être en tant que relation débouchent sur la même alternative, entre un réalisme de l'extériorité et un nominalisme sceptique (l'individu n'est rien dans l'univers). Ici, l'inspiration biologique pousse au réalisme, et nous ramène au cerveau.

4. Le cerveau-livre et l'expérience

Nous avons vu qu'une théorie matérialiste du soi est en mesure d'intégrer l'argumentation de Locke, ce qui frise le paradoxe, puisque, toute déflationniste et rigoureuse qu'elle est, celle-ci nie explicitement la substantialité matérielle du soi. Cette intégration est rendue possible par le « déplacement » de nos idées sur la mémoire. En effet, bien que Locke considère explicitement qu'il refuse le critère *matériel* de l'identité

---

[58] *Œuvres*, p. 732 (et le commentaire de Franck Salaün, « L'identité personnelle selon Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* n° 26 [avril 1999], pp. 116-118).

[59] *Œuvres*, p. 646.

[60] Bourdin, « Les vicissitudes du moi », p. 67.

[61] *Œuvres*, p. 637.

personnelle en affirmant celui de la *mémoire*, les matérialistes du XVIIIe siècle répondent que le critère de la mémoire, ou plutôt le mécanisme de la mémoire comme support de l'identité personnelle, est *par excellence une fonction du cerveau* ! Cette position nous est familière aujourd'hui, mais nous ne devons pas oublier que ce fut aussi celle – hétérodoxe, radicale, clandestine – présentée dans des textes tels que *L'Âme Matérielle*, qui est un assemblage de citations de Malebranche, Bayle, Fontenelle, le dictionnaire de Moreri, etc. En effet, ce manuscrit affirme, dans sa 5e et dernière partie que

> La mémoire étant pour ainsi dire la conservation et le renouvellement du rapport des sens, ne peut être regardée que comme de la même nature et par conséquent que comme matérielle : il est même assez facile de concevoir qu'elle en est toute la mécanique. Nous avons vu que cette sensation est toute mécanique, et formée par des agents matériels.[62]

Comme le dit Diderot dans les *Éléments de physiologie* dans une formule qui rappelle assez fortement *L'Âme Matérielle* (mais aussi les débats du milieu du XVIIIe siècle sur les traces cérébrales de la mémoire, notamment chez Hartley et Bonnet), la mémoire est une « qualité corporelle »[63]. Même Spinoza remarque vers la fin de l'appendice au premier livre de l'*Éthique*, mais avec un ton plutôt ironique et critique, que « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau »[64].

Le cerveau sert alors de support matériel, de garant de l'unité du moi, et de modèle des fonctions distribuées réfutant le soi cartésien centralisé. Mais encore, le cerveau, dit Diderot, est le livre qui se lit lui-même :

> Pour expliquer le mécanisme de la mémoire il faut regarder la substance molle du cerveau comme une masse d'une cire sensible et vivante, mais susceptible de toutes sortes de formes, n'en perdant aucune de celles qu'elle a reçues, et en recevant sans cesse de nouvelles qu'elle garde. *Voilà le livre; mais où est le lecteur? C'est le livre même*. Car ce livre est sentant, vivant, parlant ou communiquant par des sons, par des traits l'ordre de ses sensations, et comment se lit-il lui-même? en sentant ce qu'il est, et en le manifestant par des sons.[65]

Si le cerveau est un livre qui se lit lui-même, c'est par sa « plasticité », son ouverture sur le monde, y compris le monde social ; son « épigenèse », qui n'a plus grand-chose à voir avec la théorie des « représentations ». De même, ce cerveau-livre est très éloigné de la vision que s'en font les dualistes de diverses sortes, qui souvent dénoncent l'identification

---

[62] *L'Âme Matérielle*, éd. cit., p. 230.

[63] *Éléments*, p. 59 ; *OC*, vol. XVII, p. 335 ; Boyle aussi soutenait que la mémoire est matérielle. Sur Hartley et Bonnet voir l'excellent résumé de Dupont, « Neurosciences et mémoire » et plus généralement l'essai virtuose de John Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[64] « homines pro dispositione cerebri de rebus judicare » (*Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 89.

[65] *Éléments*, pp. 22-23 ; *OC*, vol. XVII, p. 470 (nous soulignons).

ou la localisation de la pensée dans le cerveau, puisque ce dernier ne serait « qu'une substance froide et inactive, un principe passif eu égard aux actes de sensation et d'intellection intérieure »[66]. Ce n'est pas un anachronisme que de décrire le matérialisme d'un Diderot ou d'un La Mettrie comme plastique, ou en tout cas nullement réductible à un concept de « cerveau-machine » cher aux débuts des sciences cognitives.

Le cerveau-livre est plutôt à rapprocher d'une notion du soi-fiction ou « soi narratif » (selon une expression courante en philosophie de l'esprit dans les années 1990), au sens d'une construction heuristique par laquelle un agent se constitue une subjectivité perçue comme « centrale » et « unifiante »[67]. Que notre concept ordinaire d'une personne soit un concept *unitaire* (qui ne disparait pas lors d'accidents, d'amputations, de lésions cérébrales, etc.) ne signifie pas pour autant que ceux-ci – la personne, le soi dans leur réalité – *sont* (ontologiquement) unitaires. Les notions de personne et de soi sont historiquement et culturellement déterminées et plurielles ; nous pouvons ajouter que notre perception de soi en tant qu'objet unitaire et transparent est en fait le résultat de l'activité de nombreux sous-systèmes (un soi perceptuel, un soi relationnel, un soi culturel, et ainsi de suite), ce que Diderot décrit dans les *Éléments de physiologie* dans un vocabulaire leibnizien :

> Je suis porté à croire que tout ce que nous avons vu, connu, entendu, aperçu, jusqu'aux arbres d'une longue forêt […], jusqu'à la disposition des branches, à la forme des feuilles, et à la variété des couleurs, des verts et des lumières ; jusqu'à l'aspect des grains de sable du rivage de la mer, aux inégalités de la surface des flots soit agités par un souffle léger, soit écumeux et soulevés par les vents de la tempête, […] tous les concerts que nous avons entendus, tout cela existe en nous à notre insu.[68]

D'une part le soi se révèle être une construction historique, sociale et culturelle ; d'autre part ma propre notion de moi-même – mon image de soi – reflète en fait l'existence d'un « modèle cognitif » lui-même inscrit dans un réseau de significations théoriques, y compris mon univers social. Ce que nous avons nommé « externalisme » est le reflet ontologique général de cette condition empirique particulière.

---

[66] Hancock, in Anon., *A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture Founded by the Hon. Robert Boyle Esq.*, 3 vols., Londres, 1739, II, p. 243, cité dans Ann Thomson, *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 85-86.

[67] Daniel Dennett, « The Self as Center of Narrative Gravity », in F.J. Kessel, P. Cole & D.L. Johnson, dir., *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1992.

[68] *Éléments de physiologie*, IIIe partie, « Phénomènes du Cerveau », ch. 3, « Mémoire », in *OC*, vol. XVII, pp. 468-469.

Le philosophe matérialiste ne se contentera pas d'affirmer que le soi est une construction linguistique, un « récit » ; son refus du soi des philosophies spiritualistes le conduira à une analyse plus *réaliste*. La question demeure alors de savoir si ce soi-fiction possède une efficacité *causale* sur nos actions. La dimension réaliste de la théorie matérialiste du soi signifie qu'elle considère que le soi *existe* ; en tant que nous en expérimentons l'existence, le matérialisme, en tant que réalisme, ne devra pas « l'éliminer » mais l'élaborer sur d'autres bases – notamment à partir d'une réflexion sur les rapports cerveau-esprit : qu'y a-t-il de plus « propre » ou « individué » que mon cerveau, après tout, avec sa plasticité, son histoire évolutive, et ses contraintes propres ? Il y aura du soi, mais dépourvu de son rôle fondateur ou de sa prétendue transparence à lui-même. Au sens le plus minimal, il n'y a pas de « soi » plus profond que la réalité cérébrale elle-même. Comme le dit Paul Churchland, « il n'y a pas de 'soi' distinct là-dedans, à part le cerveau dans son ensemble »[69].

Non seulement le cerveau constitue la principale défense de l'individualité au sein d'un univers purement matériel, mais il « ouvre » sur la psychologie. Au lieu de tout réduire à la physique, le matérialisme se concentre sur le biologique (biologisation du soi) et cherche à développer une théorie de l'esprit, donc des rapports cerveau-esprit, *donc de la psychologie*. Ce n'est plus alors un éliminativisme. Par exemple, chez Diderot, malgré les formules telles que « à la place de l'âme mettre homme ou animal », il n'y pas tant une *réduction* de l'âme à la matière qu'une « psychologisation » (c'est-à-dire une naturalisation)[70]. D'une part, affirmer que l'âme *existe* en tant que fonction (psychologique, cognitive) d'un être matériel, vivant, que cette existence soit comprise comme celle d'un processus, d'un principe vital au sein d'une organisation matérielle ou encore une « âme matérielle », c'est évidemment fort différent d'une *négation* (« éliminativiste ») de l'âme en faveur de propriétés primitives de la matière, telles que l'étendue, la figure et le mouvement. D'autre part, cette « psychologisation » – qu'elle corresponde ou non à l'émergence d'une science nommée « psychologie » – peut demeurer totalement neutre sur le statut ontologique du mental ; « les questions ontologiques furent mises entre parenthèses afin qu'on puisse se concentrer sur l'étude des

---

[69] Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 8.

[70] Voir les articles « Âme » et « Animal », et déjà la *Pensée philosophique* n° XX, où l'âme est décrite dans une optique surtout psychologique. Pour l'idée d'une naturalisation de l'âme dans le contexte principalement anglais (Hartley, Priestley, etc.) voir l'étude (incomplète) de Martin & Barresi, *Naturalization of the Soul*, et sur l'émergence de la psychologie, Gary Hatfield, « Remaking the Science of Mind: Psychology as Natural Science », in C. Fox, R. Porter *et al*., dir., *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*, Berkeley, University of California Press, 1995.

facultés mentales à travers leurs manifestations empiriques : les phénomènes mentaux, le comportement externe »[71].

Lorsque Diderot rend compte d'un échange avec La Mettrie, nous pouvons y retrouver certains des accents de la perspective « projective » de Dennett. En effet, il explique lui avoir demandé : êtes-vous un être qui pense ? La Mettrie : oui. Diderot : mais à quoi puis-je le *voir* ?[72] Et là il renvoie à ce que nous appellerions aujourd'hui une *projection d'intériorité*[73]. Je ne connais que ma structure extérieure et celle d'autrui ; mais je leur attribue un 'soi' interne. Difficile de savoir si cette intériorité est la même que celle décrite par Rousseau dans la « Profession de foi du vicaire savoyard », quand il se plaint de l'indifférence des matérialistes, « sourds à la voix intérieure » qui leur dit qu'une machine ne pense pas[74] ; mais évidemment cette intériorité-là, chez Rousseau, va plus loin que le simple psychologique, chez Diderot.

Plus on donnera une description riche du cerveau, plus on aura un sentiment du « soi » qui n'a pas disparu ; il n'est certes pas individué logiquement, mais dans ce qu'il a de vivant, il est essentiellement « le mien ». L'intégration du soi dans l'univers matérialiste n'a donc rien à voir avec la « localisation » cérébrale d'une subjectivité. Cependant, il se trouvera toujours quelqu'un pour dire qu'on n'a pas expliqué l'*expérience*, ou qu'on en aura mal tenu compte. L'expérience est le « lieu » des objections les plus puissantes à une théorie matérialiste du soi, notamment dans la tradition phénoménologique, au sens le plus vaste qui va de Kant à Husserl et leurs successeurs dans la philosophie contemporaine (que soit Sartre, Hilary Putnam, ou Thomas Nagel), qui déclarent tous, par des raisonnements souvent *a priori*, que l'« aspect subjectif » de l'expérience est le problème que le matérialisme ne parviendra pas à résoudre. Pour Sartre, le matérialisme, qui réduit les mouvements de l'esprit à ceux de la matière, élimine la subjectivité « en réduisant le monde, avec l'homme dedans, à un

---

[71] Gary Hatfield, « Remaking the Science of Mind », p.188.

[72] Francine Markovits, « La Mettrie : une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse », *Dix-huitième siècle*, n° 35 (2003).

[73] L'idée que l'intériorité ou la subjectivité est le résultat d'une *projection* (et donc une construction) a été développée différemment et indépendamment par Jean Starobinski, *L'idée d'organisme*, Paris, CDU / Collège philosophique, 1956 – à propos des théories de Goldstein, von Weizsäcker et Straus – et Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 (*La stratégie de l'interprète*, trad. P. Engel, Paris, Gallimard, 1990). Pour notre présentation de cette approche « projective », voir Charles T. Wolfe, « La catégorie d''organisme' dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme », *Multitudes* n° 16 (2004), dossier « Philosophie de la biologie », pp. 27-40 ; en ligne : http://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-2-page-27.htm.

[74] Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), Paris, Gallimard-Pléiade, 1969, livre IV, p. 585.

système d'objets reliés entre eux par des rapports universels »[75]. C'est notre « externalisme ». La critique tient au fait qu'une dimension irréductiblement « notre » est perdue dans l'élan réductionniste.

Métaphysiquement, Sartre, comme les philosophes analytiques défenseurs de la « perspective de la 1ère personne », en appelle toujours à une *différence interne* pour singulariser un sujet, car, selon la remarque de Leibniz, les rapports externes ne suffiraient jamais à rendre compte de ce qui est singulier (étant donné par ailleurs qu'il « n'est pas possible qu'il y ait deux individus entièrement semblables, ou différents *solo numero* »[76]). Leibniz assimile clairement le « moi » à la subjectivité au sens d'une unité irréductible, totalement étrangère à l'univers spatial, étendu des choses et de leurs relations :

> De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse être, qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues.[77]

L'expérience présente essentiellement deux difficultés pour le matérialiste : (1) son caractère qualitatif, (2) le lien d'un type particulier entre elle et son « sujet ». Dans la philosophie européenne classique, les arguments de Husserl contre le naturalisme en sont le modèle ; dans la philosophie anglo-saxonne récente, le flambeau a été repris par Nagel, reprenant des vieilles antiennes phénoménologiques en demandant « Qu'est-ce que ça fait d'être une chauve-souris ? »[78]. Comment répondre à ces deux objections ?

À l'objection du caractère foncièrement *qualitatif* de l'expérience, le matérialisme d'inspiration biologique répondra avec la notion de la *sensation* qui *individue* le sujet par sa finitude même. C'est le thème des limites du sensorium dans le *Rêve de D'Alembert*, et les *Éléments de physiologie* : « Si les sensations extérieures [...] et les sensations intérieures [...] m'étaient aussi intimes, *tout* serait moi, et je serais *tout*. Je tuerais avec aussi peu de scrupule que je m'arrache une épine du pied... »[79]. De manière plus positive, la réponse matérialiste face au dualiste ou au spiritualiste qui insiste sur une irréductibilité

---

[75] Sartre, « Matérialisme et révolution » (1946), in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 83.

[76] Leibniz, texte daté approximativement de 1696, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, dir. L. Couturat, Hildesheim, Olms Verlag, 1961, p. 8 ; *Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1984, p. 109 (renvoyant à Saint Thomas).

[77] *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), in Leibniz, *Philosophischen Schriften*, dir. G.J. Gerhardt, Hildesheim, Olms Verlag, 1978, vol. IV, p. 482.

[78] Thomas Nagel, « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? » (1974), trad. P. Engel, dans Nagel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983.

[79] *OC*, vol. XVII, p. 460.

de l'expérience (vécue) de la subjectivité, en appellera d'abord à la réalité des sens, non seulement source de vérité, mais également d'individuation. Comme le dit William Lycan, « nos processeurs perceptifs sont des *filtres*, qui ne saisissent et retiennent qu'une fraction infime et sélectionnée de l'information disponible dans un objet examiné »[80]. Ainsi il n'y aura pas deux sujets qui percevront le même objet de la même façon, y compris à cause de leur évolution. Cette notion d'un « filtre » perceptif qui est proprement le nôtre peut dissiper certaines des ambiguïtés autour du rapport entre la sensibilité et l'individuation chez Diderot[81].

Face à l'objection de l'intériorité, on retrouvera évidemment le parti pris externaliste du début, mais augmenté, et surtout différencié en deux positions.

La première nie d'emblée, et en bloc, qu'il existe un véritable rapport particulier entre moi-même et mes sensations, en tout cas un rapport qui puisse être d'une quelconque utilité philosophique. Certes, nous ressentons que nous avons un rapport à nos pensées, sensations, images, souvenirs, radicalement différent de celui que peut avoir une tierce personne ; mais nous avons *également un tel rapport privilégié avec toutes sortes d'entités physiques en nous* : nos muscles, notre estomac, notre peau, nos poumons, etc., qui peuvent être étudiés « à la troisième personne », dans des termes compatibles avec la représentation scientifique du monde ... mais nous pouvons également prétendre ressentir à leur sujet des sensations que cette représentation ne pourra pas inclure. Cette critique littéralement « viscérale » du statut de la 1ère personne remonte à William James :

> Le « Je pense », dont Kant dit qu'il doit pouvoir accompagner tous mes objets [en fait représentations – CW] est le « je respire » qui les accompagne effectivement. Il y a d'autres faits internes outre la respiration (des ajustements musculaires intracéphaliques, etc. […]), et ceux-ci accroissent le capital [*assets*] de la conscience.[82]

Et Diderot bien sûr reconstruit la notion de soi pour en faire un « soi organique ».

Inversement, le fait que cette relation d'intimité ou d'intériorité est globalement corporelle et non pas la marque définissante du mental, n'empêche pas de considérer que nous pouvons avoir un « sens interne » ; qu'une personne « possède une voie d'accès épistémologique à son propre corps que d'autres ne possèdent pas » n'empêche nullement d'accepter « qu'une personne possède une voie d'accès épistémologique à son propre

---

[80] Lycan, « What is the 'Subjectivity' of the Mental ? », in J. Tomberlin, dir., *Philosophical Perspectives* vol. 4: *Action Theory and the Philosophy of Mind*, Atascadero, Ridgeview, 1990, p. 117.

[81] Voir le *Rêve de D'Alembert*, in Diderot, *Œuvres*, p. 648.

[82] James, *Essais d'empirisme radical* (1912), trad. G. Garreta & M. Girel,Marseille, Agone, 2005, p. 55.

esprit »[83]. En d'autres termes, le matérialiste n'est pas obligé de nier l'introspection mais au contraire, a la responsabilité – en tant que « réaliste », non-sceptique – de l'*expliquer* : « il demeure que le matérialiste a l'obligation de chercher à expliquer la subjectivité ou l'aspect perspectival ou le 'point de vue' du mental » ; « le matérialiste doit au monde une explication de ce qui fait qu'un état mental / neural donne à son propriétaire l'impression que cet état est subjectif »[84]. Cependant, cette reconnaissance « réaliste » d'un rapport à soi de type particulier demeure sous plusieurs contraintes : ontologiquement, la reconnaissance de l'externalisme, du primat des relations ; psychologiquement, la reconnaissance du caractère intrinsèquement « construit » (socialement, cognitivement, biologiquement) du soi.

Conclusions

Il y a bien une *théorie matérialiste du soi*, qui n'est ni purement négative ni parasitaire sur les modèles dominants de l'histoire de la philosophie. Elle peut prendre deux formes : (i) une théorie 'relationnelle' du soi, (ii) une vision biologique de l'individualité. Mais il y a également une *destruction matérialiste de la notion même de soi / sujet / individualité* : non seulement refus de l'intériorité, mais critique sur le plan ontologique de la notion d'identité personnelle. Cette destruction peut également prendre deux formes : (i') d'une part, le refus de l'intériorité, y compris en tant que source de légitimité, qui se fonde sur une distinction entre réalité et apparence (Diderot nie fréquemment que nous sachions vraiment ce qui se passe en nous ; Dennett : « Vous ne faites *pas* autorité sur ce qui passe en vous, mais seulement sur ce qui *semble* se passer en vous »[85]), et (ii') d'autre part, la 'réfutation' de l'existence réelle d'*individus* (Spinoza, Buffon).

L'avantage de la perspective « biologique » est qu'elle permet de conserver un certain réalisme ; la puissance mais aussi le danger de l'externalisme en tant qu'ontologie de la relation, et de la réduction logique de l'identité personnelle, est qu'elles perdent trace du « soi » dans son existence propre. Mais l'avantage de la perspective biologique (parfois qualifiée de « matérialisme vitaliste ») ne vient pas sans son propre bagage négatif : une philosophie de l'organique, à moins de retenir la « leçon » de Buffon, peut finir dans une

---

[83] Armstrong, in D.M. Armstrong & Norman Malcolm, *Consciousness and Causality. A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 112.

[84] Lycan (1990), pp. 110, 116.

[85] Dennett, *Consciousness Explained*, Harmondsworth, Penguin Books, 1991, p. 96 [trad. par P. Engel, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993].

philosophie de l'organisme, et l'organisme dans cette optique n'est que la subjectivité sous un autre nom. Toute la tradition de la philosophie de la nature est conçue pour masquer sous un voile biologique la subjectivité fondatrice.

Face au spiritualiste (à l'idéaliste), le matérialiste peut soit attaquer, en affirmant : « mais est-ce un argument de dire, *je sens en moi un soi* ? *je sens qu'il y a quelque chose en moi comme une âme, un esprit, un principe d'action* ? », soit « reconstruire », « reconfigurer » le soi (qui existe, dès lors), en annonçant : en voici la forme proprement matérielle, organisme ou cerveau – étant donné que l'organisme est un tout « sensible » et que le cerveau est un livre qui se lit lui-même. C'est en fait tout le problème du matérialisme : soit il emprunte la voie biologisante, qui mène de La Mettrie à Cabanis, Bichat et Bernard, soit il emprunte la voie déflationniste de la théorie de l'identité – mais alors le soi qui sera défendu sera purement *logique* (un sujet grammatical, comme l'avait déjà vu Hume).

Si le matérialiste ne veut pas s'allier au diktat de Mach selon lequel « Le moi ne peut en aucun cas être sauvé », il peut affirmer la réalité biologique du soi, mais aussi le désaccord ou découplage entre notre soi « perçu » (son unité, son indivisibilité, son auto-transparence, et ainsi de suite), et la réalité plus complexe, plus diversifiée des processus subpersonnels variés (l'équivalent cognitif des « petites perceptions » leibniziennes, déjà décrit par Diderot[86]), dont l'existence met en doute toute « auto-fondation » du soi. De plus, le type de matérialiste qui considère que le « cerveau est le livre qui se lit lui-même » n'a aucun mal à intégrer, à théoriser la réalité indéniable du caractère *construit* du soi (que ce soit le soi narratif, fruit d'une activité cérébrale, le soi cognitivement construit, ou le soi en tant que construction historico-sociale).

La théorie matérialiste du soi exposée ici, qu'elle prenne la forme d'une métaphysique (l'externalisme, l'être en tant que relation), d'un réalisme (biologique), ou d'une démarche logique et réductionniste quant à l'identité, doit donc pouvoir répondre au défi explicatif de l'individuation ; de la cohérence ou l'unité personnelle. Diderot, comme nous l'avons vu, mais aussi Spinoza peut finalement contribuer aux trois approches, non

[86] C'est le motif du « géomètre » et ses conduites machinales : « C'était un géomètre. Il s'éveille : tout en rouvrant les yeux, il se remet à la solution du problème qu'il avait entamé la veille ; il prend sa robe de chambre, il s'habille sans savoir ce qu'il fait ; il se met à table, il prend sa règle et son compas ; il trace des lignes ; il écrit des équations, il combine, il calcule sans savoir ce qu'il fait [...] Il s'habille, il sort, il va dîner chez son ami » (*OC*, vol. XVII, p. 485). Dans d'autres versions de ce texte Diderot souligne non seulement l'importance de l'activité mentale inconsciente mais notre incapacité à reconnaître cette dimension de notre pensée et de nos actes.

seulement grâce au *conatus* et à l'ontologie de la relation ; on peut également concevoir qu'un mode fini pensant se « pense » comme soi, avec plus ou moins de succès.

Ce soi matérialiste est-il bien moral ? En guise de réponse on se contentera de cette formule de Robert Mauzi à propos de Diderot : « Être heureux, c'est *être soi*, c'est-à-dire préserver cette vérité particulière de notre être, qui peut choisir de s'exprimer par une passion incompatible avec la vertu »[87].

[87] Mauzi, « Diderot et le bonheur », *Diderot Studies* n° 3 (1961), p. 266.