

LA CROISÉE DES CHEMINS

Collection dirigée par
Pierre-François Moreau et Michel Senellart

Recherches, héritages, controverses : telles sont quelques-unes des formes que prend le mouvement des idées. L'histoire de la pensée ne se limite pas à des systèmes grandioses et fermés sur eux-mêmes ; elle est constituée également par des discours accumulés, des polémiques, des migrations conceptuelles d'un secteur de la pensée à un autre. La collection « La croisée des chemins » publie des textes consacrés à l'histoire intellectuelle et à ses retentissements actuels : philosophie, théorie politique et juridique, esthétique et enjeux des pratiques scientifiques. Elle s'emploie également à faire connaître la recherche étrangère en ces domaines et à donner à lire les textes fondamentaux qui ont marqué les grands moments de cette histoire.



LA CROISÉE DES CHEMINS

Lire le matérialisme

Charles T. Wolfe

Préface de
Pierre-François Moreau

ENS ÉDITIONS

2020

Éléments de catalogage avant publication

Lire le matérialisme / Charles T. Wolfe. Préface de Pierre-François Moreau – Lyon, ENS Éditions, impr. 2020. – 1 vol. (292 p.) ; couv. ill. ; 22 cm. – (La croisée des chemins, ISSN 1765-8128).

Bibliogr. : p. 251-280. – Index : p. 281-288.

ISBN 979-10-362-0237-7 (br.) : 29 EUR

Cet ouvrage est diffusé sur la plateforme OpenEdition books en HTML, ePub et PDF :
<http://books.openedition.org/enseditions/>

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective sont interdites.

Illustration de couverture : Wm. Stage, *Harvey's Sandwich System*,
Saint-Louis, Missouri, 1979
(reproduit avec la permission du photographe)

© ENS ÉDITIONS 2020

École normale supérieure de Lyon
15 Parvis René Descartes
BP 7000 69342 Lyon cedex 07

ISBN 979-10-362-0237-7

*Love like Matter is much
Odder than we thought.*
W. H. Auden, « Heavy Date »



Remerciements

Plusieurs des textes que l'on trouvera ici ont paru précédemment sous des formes différentes, parfois plus courtes ou plus longues, dans des revues ou des volumes collectifs ; tous ont été retravaillés et modifiés dans leur forme présente. Divers éléments et matériaux correspondant au contenu de ces textes ont été présentés aux universités d'Aix-Marseille, Bruxelles, Budapest, Córdoba (Argentine, mais par Skype, dans le cadre d'un colloque sur le *Neo-materialismo* en 2016), Gotha, Nagoya et Paris. Une version du chapitre 1, coécrite avec Mathieu Aury, est parue dans *Phares*, la revue du département de philosophie de l'Université Laval (n° 8, 2008). Une version plus longue du chapitre 2 est à paraître depuis 2016 dans un volume que nous avons codirigé avec Sophie Bisset et Marie-Claude Felton intitulé *Les lumières de l'ombre : Libres penseurs, hérétiques, espions* (Champion). Des versions plus courtes des chapitres 3, 5 et 6 sont parues respectivement dans les revues *Philosophiques* (Montréal), vol. 34, n° 2, 2007 ; *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 49, 2014 et *Multitudes*, n° 30, 2007 ; de même, des versions précédentes des chapitres 4 et 7 sont parues dans François Pépin dir., *La circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommages à Francine Markovits*, Paris, Hermann, 2011 et Marc Silberstein dir., *Matériaux philosophiques et scientifiques pour un matérialisme contemporain*, Paris, Éditions Matériologiques, 2013. En reprenant chacun de ces textes nous avons tenu compte, dans la mesure du possible, de travaux plus récents. Nous remercions les directeurs de ces revues et de ces volumes collectifs d'avoir accepté que nous reprenions nos travaux ici. Pour une analyse plus soutenue du matérialisme des Lumières nous renvoyons le lecteur à notre contribution « Materialism » au *Routledge*

Companion to Eighteenth Century Philosophy, Aaron Garrett dir., Londres, Routledge, 2014, et pour une analyse comparative du matérialisme dans ses différentes formes, à notre monographie *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016. Nous remercions particulièrement Pierre-François Moreau qui est à l'origine du présent ouvrage, et dont les réflexions théoriques et méthodologiques sur l'histoire du matérialisme (ainsi que plus généralement sur les traditions spinozistes et/ou clandestines) ont laissé une empreinte sur notre travail difficilement réductible aux quelques citations explicites données ici ou à sa généreuse préface ; Delphine Bellis, Angela Ferraro, Philippe Huneman, Boris Lyon-Caen et Gianni Paganini pour leur lecture amicale et leurs conseils ; Thibault Racovski pour sa traduction d'une première version du chapitre 8 ; Wm. Stage pour sa belle photographie *Harvey's Sandwich System* (1979) et Jerred Metz qui nous a mis en contact ; enfin, Céline Rohard et l'équipe d'ENS Éditions pour leur travail. Notre recherche a été menée grâce à un financement de la FWO (le Conseil de la recherche de la Flandre), que nous remercions également. Giuseppe Bianco, Pietro Daniel Omodeo, Fabrice Stroun, John Symons et notre famille ont été d'un grand soutien durant les dernières étapes de ce travail, dans un contexte qu'on peut qualifier d'étrange. Ce livre est, comme toujours, pour Lucrezia.

Préface

Pierre-François Moreau

Lire le matérialisme, c'est lire l'histoire du matérialisme ; c'est aussi, surtout, lire l'histoire des *formes* du matérialisme. C'est pourquoi le livre de Charles Wolfe est « typologique » et « hybride ». Hybride parce que typologique. Il s'agit en effet à la fois de repérer des thématiques durables à telle ou telle époque, peut-être avec certaines constantes d'une époque à l'autre, et de ne pas supposer une essence a priori commune à tous les auteurs cités. Surtout si l'on pense que cette « essence » a longtemps été énoncée ou plutôt dénoncée – par les adversaires, religieux, idéalistes ou spiritualistes. Certes, la haine est parfois bonne conseillère, parce qu'elle excelle à repérer les démarcations ; mais elle est toujours mauvaise analyste, parce qu'elle échoue à décrire ce qui se passe de l'autre côté de la frontière, dans la mesure où elle traduit ces démarcations dans le langage de ses propres préjugés (quand ce n'est pas de ses propres fantasmes). Les variations risquent alors fortement d'être passées sous silence, et les configurations théoriques réelles d'être effacées au profit des enjeux moraux supposés. Si le matérialisme met en danger la vertu en ce monde et le salut dans l'autre, inutile de s'attarder aux logiques différentes et aux références multiples qui pourraient spécifier ses discours. Celui qui entame une démarche matérialiste a donc peu de chances, au moins jusqu'à tout récemment, de trouver devant lui une histoire de ses prédécesseurs rigoureuse et nuancée. Un champ de bataille sans cartographie.

Comment, alors, penser la diversité réelle des formes de matérialisme, telles qu'elles apparaissent aux différents moments de l'histoire des idées, sans les réduire à un modèle unique et sans les éparpiller non plus dans

autant de singularités dispersées ? Comment cerner s'il existe une tradition, un noyau qui les unirait, un éventail de problèmes qui les opposerait ensemble à leurs adversaires ? Ce n'est pas si simple, car c'est le statut même d'un courant d'idées dominé qui implique qu'il se développe dans des conditions où il a du mal à assumer continuité, langage spécifique et héritages structuraux.

On peut repérer plusieurs ordres de difficultés :

1° Une première cause tient à la diversité des enracinements culturels. Du fait de la censure, du fait aussi que ce sont les idées dominantes qui détiennent les formes légitimes et majoritaires de diffusion des savoirs, la constitution d'une tradition matérialiste ne va pas de soi : à chaque époque, le matérialiste a une culture qui vient surtout (et parfois même exclusivement, dans les périodes de grande répression) des livres et des discours anti-matérialistes ; il apprend dans les réfutations, il forge ou redécouvre ses arguments dans les textes qui les condamnent. Il en reprend donc, comme il peut, le langage en tentant d'en inverser la logique, ou en s'exerçant à pousser à leur extrême limite les thèses dont l'audace même avait laissé des instruments disponibles à qui voudrait s'en emparer : le curé Meslier détourne Malebranche et Lénine inscrit dans ses *Cahiers* la proximité matérialiste des thèses les plus idéalistes de la *Logique* de Hegel.

2° Comme souvent les auteurs de ce courant ne sont pas passés par le parcours de la culture officielle, il n'ont pas toujours les références et le langage technique qui marquent les grands discours systématiques, mais ils compensent ce manque en allant chercher ailleurs les mots et l'expérience que leur suggère par exemple un métier qui n'est pas celui de philosophe professionnel. Contre les philosophies dominantes, ils prennent souvent appui sur les pratiques scientifiques, et aussi sur la médecine, car il se trouve qu'historiquement beaucoup d'entre eux se sont recrutés chez les médecins et chez ceux qui étudiaient les sciences de la vie, plutôt que chez ceux qui sortaient des facultés de philosophie ou de théologie. Peut-être parce que leur expérience quotidienne du corps et de la souffrance, des réactions incontrôlées de l'être humain et du fonctionnement de ses organes ont pu les faire douter de la prééminence de l'âme et leur laisser envisager d'autres façons de rendre compte de la vie et de la pensée. Ils seront donc à chaque époque tributaires de ce qui se passe dans la médecine et dans les sciences de leur temps (et de la confi-

guration du champ des disciplines scientifiques : ce n'est pas la même chose de construire un matérialisme sur la physique ou sur la biologie).

3° La diversité apparaît aussi dans les origines : on pourrait écrire un traité sur les trois sources du matérialisme. Car à côté de la science et de la médecine, il faut compter aussi le matérialisme populaire – lié aux réactions désabusées et critiques, voire satiriques, devant les structures de domination ou l'hypocrisie des idéologies. Plus prompt à pourfendre les beaux discours qu'à édifier une théorie positive, il pourrait s'exprimer par des formules comme « mais ce n'est donc que ça » ou « cause toujours » – il ne peut servir à constituer une conception complète du monde mais il contribue à dresser des barrières face à l'acceptation spontanée des discours dominants. Enfin, une troisième source est sans doute constituée par les hétérodoxies religieuses. Paradoxalement, les religions sont *aussi* des foyers de matérialisme, car si les énoncés matérialistes sont souvent dirigés contre les croyances instituées, ils prennent parfois naissance dans les marges des théologies – Ernst Bloch l'avait compris il y a longtemps. Messianistes, millénaristes, hérétiques de toutes sortes, dans leurs efforts pour élaborer une autre vision de Dieu, de l'être humain, de son salut ou des destinées du monde, fabriquent à leur insu des idées et des arguments dont l'héritage parfois sera repris dans des thèses sur la vitalité de la matière, son dynamisme et sa capacité de penser.

4° Une dernière difficulté tient aux positions politiques ; on pourrait s'attendre, si l'on pense aux Lumières, à une position qui appuie les progrès de la Raison. Ce n'est pas toujours le cas. Les matérialismes peuvent être très réactionnaires politiquement, au moins quant à leurs usages. Ils peuvent même fonder des justifications du racisme ou des inégalités « naturelles » entre les hommes sous prétexte qu'ils les trouvent inscrites dans les différences des corps ou des cerveaux. Versions simplistes, si l'on veut, mais qui ont eu quelquefois une réelle audience.

Rien de tout cela ne suffit à prouver que le mot se réduit à une simple enveloppe recouvrant des contenus définitivement incompatibles, mais il en ressort au moins la nécessité d'avoir recours à une méthodologie rigoureuse. On ne peut pas se contenter non plus de dire qu'il s'agit d'une question de position plus que de contenu, car il faut bien que les positions se manifestent dans des contenus et de fait, historiquement, on constate bien l'insistance et le retour de certains contenus, même si

c'est avec des extensions variables et des argumentations renouvelées. Une démarche efficace peut consister alors à se donner un horizon limité et, dans cet horizon, à distinguer ce qu'ont de commun les différents auteurs que leurs adversaires et les historiens rangent usuellement sous cette catégorie. C'est ainsi que l'on pourra lire les cinq ou six énoncés essentiels repérés par Charles Wolfe pour caractériser au moins le matérialisme des Lumières (mais dont certains traits peuvent se retrouver ailleurs) : tout ce qui existe est matériel ; tout phénomène mental est inséparablement un phénomène ou processus corporel, voire physique ; la causalité se réduit à la seule causalité efficiente ; toute la Nature (y compris l'âme, si l'on en admet l'existence) se réduit à quelques principes très simples ; il n'y a pas de séparation nette entre l'homme et l'animal. J'ai dit « cinq ou six » parce que le sixième (l'athéisme) ne va pas de soi, et que l'on peut défendre les cinq premiers tout en admettant une création divine – encore faut-il s'accorder sur le statut de Dieu en ce cas.

Reste, dans ce cadre, la question du vivant : c'est ici l'un des apports majeurs du travail de Wolfe – et ce n'est pas seulement dans ce livre : montrer l'importance de la réflexion non seulement sur la matière et le mouvement mais aussi sur le vivant à une époque-clef du développement du matérialisme.

Il reste à savoir ce qui se trouve déjà, de ces thèses, chez Épicure et Lucrèce, ou chez Hobbes, et ce que l'on en retrouvera plus tard, chez les matérialistes du XIX^e et du XX^e siècle. Et, réciproquement, ce qui est essentiel chez ceux-ci et ceux-là et dont les Lumières semblent pouvoir se passer. Ainsi peut se mettre en place une histoire différentielle du matérialisme, tenant compte de l'historicité des controverses comme de ce qui pourrait définir un « noyau dur » de l'histoire des matérialismes. Il s'agit d'élaborer, au plus près des textes, une connaissance fine des strates parfois enchevêtrées des discours qui cherchent à penser la Nature, l'homme et parfois la société sans référence à une Surnature ou à une factice éternité.

C'est la prise en compte de ces strates qui permet à Wolfe de s'interroger, en fin d'ouvrage, sur le statut du corps, ou plutôt sur ses statuts : corps étendu, vivant, vécu, charnel, construit. Il rejoint ici ce qui constitue probablement le problème crucial du matérialisme à l'heure actuelle : celui de la conjonction entre le regard matérialiste sur la Nature (qu'il se réfère

à la physique – ce qui semble la version majeure de nos jours, le physicalisme – ou à la biologie – on a vu son rôle dans le passé) et le regard matérialiste sur les formations sociales. Ces deux regards se sont formés dans des climats théoriques différents, et leur articulation ne va pas toujours de soi. Bien entendu ils se croisent, ne serait-ce que dans l'admission du fait que la Nature elle-même a une histoire, et qu'elle est modifiée de diverses manières au cours de celle-ci par les différents types de sociétés. Mais il a fallu admettre, en même temps, que l'histoire, au sens restreint (l'histoire humaine) s'enracine dans le jeu des forces naturelles.

Comment penser un tel enracinement ? On peut voir, d'un côté, des thèses qui pour garder la spécificité de ce qui est humain, refusent toute continuité avec la naturalité du corps – et une telle vision séduit vite les philosophes, les uns parce qu'ils sont soucieux de préserver le libre arbitre, les autres parce que, quitte à y renoncer, ils préfèrent le sacrifier à des déterminations culturelles plutôt que physiques ou biologiques (cela leur paraît sans doute moins vulgaire). De l'autre côté, des tentatives de fonder sur des données prétendument naturelles les caractéristiques des sociétés humaines, sans considération pour les niveaux de naturalité, avec comme résultat de nier l'histoire et son développement, comme aussi les déterminismes sociaux. Les unes et les autres croient pouvoir se passer d'une réflexion sur le corps, parce qu'elles considèrent celui-ci comme un donné et, de façon symétrique, font appel en fin de compte à une instance qui joue le rôle d'une Surnature.

Si l'on ne veut pas tomber dans ces illusions, le problème est donc de chercher où l'enracinement s'effectue concrètement. Contrairement aux discours utopiques ou mystiques qui rêvent de fusion entre homme et Nature ou déplorent leur séparation, cet enracinement s'effectue sous forme d'ancrage dans une série de points précis, comme justement la structure du corps humain, les étapes de son développement, la façon dont il crée des outils et est à son tour modifié par eux, le rapport enfin des outils intellectuels avec les outils matériels. Et bien sûr la façon dont corps, travail et technique peuvent servir de matériau aux formes de domination et de résistance, d'exploitation et de coopération.

La scansion de ces moments pose des problèmes qui relèvent des sciences de la Nature et des sciences humaines, et aussi de la philosophie. Ce qui implique un partage du terrain entre les disciplines : psychologie et sociologie, biologie et paléontologie, sciences cognitives et

histoire. Par exemple la question du soi peut sembler relever de la seule psychologie, mais comment est-il pensable si on l'abstrait des structures sociales et imaginaires auxquelles s'accroche l'individualité (le soi social de l'individu) et des bases biologiques de l'identité personnelle (le soi organique) ? Il faudrait se rapporter ici à la pensée de Henri Wallon, qui critiquait les limites de la psychologie traditionnelle par les deux frontières qu'elle ne franchissait pas : du côté du corps, et du côté de la société.

Penser l'animalité de l'homme et, d'abord, la naturalité de l'animal ; et penser comment, dans cet enchaînement de phénomènes naturels, le travail est venu incurver l'évolution ; autrement dit, comment l'usage de la Nature, commun à tous les animaux et, pourquoi pas, à toutes les parties de la Nature, s'est transformé en travail – et a transformé celui qui travaillait. Peut-être dès lors y a-t-il plus à apprendre, pour un matérialiste, non seulement dans les œuvres de Wallon mais aussi chez Leroi-Gourhan ou Haudricourt, plutôt que dans la psychologie évolutionniste ou cognitive.

La tâche qui s'impose au matérialisme aujourd'hui, c'est sans doute la critique de l'anthropologie dominante, c'est-à-dire l'explication matérialiste de la façon dont, à travers les humains, la Nature se transforme historiquement. La reconnaissance d'un ancrage, qui n'est justement pas un fondement, dans la réalité naturelle qu'est le corps. Encore faut-il savoir, comme le disait Spinoza, ce que peut un corps.

Introduction

Lire le matérialisme, c'est lire l'histoire du matérialisme. Pas comme un récit passé, et encore moins linéaire, qui serait opposé à notre présent, ni, inversement, comme le déploiement d'une vérité une et indivisible, qui se conjuguerait à la rigueur sous différentes formes conceptuelles ou différents contextes scientifiques. Une telle vision tend à privilégier sans justification une vérité trans-temporelle, comme quand on lit que « Démocrite a été le premier à comprendre la nature atomique du monde... » ou qu'« avec Harvey, nous entrons dans l'ère moderne ». Notre approche serait plutôt, pour sa part, typologique et hybride.

Typologique, parce que nous insistons sur les différentes *formes* de matérialisme – métaphysique ou anti-métaphysique, mécaniste ou vitale (voire vitaliste), athée ou non, et même ancienne ou moderne, ou mieux, moderne ou postmoderne (lorsque nous examinons les thèses du « néo-matérialisme » contemporain). Une variante plus classique de cette approche typologique serait d'étudier les sources ainsi que les développements ultérieurs du matérialisme¹ : par exemple, il y a une cinquantaine d'années on pouvait débattre pour savoir si le matérialisme d'un La Mettrie, d'un Diderot, d'un d'Holbach était particulièrement de source épiciurienne, ou cartésienne, ou lockienne... même si ces généalogies fonctionnaient relativement mal pour expliquer un Toland ou un

1 Voir O. Bloch, *Le matérialisme*, 2^e édition, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1995 et *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998 ainsi que notre étude *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016. Nous suggérons quelques pistes historiques et conceptuelles sur le matérialisme des Lumières et sa postérité au chapitre 1.

Collins ; et puis on pourrait reprendre la question à nouveaux frais pour l'Allemagne, ou pour une période ultérieure (Cabanis est-il d'abord sensualiste ou déterminé par une rhétorique propre au matérialisme médical ? et ainsi de suite). Ici nous insisterons moins sur cette dimension de la transmission et la transformation des systèmes philosophiques.

Notre approche est également hybride, d'abord pour la raison évidente qu'elle questionne parfois les textes mêmes (quel est le statut du rêve ou du cerveau chez Diderot ? chez J.J. C. Smart ?), parfois des traditions philosophiques (peut-on reconstruire une théorie matérialiste du soi ? le matérialisme peut-il penser l'*embodiment* ? est-il toujours athée ?). Elle l'est ensuite parce qu'elle cherche autant à travailler le matériau textuel par une approche conceptuelle qu'à problématiser la suffisance de différents discours philosophiques contemporains au moyen de la complexité des formes historiques. Quand on lit que le matérialisme est incapable de penser la vie ou la personne autrement qu'en termes physiques, on peut assez naturellement réagir en historien de la philosophie, en présentant des textes classiques qui disent le contraire ; de même avec des affirmations moins idéalistes – plutôt teintées de scientisme – selon lesquelles le matérialisme est forcément un discours fondé sur les sciences expérimentales : l'exemple du matérialisme d'Anthony Collins est alors un contre-exemple frappant².

Ce double aspect typologique et hybride signifie, qui plus est, que le travail présenté ici n'est pas conçu comme une contre-histoire (ou « courant souterrain ») de la philosophie militante, dans laquelle Lucrece, La Mettrie, le manuscrit anonyme *L'Âme matérielle*, Althusser ou Daniel Dennett seraient des étapes d'un récit ou d'une tradition élaborée contre une autre tradition dont les héros se nommeraient Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Husserl (parmi d'autres). Il est vrai, cependant, que certains des objets que nous étudions, tels que le rire, le soi ou le cerveau, peuvent nous mener à réintroduire ces oppositions, mais sur un mode local et non systématique. Cette dimension locale et contextuelle, si elle est couplée à un projet typologique (qui sera également comparatif, tous ces qualificatifs étant *moins* déterminés que « systématique », même s'ils sont *plus* déterminés qu'un simple catalogue ou « dictionnaire des idées reçues »)

2 Voir C. T. Wolfe, « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 54-88.

peut toutefois rencontrer une autre objection, classique : que l'on occulte ainsi la diversité des sens possibles d'un terme ou d'un concept, autrement dit, qu'un tel projet prétend comparer ou articuler ce qui n'est ni comparable ni articulable. Ainsi ce type d'objection soulignera que le matérialisme que critique Cudworth est bien différent de celui que critique Engels en le nommant « matérialisme mécaniste »³ (ainsi que nous le verrons au chapitre 8), celui-ci n'étant pas non plus interchangeable avec le matérialisme que critique Sartre...⁴ C'est précisément l'une des faiblesses de l'*Histoire du matérialisme* de Friedrich Lange⁵, un classique rarement étudié aujourd'hui : Lange réduit la complexité des systèmes, des vocabulaires et des contextes à une sorte de bulletin scolaire qui vient distribuer bons et mauvais points aux différentes figures de l'histoire de la philosophie, de Démocrite au *Vulgärmaterialismus*.

Il nous faut alors proposer une définition, même partielle et provisoire, du matérialisme en tant qu'il est l'objet des diverses études présentées ici. Au sens le plus général, le matérialisme est la doctrine philosophique selon laquelle tout ce qui existe est matériel, ou le produit de l'interaction entre entités matérielles. Sa variante *physicaliste* affirmera la « clôture causale » du monde spatio-temporel et considérera que la réalité dépend de ce que la science physique définit comme réel à une date donnée. Dans le même sens, le philosophe matérialiste est connu

3 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], § II, dans K. Marx et F. Engels, *Werke*, vol. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 278 ; *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, vol. 2, Moscou, Éditions du Progrès, 1970, p. 407.

4 Reprenant une position typique de la phénoménologie husserlienne, Sartre soulignera que la nature n'est qu'« extériorité », et le matérialisme encore une fois, condamné à être mécaniste et ainsi à nier la liberté humaine (« Matérialisme et révolution » [1946], dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 94) ; mais c'est un lieu commun que l'on retrouve dans les *Fondements métaphysiques de la science naturelle* de Kant, ou la *Krisis* de Husserl.

5 F. A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduction de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866] par B. Pommerol sur la 2^e édition, Paris, A. Costes, 1921. L'étude de Lange est non seulement datée mais conçue comme un récit téléologique culminant avec la philosophie kantienne, le matérialisme étant alors une longue série d'erreurs productives. Tout en refusant le principe d'une histoire générale du matérialisme, le présent ouvrage vise en partie à revivifier certains éléments de cette histoire, y compris en les problématisant et en faisant apparaître les apories cachées dans de tels récits.

pour affirmer que tout n'est que corps ; il n'y a que des corps. Par exemple, selon Hobbes puis d'Holbach, tout ce qui est, est un corps⁶, dans un sens physique qui se réduit au mouvement : notre cerveau produit des mouvements dans l'esprit, tout à fait comme des mouvements externes, donc *tout* s'explique par le mouvement.

Il nous semble en outre important de distinguer d'emblée entre deux formes de matérialisme, deux thèses matérialistes. Une distinction cruciale, que nous avons proposée ailleurs puis retrouvée chez Georg Friedrich Meier, philosophe wolffien à Halle qui influença Kant⁷, est entre une forme plus « cosmique » ou « cosmologique » de matérialisme (qui, comme notre définition initiale ci-dessus, est une thèse sur l'univers matériel et tout ce qu'il peut contenir : ainsi un fantôme, une croyance mais aussi l'âme immortelle seront ontologiquement exclus du réel selon ce premier matérialisme) et une forme « psychologique » ou « cérébrale », où le matérialisme est une thèse sur les rapports corps-esprit (ou corps-âme, ou cerveau-esprit en fonction des époques). Ce premier matérialisme affirme, dans une sorte de généralisation plus agressive de certaines affirmations tirées de la physique cartésienne (notamment du *Monde*) que tout n'est que matière et mouvement⁸, alors

- 6 Hobbes, *Thomas White's De Mundo Examined*, chap. 7, § 1, H. W. Jones trad., Londres, Bradford University Press, 1976, p. 79 ; *Elements of Law* [1640], dans Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, W. Molesworth éd., Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 8 ; *Leviathan*, chap. XXXIV ; d'Holbach, au premier paragraphe du *Système de la nature* [1770 ; 2^e édition 1781], livre I, chap. I, 2 volumes, J. Boulad-Ayoub éd., Paris, Fayard (Corpus), 1990, p. 44. Nous verrons plus loin que le physicalisme peut paradoxalement entrer en conflit avec cette vision « réaliste » où tout n'est que corps.
- 7 G. F. Meier, *Metaphysik*, vol. 1, Halle, Gebauer, 1755, p. 142 ; voir F. Wunderlich, « Varieties of Early Modern Materialism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n° 5, 2016, p. 799.
- 8 Cependant, Descartes n'a jamais écrit « donnez-moi de la matière et du mouvement et je vous donnerai un monde », contrairement à une attribution répétée par Maupeituis, Voltaire, Kant, Samuel Formey et d'autres jusqu'à aujourd'hui (voir *Le Monde, Traité de la lumière*, dans *Œuvres*, vol. X, 11 volumes, C. Adam et P. Tannery éd., Paris, Vrin, 1964-1974, p. 34 – désormais cité AT, suivi du volume). Formey, dans ses *Recherches sur les éléments de la matière* de 1747, parle (en le critiquant) du « géomètre qui bâtit des mondes en l'air, en taillant en plein drap dans son corps similaire, et qui ne demande que de la matière et du mouvement pour débrouiller un chaos » (§ XIX, dans *Mélanges philosophiques*, vol. I, Leyde, E. Luzac, 1754, p. 284), et donne, dans les « Considérations » supplémentaires à ce texte, la formule explicite :

que le second, plus « local », affirmera que « la faculté de penser, et un certain état du cerveau, s'accompagnent et se correspondent toujours » ou que « quel que soit le principe de la pensée chez les animaux, il ne peut pas se faire autrement qu'au moyen du cerveau »⁹.

Dans les deux cas le matérialisme comportera une dimension réductionniste, mais sous des formes très variées : un projet visant à expliquer ou même, comme le cercle de Vienne¹⁰, à *configurer* le monde en termes *physiques* sera bien différent d'un projet visant à expliquer l'esprit en termes *cérébraux* (ou corporels, comme chez La Mettrie) – sans que ces deux formes soient entièrement exclusives. C'est encore le cas aujourd'hui dans les débats sur la nature de la conscience et le physicalisme ; ça l'était aussi à l'époque de Diderot, si nous considérons l'affirmation du moine bénédictin et matérialiste (!) dom Deschamps : « La sensation et l'idée que nous avons des objets ne sont que ces mêmes objets, en tant qu'ils nous composent, qu'ils agissent sur nos parties toujours agissantes les unes sur les autres »¹¹. Ce que Deschamps décrit ici, c'est à la fois un physicalisme que n'aurait pas renié Hobbes, par exemple, et une analyse des lois d'interaction (ou « rapports », comme aurait dit Diderot) entre des composantes spécifiquement cérébrales.

Nous insistons sur l'existence de ces formes de matérialisme, pour ne pas aboutir à des affirmations massue du type « de Lucrèce à d'Holbach

« Donnez-nous de la matière et du mouvement, et nous ferons un monde » (p. 479), citée également dans l'article « CHAOS » de Diderot (dans Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert dir., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers* [1751-1780], vol. III, 35 volumes, réimpression, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1966, p. 158b – désormais cité *Enc.*). Voltaire l'attribue à Descartes dans la satire *Les systèmes* de 1772, et Kant cite la formule en l'approuvant pour sa part – mais pas pour le vivant – dans son *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* de 1755 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, dans *Kants Gesammelte Schriften*, vol. 1, réimpression, Berlin, De Gruyter, 1900-, p. 230 – désormais cité KGS) ; tout le long premier chapitre du *Système de la nature* est comme un commentaire de cette phrase.

9 Citant respectivement J. Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, Londres, J. Johnson, 1777, p. 27 et J. Toland, *Letters to Serena*, lettre IV, § 7, Londres, Lintot, 1704, p. 139. Dans le *Pantheisticon*, Toland décrit explicitement la pensée comme une propriété du cerveau (*Pantheisticon, sive formula celebrante sodalitatatis socraticae... , Cosmopoli, s.n., 1720, p. 15*).

10 A. Soulez dir., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

11 Deschamps, *La Vérité ou le Vrai Système... par demandes et réponses* [1761, 1770-1772], dans *Œuvres philosophiques*, vol. 1, B. Delhaume éd., Paris, Vrin, 1993, p. 404.

et Ludwig Büchner, le matérialisme refuse les entités spirituelles » : par exemple, une attitude réductionniste fondée sur la biochimie (ou plutôt, sur une certaine appropriation de la biochimie) sera très différente d'une attitude refusant l'autonomie des fonctions cérébrales par rapport à leur support cérébral. Il est donc important pour nous d'insister sur cette diversité. Mais inversement, l'hybridité revendiquée ici n'est pas seulement une affirmation du multiple : lire le matérialisme, lire l'histoire du matérialisme, ce n'est pas juste du pointillisme. Nous reviendrons sur l'histoire de ces formes au chapitre 1 puis sur leurs différentes expressions et problématisations au cours du livre.

Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes ?

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.

— René Char, *Feuillets d'Hypnos*

Le matérialisme scientifique est constamment en instance de nouvelle fondation.

— Gaston Bachelard, *Le matérialisme rationnel*

Le matérialisme n'a plus mauvaise presse comme autrefois. Il n'était pas étonnant d'entendre au milieu du XVIII^e siècle que « la matière est le plus vil des êtres »¹, et même aussi tardivement qu'en 1873, un certain docteur Desgrange pouvait affirmer dans une conférence prononcée devant la Société de médecine de Lyon, que « l'ennemi le plus redoutable de la société, aujourd'hui, n'est-ce pas l'École matérialiste, dont les doctrines, situées d'abord au sommet de la science, descendent ensuite dans les classes inférieures et faussent les idées avec une rapidité fulgurante ? »². Aujourd'hui, le matérialisme a même ses apologistes et, pendant quelques années, une revue pour le défendre, *Matière première*. Non seulement des ouvrages paraissent régulièrement sur ce thème³, mais

1 Denesle, *Examen du matérialisme, relativement à la métaphysique*, I, Paris, Imprimerie de Vincent, 2 volumes, 1754, p. 33, note a.

2 Dr Desgrange, *Du matérialisme contemporain*, Lyon, A. Vingtrinier, 1873, p. 15.

3 Outre les travaux essentiels d'O. Bloch, et le recueil d'articles en son honneur (*Materia actuosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000), on citera P. Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007 (un livre trop exhaustif pour être satisfaisant), et nos tentatives, allant du numéro spécial que nous avons dirigé en 2000 (*The Renewal of Materialism*, numéro spécial de la

dans la « somme » la plus récente sur les Lumières, *Radical Enlightenment (Les Lumières radicales)* de Jonathan Israel⁴, la philosophie matérialiste est présentée comme une composante importante de ce mouvement de pensée. Mais rien de tout ceci ne répond à notre titre, qui pose une question apparemment simple : « Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes ? » Car cette question en sous-entend plusieurs autres, sans compter l'approche scolaire typique (appelons-la la méthode « Lalande ») qui consisterait à s'interroger d'abord sur le sens de « Lumières » et de « matérialisme » pour formuler ensuite une conclusion tirée de ces deux définitions. Non, les difficultés suscitées par la question qui nous occupe ici sont à la fois méthodologiques et historiques : de quel héritage s'agit-il au juste (quels sont les éléments constitutifs du « matérialisme des Lumières »), et comment nous serait-il possible d'en hériter, si l'on considère que les époques se suivent comme des ensembles clos et « incommensurables » ? Cette incommensurabilité semble être particulièrement significative dans le cas du matérialisme : comment réfléchir historiquement à une doctrine qui est constamment en train de muer au fil de l'évolution des sciences ?

Afin d'être en mesure de répondre à la question de l'héritage, il nous faut d'abord (1) procéder à une clarification conceptuelle de l'idée même d'une transmission ou continuité doctrinale entre le XVIII^e siècle et le nôtre, puis (2) arriver à une définition claire des thèses essentielles du

Graduate Faculty Philosophy Journal de la New School for Social Research, vol. 22, n° 1) à notre article de fond « Materialism », *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, A. Garrett dir., Londres, Routledge, 2014 (portant uniquement sur le XVIII^e siècle) et *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016 (plus comparatif), ainsi que le numéro spécial de la *British Journal for the History of Philosophy* (vol. 24, n° 5, 2016) intitulé *Varieties of Early Modern Materialism*.

- 4 J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [*Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, C. Nordmann et al. trad., Paris, Éditions Amsterdam, 2005]. Voir les actes du colloque important consacré à ce thème, qui s'est tenu à l'ENS-LSH (Lyon) en 2004 : C. Secretan, T. Dagron et L. Bove dir., *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007. F. Stjernfelt montre que Lange lui-même utilisait l'expression de « Lumières radicales » : « "Radical Enlightenment". Aspects of the History of a Term », *Reassessing the Radical Enlightenment*, S. Ducheyne dir., Londres, Routledge, 2017, p. 80-103.

matérialisme des Lumières, sur lesquelles nous ferons (3) quelques remarques rétrospectives, notamment sur le statut du vivant dans ce matérialisme classique, avant de conclure en examinant l'évolution du rapport entre le matérialisme et les sciences, du XVIII^e siècle à aujourd'hui.

1. Problèmes liés à la « continuité »

Si nous pouvons hériter d'un bien ou prouver à un gouvernement qu'une terre appartenait jadis à notre tribu, cela signifie que nous avons établi une *continuité* entre un état antérieur et le présent. Mais quel est cet état antérieur, et quel est notre présent ? Pour le dire en une phrase, le matérialiste des Lumières forge ou épouse typiquement une position *métaphysique* sur la nature de la réalité, de l'univers physique et de notre appartenance à cet univers, alors que le matérialiste du XX^e siècle, surtout à partir des années 1960 avec les travaux de Ullin T. Place, Herbert Feigl, J. J. C. Smart et David M. Armstrong sur la « théorie de l'identité » entre processus mentaux et processus cérébraux, affirme une position plus « locale » sur les rapports cerveau-esprit⁵. Littré le soulignait déjà dans son *Dictionnaire de médecine* au milieu du XIX^e siècle : si le matérialisme ancien était métaphysique, et essayait d'expliquer la formation du monde, le matérialisme nouveau renonce à toute spéculation sur l'origine de la matière⁶.

Cependant, affirmer une thèse forte et unifiée sur la nature du monde (tout est matière et mouvement, tout est corps, l'esprit n'existe pas ou existe comme « mode » corporel, etc.) n'oblige pas à se prononcer sur l'*origine* des choses. Ainsi d'Holbach, qui systématise à sa façon le matérialisme des Lumières dans les années 1770, avoue clairement : « [...] d'où vient l'homme ? quelle est sa première origine ? est-il donc l'effet du concours fortuit des atomes ? [...] Je l'ignore. [...] Je serais tout aussi embarrassé de vous dire d'où sont venus les premières pierres, les

5 Sur la genèse et les arguments fondamentaux de la théorie de l'identité, voir notre analyse au chapitre 7.

6 É. Littré, C. Robin, *Dictionnaire de médecine*, Paris, J.-B. Baillière, 12^e édition, 1863, p. 908.

premiers arbres, les premiers lions [...] »⁷. À l'inverse, le matérialisme contemporain n'a pas totalement abandonné les considérations ontologiques sur la *nature de ce qui est*, puisqu'une de ses caractéristiques essentielles (dues à Smart, mais également à Willard Van Orman Quine) est son rapport à la physique. Certes, ce n'est pas tout à fait de la « spéculation sur l'origine de la matière », pour reprendre la formule de Littré ; mais ce n'est pas non plus une attitude sceptique ou même instrumentaliste selon laquelle notre connaissance scientifique n'est qu'un ensemble de constructions à valeur pratique plus ou moins grande.

Le matérialisme est un réalisme, et dans sa forme physicaliste contemporaine, il tient pour acquis que la meilleure ontologie dont nous disposons est celle fournie par la physique la plus actuelle. Contrairement au matérialisme des Lumières, le matérialisme contemporain sera, neuf fois sur dix, un *physicalisme* (comme nous le verrons plus loin). Ainsi le philosophe australien (d'origine britannique) J.J. C. Smart, dans un article de référence sur le matérialisme en 2000, emploie un ton presque condescendant à l'égard d'autres variantes matérialistes comme l'émergence, le pan-psychisme ou l'indéterminisme cérébral, pour dire que le physicalisme est la version du matérialisme reconnue « par la plupart des philosophes anglophones professionnels de nos jours »⁸. Cette doctrine est en fait moins nette et tranchante qu'on ne la présente habituellement : elle est plutôt glissante, car d'une part elle dit être la fin de la métaphysique puisqu'elle définit l'ontologie par rapport aux entités reconnues par la physique actuelle, mais d'autre part elle *est* une métaphysique, qui dira par exemple que les propriétés P d'un monde M sont physiques si la copie physique M' de ce monde M contient les mêmes propriétés. Nous reviendrons dans la conclusion de ce chapitre ainsi que dans nos réflexions sur la théorie de l'identité (chapitre 7) et sur le rapport entre matérialisme et *embodiment* (chapitre 9), sur le type de rapports entre les données de la science et la philosophie que prône, ou qu'im-

7 P.-H. Thiry, Baron d'Holbach, *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* [1772], I, § 42, J. Deprun éd., Paris, Éditions Rationalistes, 1971.

8 J.J. C. Smart, « Materialism », *Encyclopedia Britannica*, 2000 (reprenant quarante ans de recherches sur le sujet) et notre analyse au chapitre 7. (Sauf autre indication, toutes les traductions sont de nous.) Le terme de « physicalisme » remonte à R. Carnap ; une excellente analyse (strictement philosophique, donc non historique) est celle de D. Stoljar, *Physicalism*, Londres, Routledge, 2010.

plique, le matérialisme. Et nous ferons remarquer plus d'une fois que le matérialisme de Diderot, par exemple, n'est pas à comprendre comme nécessairement « fondé » sur les sciences expérimentales, même si ce matériau est crucial pour lui, vu qu'il rédige des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* et des *Éléments de physiologie* (mais le statut de ce manuscrit – inachevé ou non ? prévu comme ouvrage par Diderot ou non ? – n'est pas totalement clair⁹).

Le physicalisme ne tranche pas sur la nature de l'esprit, puisqu'on peut, comme Donald Davidson, prôner un physicalisme non réductionniste (*non-reductive physicalism*), qu'il nomme « monisme anomal » : il existe bien des événements mentaux, aussi bien que des événements physiques ; si un événement mental entre en rapport avec un événement physique, il y a alors un rapport causal ; or, il n'y a pas de « lois » du mental (ni psychophysiques ni psychologiques) ; toute relation causale entre un événement mental et un événement physique obéit donc à une loi physique – sans que l'activité mentale ne se réduise aux lois de la physique. Davidson ne cite pas la philosophie des Lumières comme inspiration, mais... celle de Spinoza¹⁰. Ensuite, malgré sa clarté et sa « pureté » théorique, le physicalisme ne met pas le matérialisme à l'abri de tous les dangers, puisqu'il suscite à son tour une nouvelle objection, « quantique » ou « énergétique » : si le matérialisme en tant que physicalisme est la position philosophique qui lie son avenir aux entités théoriques produites par la physique, et si la physique finit par se dispenser de petites entités « dures » telles que les atomes, se « dématérialisant », alors le matérialisme paraît fort compromis ! (Pour le dire autrement, si le matérialisme est obligatoirement reconfiguré comme physicalisme, prenant ainsi comme critère de réalité l'état des connaissances données en physique, comment peut-il continuer dans son monisme d'une substance « solide », quand la théorie quantique a abandonné ce « socle » ontologique ?)

Le matérialiste peut répondre à l'objection physicaliste. Il (ou elle, puisqu'une des plus célèbres matérialistes de nos jours est une femme, la

9 Voir J.-Cl. Bourdin, « Du Rêve de D'Alembert aux *Éléments de physiologie*. Discours scientifique et discours spéculatif dans *Le Rêve de D'Alembert* », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 34, 2003, p. 45-69.

10 D. Davidson, « Les événements mentaux » [1970], dans Davidson, *Actions et événements*, P. Engel trad., Paris, PUF, 1993, p. 277-302.

neurophilosophe Patricia Churchland¹¹) dira que cela n'est pas nouveau, puisque depuis Newton, il est question de force et d'action à distance, donc d'agents immatériels, sans que cela n'engage l'avenir de la philosophie ; que, de plus, dans la physique contemporaine, matière et énergie tendent à se confondre, sans que cela ne nous empêche de postuler que les entités « dernières » sont des points spatio-temporels, et que le physicalisme repose en dernière instance sur eux. David Lewis l'a souligné de manière éclatante :

La confiance dans l'adéquation explicative de la physique est une partie vitale, mais pas l'ensemble, d'un matérialisme robuste. Elle sert de fondement empirique sur lequel le matérialisme construit sa superstructure de doctrines ontologiques et cosmologiques, parmi lesquelles la théorie de l'identité.¹²

Lewis propose ici une version systématique du physicalisme. Mais surtout, la contribution positive du physicalisme est que le matérialiste d'aujourd'hui tient pour acquis une ontologie et la clôture causale du monde spatio-temporel qu'elle sous-entend ; il repose sur les épaules, non pas de géants, mais de philosophes matérialistes des Lumières plus ou moins reconnus ou obscurs (en raison de leur fréquente clandestinité, voire de leur anonymat¹³). *C'est en effet un des rares cas où nous admettons l'existence d'une continuité « théorique » claire, permettant donc de répondre « Oui » à la question posée en titre : l'aisance avec laquelle le matérialiste contemporain peut affirmer que nous vivons dans un monde unique, régi par un ensemble unique de lois ou de régularités (sans que*

11 P. S. Churchland, *Neurophilosophie : l'esprit-cerveau*, traduction sous la direction de M. Siksou, Paris, PUF, 1999.

12 D. Lewis, « An Argument for the Identity Theory » [1966, 1971], *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 105. Certes, Lewis définit également le matérialisme comme une métaphysique « développée pour valider la vérité et la complétude descriptive de la physique, plus ou moins telle que nous la connaissons » (*Philosophical Papers*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. x). Mais, comme Lewis le suggère lui-même dans le passage cité plus haut, ainsi que d'autres auteurs comme Jack Smart sur lesquels nous reviendrons plus loin, le matérialisme peut avoir des enjeux et des dimensions qui ne recoupent pas entièrement ceux de la physique.

13 Il existe depuis 1996 une excellente revue qui se consacre à la tradition clandestine : *La lettre clandestine*.

celles-ci soient forcément unifiées ou éternelles) et donc un ensemble total de chaînes causales, est une conséquence directe de la pensée matérialiste des Lumières. Même un disciple de Lucrèce tel que Diderot, qui n'est ni un mécaniste comme Hobbes¹⁴ ni un déterministe pur comme son ami le baron d'Holbach, peut affirmer que « toute cause est un effet » me paraît un axiome. Sans quoi la nature agirait à tout moment *per saltum*, ce qui n'est jamais vrai »¹⁵, ou encore, à propos de l'agir : « [...] la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une »¹⁶. Lucrèce et surtout Spinoza ont insisté, avant la période des Lumières, sur l'unité causale de l'univers matériel. Mais, peut-être grâce aux progrès scientifiques du siècle précédent, les matérialistes du XVIII^e siècle ont une vision beaucoup plus nette de la clôture causale de ce même univers.

Nous parlons de cas rares, car les exemples de « faux amis », d'une fausse continuité projetée par l'imagination anhistorique de philosophes contemporains, sont beaucoup plus nombreux. C'est dans ce sens que Georges Canguilhem disait que le précurseur est un artefact, une construction : nous construisons nos propres précurseurs, leur traçant

14 Hobbes réduit les phénomènes de l'univers matériel au mouvement (c'est un « motionnalisme »). L'esprit, par exemple, « ne sera rien d'autre qu'un mouvement en certaines parties du corps organique » (Hobbes, 4^e objection aux *Méditations*, dans Descartes, *Œuvres*, AT IX, p. 138 ; texte latin : AT VII, p. 178). Certaines interprétations font de Hobbes plutôt un *post*-mécaniste à cause de son usage du *conatus*, mais c'est une lecture improbable (P. Springborg, citée dans F. Wunderlich, *Varieties of Early Modern Materialism*, numéro spécial du *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n° 5, 2016, p. 804) ; mais G. Paganini montre que le rôle central de la curiosité chez Hobbes produit une « philosophie de l'esprit » que l'on ne peut pas réduire au mécanisme (« Hobbes's Philosophical Method and the Passion of Curiosity », *Interpreting Hobbes's Political Philosophy*, A. A. Lloyd éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 50-69).

15 La *Lettre sur l'homme et ses rapports* de F. Hemsterhuis (1772) a été publiée avec le commentaire de Diderot par G. May (*Lettre sur l'homme et ses rapports, avec le commentaire inédit de Diderot*, G. May éd., New Haven/Paris, Yale University Press/PUF, 1964), et repris au tome XXIV des *Œuvres complètes* de Diderot, H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot éd., Paris, Hermann, 1975- (dorénavant cité DPV suivi du numéro du volume et de la page), ainsi que sous forme abrégée par L. Versini dans son édition des *Œuvres* de Diderot (vol. 1), sous le titre d'*Observations sur Hemsterhuis*. Le passage cité ici est dans DPV, vol. XXIV, p. 309.

16 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 186.

un chemin qui mène à nous, ce qui permet par-là même de nous poser en « héritiers »¹⁷. Si l'on fait de Buffon ou Lamarck des précurseurs de Darwin, l'on soutient symétriquement que Darwin est l'héritier (ou un héritier) de Buffon et Lamarck. Pour donner un exemple plus parlant : on lit souvent, dans les histoires des sciences cognitives, de l'intelligence artificielle¹⁸ ou de la philosophie de l'esprit en général, que *L'Homme-Machine* de La Mettrie est un texte fondateur de l'approche computationnelle contemporaine. Son titre ne résonne-t-il pas comme une machine de Turing ? En fait, il suffit de lire ce livre pour s'apercevoir, comme Ann Thomson l'a signalé il y a déjà longtemps¹⁹, que La Mettrie (a) n'est en rien un mécaniste, cartésien ou autre ; (b) qu'il ne réduit jamais le corps à une machine ou les phénomènes et processus organiques à des entités ou lois inorganiques. Le titre est une analogie qui se veut fertile, dans un sens déflationniste : le corps a ses lois, il n'est pas régi par une âme immatérielle, mais parmi les propriétés de la matière vivante dont il est fait, certaines (dont la paire sensibilité/irritabilité) sont incompatibles avec des modèles mécanistes classiques. L'être humain est également une « machine » au sens courant de cette époque, à savoir que sa vie est automatique, déterministe, et causale (même si ces automatismes, ce déterminisme et cette causalité peuvent être de nature « affective », « volitionnelle » ou encore physiologique, et pas simplement physiques²⁰).

Étant donné cette distance ou cette incommensurabilité, la tâche de l'historien de la philosophie n'est jamais simple, et sa méthodologie est toujours à réinventer. Comment faire ressortir la cohérence et, osons le dire, la pertinence d'un argument ou d'un ensemble d'arguments (qu'il constitue un « système » ou non) sans commettre d'anachronisme,

17 C'est le sujet de la conférence de Montréal (1966) intitulée « L'objet de l'histoire des sciences », dans Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7^e édition, Paris, Vrin, 1968, p. 20-22. Et voir déjà C. A. Viano, « Presupposti e limiti della categoria di precorrimiento », *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 13, n° 1, 1958, p. 72-81 (merci à Angela Ferraro pour cette référence).

18 Un exemple : J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.

19 A. Thomson, « L'homme machine, mythe ou métaphore ? », *Dix-huitième siècle*, n° 20, 1988, p. 368-376, et « Pour en finir avec L'Homme machine », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 264, 1989, p. 883-885.

20 Voir notre étude « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 54-88.

puisque nous utilisons obligatoirement un vocabulaire contemporain ? En ce sens, tout projet de recherche qui demande si nous sommes les « héritiers » d'une société ou d'une constellation théorique passée nous pousse à l'anachronisme, à moins évidemment de trancher et de répondre « Non ».

Mais avant de poursuivre, il nous faut une terminologie claire et bien accordée. Comment définir le matérialisme des Lumières ?

2. Définir le matérialisme des Lumières

Rappelons que l'expression est rare à cette époque ; forgée par des anti-matérialistes tels que Henry More au xvii^e siècle (qui distingue même entre des matérialistes presque vertueux et d'autres sans espoir de récupération, les premiers défendant une forme de mécanisme sans affirmer que tout se réduit à la matière²¹), il faudra attendre La Mettrie dans les années 1740 pour qu'un penseur se décrive lui-même comme matérialiste²². Au départ, le matérialisme est donc défini par ses adversaires ; il est scandaleux, comme on le pressent déjà au sujet de ce qui est simplement « matériel », dans la description donnée par le *Dictionnaire de Trévoux* :

... *matériel*, signifie aussi, massif, grossier. [...] Ces murs, ces fondements sont trop *matériels*. Cette montre n'est point délicate, elle est trop *matérielle*. On dit aussi d'un homme sans esprit, ou qui est fort attaché aux plaisirs des sens, qu'il est fort *matériel*, qu'il a une physionomie épaisse et *matérielle*.²³

21 H. More, *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God in the World...*, Londres, Flesher, 1668, n.p. (il s'agit de la liste des personnages du dialogue) ; le personnage qualifié de « matérialiste », Hylobares, est décrit plus loin comme néanmoins vertueux, au contraire d'un autre matérialiste qui n'est pas nommé (p. 5-6).

22 Voir l'étude classique d'O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », *Raison présente*, n° 47, 1978, p. 3-16, reprise dans Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998, p. 21-35, et les compléments apportés dans l'étude de M. Benítez, *La face cachée des Lumières*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, qui signale (p. 355) un usage bien antérieur du terme en français, dans la série de sermons publiés sous le titre *L'impie convaincu* par Friedrich Spanheim (1676).

23 s.v. « Matériel », *Dictionnaire universel françois et latin...*, Trévoux, chez Étienne Ganeau, 1704, n.p.

Même dans le manuel de littérature française de Lagarde et Michard du milieu du xx^e siècle, Diderot est encore décrit comme « très matériel » : « très matériel, il semble avoir été prédisposé au matérialisme »²⁴ ...

On a déjà beaucoup écrit sur le fait que le matérialisme – comme d’ailleurs l’athéisme, le spinozisme, et le libertinisme²⁵ – est au départ surtout une *construction* produite par ses opposants, qui traquent le matérialiste et doivent pour ce faire développer des catégorisations, des portraits-robots de plus en plus fins ; nous ne reviendrons donc pas sur cet aspect ici. Quant aux sources de cette philosophie, elles forment un *patchwork* complexe qui n’est pas non plus notre objet immédiat ; il est d’autant plus complexe que l’influence y est souvent indirecte : le matérialiste des Lumières se réclamera pêle-mêle de Spinoza, d’Épicure, de Lucrèce ou de Gassendi ; de Démocrite, de Bacon, de Locke ou de Toland sans forcément les avoir lus, et en utilisant parfois des résumés écrits par des ennemis du matérialisme. De plus, le matérialiste invoquera fréquemment une ou plusieurs traditions scientifiques, notamment médicales (et non pas celles liées aux sciences « dures » telles que la géométrie, la mécanique, l’astronomie ou la physique), souvent fabriquées pour les besoins de l’argument, ou pour se donner une légitimité particulière (celle du médecin aux xvii^e et xviii^e siècles, du chimiste au xix^e siècle, du physicien et du neuroscientifique aux xx^e et xxi^e siècles).

Quel est le credo minimal du matérialiste à l’époque “moderne”, celle de sa première articulation explicite et même revendiquée sous ce nom ? Quelles sont ses « thèses » ? Une telle liste risque d’obscurcir les caractéristiques fascinantes de penseurs individuels, ou de gommer les contradictions qui existent en leur sein : pour ne citer que quelques exemples, Diderot déteste l’immoralisme de La Mettrie, critique vivement l’aspect « mécaniste » de la théorie de l’esprit et du comportement chez Helvétius, et avance une définition d’une matière animée, vitalisée qui ne correspond pas du tout à la matière telle qu’elle est décrite par le baron d’Holbach ; les conséquences politiques proto-communistes que le curé

24 Lagarde et Michard, *Les grands auteurs français du programme*, vol. IV, Paris, Bordas, 1960, p. 196.

25 P.-F. Moreau, « Libertinage, clandestinité, libertinisme », *Liberté de conscience et arts de penser (xvi^e-xviii^e siècle). Mélanges en l’honneur d’Antony McKenna*, C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau et D. Reguig dir., Paris, Honoré Champion, 2017, p. 61-75. Nous revenons sur ce point particulièrement au sujet de l’athéisme au chapitre suivant.

Meslier et dom Deschamps tirent de leurs métaphysiques de la nature auraient vivement déplu à La Mettrie l'élitiste, qui rit du peuple et de ses préjugés (« À table, avec des amis [...] on peut et on doit se foutre des préjugés du sot Univers ; mais en public [...], au lit d'un patient crédule, il faut plus de masques à un médecin que n'en mettent les danseurs de l'opéra Isis »²⁶), et auraient semblé dangereusement utopiques à Diderot ; mais nous n'analyserons pas ici les doctrines sociales et politiques des matérialistes.

Voici néanmoins un survol des thèses essentielles du matérialisme des Lumières²⁷ :

Premièrement, tout ce qui existe est matériel, ou le produit de l'interaction entre entités matérielles, une causalité forte liant l'ensemble des phénomènes entre eux (d'Holbach : « L'univers, ce vaste ensemble de tout ce

26 La Mettrie, *L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, II, 3 volumes, Genève [Berlin], Cramer et Philibert, 1748-1750 : *Politique des médecins*, conclusion, p. 172. Voir notre analyse dans *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2019, chapitre 5. Quant aux « communistes » : le nom de Meslier apparaît sur un monument dans le parc Gorki, à Moscou ; Deschamps, qui prétend aller plus loin que Helvétius vers une société pleinement égalitaire et rationnelle (*La Vérité ou le Vrai Système*, « Précis en 4 thèses », 2^e thèse, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 1, B. Delhaume éd., 2 volumes, Paris, Vrin, 1993, p. 130-131, note *m*), a souvent été décrit comme communiste, dernièrement par A. Ibrahim (« Dom Deschamps, bénédictin athée, matérialiste et communiste », *Lumières, matérialisme, morale. Autour de Diderot (Hommage à Jean-Claude Bourdin)*, C. Duflo dir., Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 137-153). Et d'Holbach ? D'Holbach est, certes, un baron ; mais idéologiquement il est au minimum socialiste et redistributiviste (Bloch, « Le matérialisme et la révolution française », *Matière à histoires*, déjà cité, p. 329 et suiv.). Dans ses ouvrages politiques (qui portent surtout sur la morale comme principe à généraliser politiquement, comme on le voit dans le titre *Éthocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, Rey, 1776) d'Holbach insiste sur le « bien commun » et il cherche à réduire les formes de gouvernement possibles à celles qui sont en accord avec la nature (dans le *Système social*). Mais, tout en s'opposant à l'idée d'une monarchie absolue, il ne rejette pas la monarchie en bloc. Il est donc hasardeux de le décrire comme communiste...

27 Outre les textes cités dans l'Introduction et ici dans la note 3, nous renvoyons à la catégorisation très nuancée et utile du matérialisme moderne par F. Wunderlich, dans *Varieties of Early Modern Materialism* (déjà cité). P.-F. Moreau revient sur l'historiographie du matérialisme comme projet dans son entretien avec F. Toto : « Intervista sul materialismo », *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, n° 3, 2012, p. 129-137.

qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement »²⁸ ; « Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature, où tous les êtres ne font que suivre les lois qui leur sont imposées »²⁹ ; « Si nous jugeons des causes par leurs effets, il n'est point de petites causes dans l'univers. Dans une nature où tout est lié [...] »³⁰). Il s'agit donc d'une forme de « réalisme », contrairement aux subjectivismes de type cartésien, kantien ou husserlien, puisqu'à la suite de Spinoza³¹, le matérialiste soutient que l'ordre et la connexion des idées sont *les mêmes* que l'ordre et la connexion des choses comme nous le développons plus longuement au chapitre 5. Comme l'affirme dom Deschamps, « nous et notre intelligence ne sommes que des modifications de la matière »³² ; ou, dans le raisonnement incisif du manuscrit clandestin anonyme *Dissertation sur la formation du monde* : la cause de l'idée est matérielle ; or « l'effet ne peut être essentiellement supérieur à la Cause qui le produit », ainsi « l'idée est matérielle. On pourrait même soutenir que les idées occupent un certain espace : et cela en apportant en preuve l'oubli, qui n'est autre chose que l'action d'une idée sur l'autre et qui la détruit »³³. Cependant, cette notion d'une causalité forte et du déterminisme qui le plus souvent

28 D'Holbach, *Système de la nature*, livre I, chap. i, p. 44.

29 *Ibid.*, livre I, chap. xii, p. 268.

30 *Ibid.*, p. 271-272.

31 Spinoza, *Éthique*, Livre II, proposition 7 (dans *Opera*, vol. II, 4 volumes, C. Gebhardt éd., Heidelberg, Carl Winters, 1927, p. 89 – désormais cité G, suivi du volume). Nous disons bien « à la suite de Spinoza » et non « selon Spinoza », au sens où des penseurs se réclamant de Spinoza pouvaient clamer que le matérialisme était son vrai système... sans que cela soit avéré (ou directement cohérent avec sa métaphysique). Pour une lecture appuyant la cohérence d'une lecture matérialiste de Spinoza notamment au sujet de l'âme, sans l'attribuer à Spinoza lui-même, voir P.-F. Moreau, « Matérialisme et spinozisme », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez et al. dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, p. 253-259, et pour un argument intéressant sur un matérialisme « possible » de Spinoza, voir M. Korichi, « Defining Spinoza's Possible Materialism », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, numéro spécial *The Renewal of Materialism*, 2000, p. 53-69. Sur les figures de Spinoza et du spinozisme dans l'interprétation marxiste du matérialisme, voir P. Rumore, « Marx e il materialismo del Settecento », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 3, 2019.

32 Deschamps, *La Vérité ou le Vrai Système...*, déjà cité, p. 388.

33 *Dissertation sur la formation du monde*, chap. VII, dans *Dissertation sur la formation du monde (1738)* ; *Dissertation sur la résurrection de la chair (1743)* : manuscrits du recueil 1168 de la Bibliothèque Mazarine, C. Stancati éd., Paris, Champion, 2001, p. 127.

l'accompagne est la plupart du temps mâtinée d'une vision lucrétienne qui conduit à prendre de la distance sur la réalité des causes : « la cause subit trop de vicissitudes particulières qui nous échappent, pour que nous puissions compter infailliblement sur l'effet qui s'ensuivra »³⁴.

Deuxièmement, tout phénomène mental est inséparablement un phénomène ou processus corporel, voire physique (pour être clair, nous ne suggérons pas que ceci est un trait unique du matérialisme des Lumières : non seulement Hobbes et peut-être Gassendi, mais certainement Lucrèce le soutiennent également). Ainsi il n'est pas surprenant que Ralph Cudworth, grand inventeur de néologismes, propose comme synonyme de matérialisme, « corporéalisme »³⁵, au sens où pour le matérialiste, tout ce qui est réel, est un corps (ou, diraient certains matérialistes influencés par la chimie, est l'effet de l'interaction entre éléments corporels, comme l'âme matérielle). Le manuscrit clandestin des années 1720-1730 intitulé *L'Âme matérielle*, citant approximativement Lucrèce, déclare que « l'âme est au corps comme l'odeur à l'encens »³⁶ ; Diderot, dans ses *Éléments de physiologie* inachevés, rédigés durant la période 1765-1780, affirme que « 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 »³⁷ ; enfin, l'article « MATÉRIALISTES » de l'*Encyclopédie* déclare : « On donne encore aujourd'hui le nom de *matérialistes* à ceux qui soutiennent que l'âme de l'homme est matière »³⁸.

34 Diderot, *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 110.

35 Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, livre I, chap. i, § XIX, Londres, R. Royston, 1678, p. 19, et § XXIV, p. 25 ; chap. iii, § XXX, p. 135, etc. (Cudworth décrit les athées « corporéalistes » comme ceux qui ne reconnaissent « aucune autre substance à part *Le Corps* ou *La Matière* »).

36 *L'Âme matérielle*, A. Niderst éd., 3^e édition, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 174, reprenant Lucrèce, *De rerum natura*, III, 327-330. L'original de Lucrèce ne disant pas tout à fait cela, A. Niderst a voulu retrouver la source de cette formule, et il l'a bien trouvée, dans la traduction de Lucrèce par le baron de Coutures (parue initialement en 1685) : Niderst, *L'Âme matérielle*, déjà cité, p. 60, note 1. La phrase de Lucrèce est également discutée par Gassendi dans le *Syntagma* (chapitre sur l'âme, II, *Physica*, sect. 3, *membrum posterium*, livre III, « De Anima », chap. 2 (« Qui animam corpoream fecerint ? »)), dans Gassendi, *Opera omnia in sex tomos divisa*, Lyon, L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658, vol. II, p. 249b (merci à Delphine Bellis pour son aide ici), et dans le *Theophrastus redivivus*.

37 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 334-335.

38 s.v. « MATÉRIALISTES », *Enc.*, vol. X, p. 188.

Cet aspect est probablement celui dont la transmission est la plus « directe », puisque c'est celui qui a été le plus exploré durant la période « allemande » du matérialisme, le *Vulgärmaterialismus* du XIX^e siècle avec Vogt, Moleschott, Büchner et Czolbe, qui laisse de côté la philosophie et, dans son scientisme étroit et effréné, cherche à « matérialiser » la pensée et les fonctions psychiques, notamment au moyen de la biochimie naissante. Pour Carl Vogt, « ce que l'on appelle âme n'est que la somme des fonctions du système nerveux central »³⁹, idée qu'il formula également d'une manière bien plus célèbre : « Toutes les propriétés que nous désignons sous le nom d'activité de l'âme ne sont que des fonctions de la substance cérébrale, et, pour nous exprimer d'une façon plus grossière : *la pensée est à peu près au cerveau, ce que la bile est au foie et l'urine aux reins* »⁴⁰. Vogt modifie en fait une formule de Cabanis, qui écrit : « pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à la produire ; de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion »⁴¹.

Ces deux premières thèses correspondent aux deux types de matérialisme distingués par Georg Friedrich Meier, que nous avons mentionné ci-dessus. Il est possible de les articuler, et même de les présenter comme formant une seule thèse, par exemple « la matière pense, donc le cerveau pense » (l'idée d'une matière universellement sentante et pensante, dotée de propriétés intentionnelles et/ou cognitives, ne désigne pas forcément le cerveau comme un « lieu » crucial, un territoire diversement réclamé par le matérialisme). Par exemple, Anthony Collins, qui fut proche de Locke dans les dernières années de sa vie, et qui défendit des

39 Vogt, « L'origine de l'homme » (1877), cité par J.-Cl. Pont, « Aspects du matérialisme de Carl Vogt », *Carl Vogt (1817-1895). Science, philosophie et politique*, J.-Cl. Pont et al. dir., Genève, Georg (Histoire des sciences), 1998, p. 142. Pour un résumé des idées de cette école de pensée, voir P. Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, déjà cité, p. 407-429.

40 Vogt, *Lettres physiologiques*, Paris, Reinwald, 1875, p. 347-348 (nous soulignons) ; il s'agit de la 13^e leçon inaugurale à l'université de Giessen en 1845.

41 Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802, p. 151 (nous reviendrons sur ce matérialisme « cérébral » notamment aux chapitres 6 et 7). Aux formules de Vogt et de Cabanis sur le cerveau et la bile, il faut rajouter celle de La Mettrie : « Le cerveau a ses muscles pour penser, comme les jambes pour marcher » (*L'Homme-Machine* [1748], dans *Œuvres philosophiques*, vol. 1, 2 volumes, F. Markovits éd., Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 102).

thèses matérialistes contre Samuel Clarke (soutenant notamment que « la conscience ou la pensée est un mode d'une puissance générique dans la matière »⁴²), soutient que la pensée est une espèce de mouvement du cerveau⁴³, sans s'intéresser au détail de la matérialité cérébrale (neuroanatomique, neurophysiologique, fonctionnelle, etc.).

Troisièmement, la causalité a été réduite à la seule causalité efficiente. C'est ce que le savant allemand Emil Du Bois-Reymond décrivait, reprenant et actualisant l'idéal laplacien dans un article important sur les « limites de notre connaissance de la nature », au XIX^e siècle :

La connaissance de la nature – ou mieux, la connaissance scientifique ou connaissance du monde physique au moyen et dans le sens d'une science théorique de la nature – signifie la réduction de tout changement au sein de l'univers physique, au mouvement des atomes produit indépendamment du temps par leurs forces centrales. En d'autres termes, la science de la nature est la résolution de processus naturels dans la mécanique des atomes. C'est un fait de l'expérience psychologique que là où une telle résolution est faisable, notre désir de retracer les choses jusqu'à leurs causes [*Kausalitätsbedürfnis*] est satisfait.⁴⁴

Cette vision d'une réduction du monde physique aux propriétés atomiques laisse ouverte la question des propriétés de ces atomes (ainsi les semences, les *semina rerum* gassendistes ou les « molécules douées de mémoire et d'intelligence » de Maupertuis seront des *minima* vitalisés). Ce rejet des causes finales n'a eu de cesse d'être réaffirmé par les matérialistes depuis les XVII^e et XVIII^e siècles. Il y a là, au regard des matérialistes contemporains, un héritage incontestable : l'abandon des causes finales implique l'exclusion radicale de tout principe d'action surnaturel ou non corporel qui relèverait d'une intelligence suprême, et donc de tout élément explicatif relevant *in fine* d'une métaphysique téléologique (comme l'entéléchie leibnizienne). Le postulat de l'autosuffisance ontologique de l'être et la conception mécaniste de la causalité se soutiennent

42 Collins, *Reflections on Mr Clarke's Second Defence of his Letter to Mr. Dodwell* [1707], dans S. Clarke, *The Works of Samuel Clarke* [1738], vol. III, 4 volumes, New York, Garland, 1978, p. 807.

43 Collins, *Answer to Defence of Third Letter*, dans *The Works of Samuel Clarke*, vol. III, déjà cité, p. 866.

44 E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* [1872], 5^e édition revue et corrigée, Leipzig, Von Veit, 1882, p. 10.

réciproquement. Le matérialisme des Lumières comme le matérialisme contemporain les affirment tous deux d'un bloc, ce qui revient à dire que la Nature est aveugle – une thèse qui trouvera au XIX^e siècle un soutien fort avec la théorie darwinienne. En même temps, il ne faut pas prendre ce trait à la lettre, d'une part à cause de la prédilection du matérialisme des Lumières pour des modèles organismiques de la matière vivante, qui sont à ce titre au moins faiblement « téléologisés » (nous avons employé ailleurs le terme de « téléomécanisme » à cet égard, qui fut introduit par Timothy Lenoir pour décrire les projets post-kantiens entre biologie et *Naturphilosophie*⁴⁵), et d'autre part à cause des complexifications successives des modèles mécanistes en faveur des « semences », des « molécules », mais aussi d'une vision lucrétienne d'un univers chaotique et productif (productif car chaotique). Toutefois, le refus des causes finales au sens d'une téléologie forte, extrinsèque, cosmique, comme chez Spinoza, ou Galilée, ou Descartes, demeure une constante.

Quatrièmement, une conséquence des trois éléments précédents – l'approche matérialiste du monde extérieur puis de l'esprit, et la réduction de toute causalité à la causalité efficiente – est l'élaboration, à la suite du mécanisme et de la philosophie corpusculaire du XVII^e siècle, d'un *réductionnisme* philosophique cohérent, à la fois au niveau des théories et des explications, et au niveau ontologique. Comme le dit le professeur de médecine néerlandais Hermann Boerhaave, maître revendiqué de La Mettrie, « si la structure des organes était exactement connue, si la nature sensible des humeurs nous était dévoilée, la mécanique nous ferait apparaître comme les conséquences de principes très simples, des phénomènes dont le mystère excite aujourd'hui au plus haut degré notre étonnement »⁴⁶. En même temps, comme nous le verrons plus loin, notamment aux chapitres 4 et 5, l'attitude matérialiste face à une entité comme le soi ou un « phénomène » comme la conscience n'est pas nécessairement de le *nier* dans une perspective qu'on qualifierait aujourd'hui d'« éliminativiste », mais plutôt de l'*expliquer* en l'insérant dans l'univers naturel et causal au sens le plus vaste. Il s'agit alors bel

45 T. Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanism in Nineteenth Century German Biology*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

46 H. Boerhaave, *De l'usage de la méthode mécanique en médecine* [1703], dans *Opuscula selecta Neerlandicorum de arte medica*, I, Amsterdam, F. van Rossen, 1907, p. 173.

et bien d'un réductionnisme – qui affirmera par exemple qu'il n'existe pas d'âme *immatérielle* mais peut-être bien une âme *matérielle*, ou que dans un moment de décision apparemment libre et réflexif, par exemple lorsque je dois choisir des œufs dans un panier, « toutes les modifications de l'homme, ses préjugés, ses opinions, son tempérament, ses habitudes doivent être considérées comme des causes au même titre que les objets extérieurs vers lesquels nous porte notre choix »⁴⁷ – mais pas d'un éliminativisme selon lequel « l'âme n'existe pas » (ou la conscience, etc.).

Cinquièmement, il n'y a pas de séparation nette entre l'homme et l'animal. Comme en témoigne l'antimatérialiste Abraham-Joseph Chaumeix, « c'est un principe fondamental chez cette sorte de philosophes, que les animaux sont peu différents de l'homme »⁴⁸. Approfondissant des idées déjà suggérées par Spinoza, puis Hume (les animaux sentent, ont des émotions, et leurs états cognitifs ne diffèrent des nôtres que quantitativement) et s'inspirant de recherches anatomico-anthropologiques, notamment sur l'orang-outang, les matérialistes comme La Mettrie affirment que « des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente »⁴⁹. Généralement, la position matérialiste sera que l'âme des bêtes diffère de l'âme humaine seulement en termes quantitatifs – une différence « du plus au moins », comme l'écrira Bayle (la formule se retrouve, avec de légères variations, chez Gassendi, Diderot, Priestley, etc. : de « magis et minus » à « une différence de degré, pas de nature »⁵⁰). Une stratégie proche, mais distincte,

47 C'est l'exemple choisi par A. Collins, actualisant ainsi celui des deux bottes de foin apparemment identiques qui amènent le malheureux âne de Buridan à mourir de faim (*A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, Londres, Robinson, 1717, p. 47). Ces causes sous-jacentes peuvent être de nature tout à fait variée (psychologiques, psychophysiologiques, humorales ou hormonales, etc.).

48 A.-J. Chaumeix, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire, avec un Examen critique du livre De L'Esprit*, 1, 8 volumes, Paris, Hérisant, 1758-1759, p. 200.

49 J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, déjà cité, p. 78.

50 P. Bayle, « Péreira », remarque E, dans *Dictionnaire historique et critique* [1697], vol. 3, 5^e édition, Amsterdam, Brunel, 1740, p. 652 (voir également « Dicarque », remarque L, dans *Dictionnaire*, vol. 2, p. 287, et « Rorarius », remarque E, vol. 4, p. 79). Gassendi parle de « plus ou moins » en réaction à Descartes (AT VI, p. 271). Pour Diderot, voir *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 258, 299 ; pour Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, § XVIII, Londres, J. Johnson, 1777, p. 235. L'abbé Macy passe en revue divers arguments matérialistes de ce type dans son *Traité de l'âme des*

consiste à plaider pour la matérialité de l'âme en décrivant les automatismes du comportement, chez l'animal et chez l'être humain. Cela peut s'articuler dans les deux sens : Montaigne, Bayle, La Mettrie et d'autres insistent sur la complexité *déjà présente* dans le comportement animal, alors que Collins insiste sur son automatisme (son exemple étant le comportement d'un troupeau de moutons) et sous-entend par une *reductio* que notre espèce n'est pas différente⁵¹. Mais certains auteurs, plutôt que de refuser la distinction entre les animaux-machines cartésiens et les êtres humains dotés d'une âme immortelle, raisonnent en termes des propriétés fondamentales de la matière elle-même ; c'est ainsi que procède le médecin de Niort Abraham Gaultier, protestant et auteur d'un important traité clandestin, la *Réponse en forme de dissertation à un théologien* de 1714, qui circula sous le titre plus imagé de *Parité de la vie et de la mort* :

Descartes nie aussi que les bêtes ayent de sentiment, par la seule raison qu'il ne conçoit pas comment la matière dont elles sont faites, peut en avoir. Quoi qu'il en soit, il faut consulter la nature de plus près & écouter son langage qui est toujours fort réel. Si elle nous dit que la matière, toute insensible qu'elle est naturellement, peut après des changemens & certaines constructions acquérir du sentiment, on doit l'en croire.⁵²

Poussé à l'extrême, cet aspect du matérialisme deviendra un « antihumanisme », parfois même aux accents animistes, comme lorsque la « néomatérialiste » contemporaine Samantha Frost parle de la matière ou du corps comme « possédant un type particulier et distinct d'agentivité, un type qui n'est pas un prolongement direct ou accidentel de l'intentionnalité humaine mais qui a plutôt sa dynamique et sa trajectoire propres »⁵³.

bêtes de 1737, Paris, P. G. Le Mercier, 1737, notamment à l'article VIII (et il écrit lui aussi que l'âme des bêtes ne diffère de la nôtre que « du plus ou du moins », p. 84).

- 51 Collins, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, déjà cité, p. 54-57.
- 52 A. Gaultier, *Réponse en forme de dissertation à un théologien, Qui demande ce que veulent dire les sceptiques, qui cherchent la vérité par tout dans la Nature, comme dans les écrits des philosophes ; lors qu'ils pensent que la Vie et la Mort sont la même chose*, Niort, Jean Elias, 1714, p. 86 ; dans l'édition moderne établie par O. Bloch, *Parité de la vie et de la mort. La Réponse du médecin Gaultier [1714]*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1993, p. 149. Le chapitre lui-même est intitulé « Comparaison qui montre clairement la faible raison qu'a Descartes, pour soutenir que la matière ne peut acquérir de sentiment ».
- 53 S. Frost, « The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology »,

Sixièmement, l'athéisme est une vérité, mais ce n'est pas une vérité nécessaire pour le matérialiste, ce qui peut surprendre. En effet, il existe – nous reviendrons dessus en détail dans le chapitre suivant – des penseurs pour lesquels l'univers est entièrement matériel, l'âme n'étant qu'un mode du corps... Mais cet univers est néanmoins une création divine. L'exemple le plus frappant est celui des médecins « mortalistes » anglais de la fin du XVII^e siècle, tels que Richard Overton (*Man's Mortality*, 1644) et William Coward (*Second Thoughts on the Human Soul*, 1702). Pour Coward, l'idée d'une substance « spirituelle et immortelle » est inventée par l'Église catholique, sans figurer dans les Écritures⁵⁴. Les mortalistes se réclament de leur savoir médical et affirment que la mortalité de l'âme est (a) confirmée empiriquement, notamment au moment de la mort du corps, sans que (b) ceci contredise le christianisme authentique. L'âme meurt (ou dort) jusqu'au jour de la résurrection, quand elle sera ressuscitée avec l'être humain tout entier. Il existe également des mortalistes parmi les philosophes canoniques, tel Hobbes, qui affirme dans le *Léviathan* que l'idée d'une âme éternelle et indépendante du corps n'apparaît pas dans les Écritures⁵⁵.

De toute façon, outre les protestations d'usage suggérées plus haut, un résumé définitif des thèses matérialistes des Lumières est impossible : parmi celles dont nous ne tiendrons pas compte ici, citons l'hédonisme moral, qui semble être une constante chez nos matérialistes (et chez des penseurs radicaux qui ne sont pas explicitement matérialistes, comme Locke), et qui est fort probablement une partie de leur « legs » à la philosophie contemporaine⁵⁶. Nous n'examinerons pas non plus ce qui paraît

Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge, H. E. Grasswick dir., Londres et New York, Springer, 2011, p. 70.

54 Voir A. Thomson, « Matérialisme et mortalisme », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez et al. dir., Paris, Champion/Genève, Slatkine, 2000 ; sur les rapports entre matérialisme et athéisme (ainsi que l'existence d'un matérialisme chrétien), voir ici le chapitre suivant.

55 Hobbes, *Léviathan*, livre III, chap. xxxviii et livre IV, chap. xlv. Au sujet de Hobbes on peut parler de « matérialisme chrétien » (une catégorie sur laquelle nous revenons, encore une fois, au chapitre suivant) plutôt que de simple mortalisme puisqu'il ne se limite pas à affirmer que l'âme immortelle n'existe pas, il affirme également que Dieu est un corps, même s'il est d'une nature particulière, différente de tous les autres (nous remercions G. Paganini de cette clarification).

56 Pour l'originalité de l'hédonisme « épicurien » de La Mettrie, voir nos études

également être un lien réel entre le matérialisme des Lumières et certains aspects de notre pratique scientifique postérieure : d'abord, le projet de l'*Encyclopédie* de transformer le monde en un ensemble d'objets scientifiquement définis, donc manipulables et productifs⁵⁷ ; ensuite, l'impact qu'a ce projet sur la philosophie elle-même, qui s'ouvre aux exemples et à l'argumentation scientifique d'une manière « naturaliste ». Mais au moins disposons-nous là d'une base de comparaison.

3. Deux particularités : le vivant et l'absence de fondements

Afin précisément de répondre à la question posée en titre, et étant donnés les défis méthodologiques ainsi que le statut incertain de la « continuité » entre le point de départ et nous, il nous faut maintenant insister sur deux particularités du matérialisme des Lumières que nous n'avons pas présentées ci-dessus comme des « thèses » proclamées par les penseurs de cette époque, car leur originalité apparaît plutôt par un regard rétrospectif (ou interprétatif). La première est un trait spécifique de ce matérialisme, particulièrement celui de La Mettrie, Diderot et Buffon, *qui a disparu du matérialisme d'aujourd'hui*. Il s'agit de son inspiration foncièrement *biologique* (dans un sens que nous clarifions plus bas), ce qui a fait dire à certains commentateurs qu'il s'agissait d'un « vitalo-matérialisme » ou d'un « matérielo-vitalisme »⁵⁸ ? La seconde est une

« La réduction médicale de la morale chez La Mettrie », *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, J.-Cl. Bourdin, F. Markovits et al. dir., Paris, PUF, 2006, p. 45-60, et « A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism », *Epicureanism in the Enlightenment*, N. Leddy et A. Lifschitz dir., Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 69-83.

57 Cet aspect est bien mis en valeur par J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* [1962], 4^e édition, Paris, Albin Michel, 1995, qui préfigurait sans le savoir le tournant « instrumentaliste » (au sens d'une culture matérielle des instruments scientifiques) en histoire des sciences, nettement plus récent.

58 J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962, p. 54. De même, Y. Belaval reconnaissait déjà que le matérialisme de Diderot « n'est pas, au fond, un mécanisme », et proposait des descriptifs tels que *vitalo-chimisme* ou *chimio-vitalisme* (« Sur le matérialisme de Diderot » [1967], repris dans Belaval, *Études sur Diderot*,

« méta-caractéristique » qui, au contraire de la première, est un « legs » du matérialisme des Lumières qui trouve son aboutissement, voire son accomplissement, dans la philosophie contemporaine de tendance naturaliste (celle de Dewey, de Quine, d'un certain Dennett, et dans un tout autre univers, celle du dernier Althusser, le théoricien du « matérialisme aléatoire ») : nous pourrions appeler ce trait *la philosophie sans fondements*. Mais procédons dans l'ordre.

Diderot répète à qui veut l'entendre que le nouveau champ qui s'ouvre à son époque est celui des sciences biologiques, qu'il nomme « histoire naturelle » et « physiologie » (pour le dire rapidement, le nom de « biologie » apparaît à la fin du XVIII^e siècle, avec Treviranus et Lamarck, même s'il est employé un peu plus tôt par des auteurs comme Linné, mais dans un sens non encore stabilisé et technique)⁵⁹. Ces sciences doivent jouer le rôle réducteur ou réductionniste attendu : comme on l'a vu plus haut, « l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre », et toute notre individualité s'explique par notre « organisation » physique. Il s'agit d'un refus d'une substance immatérielle mais au profit d'un univers vivant, comme le décrit clairement le médecin Dominique Raymond au milieu du siècle : « Quand on parle de nature, on ne doit pas s'imaginer une substance ou un être spirituel qui agisse en nous ou avec nous ; on ne doit entendre par elle que le mouvement ou l'action de nos fibres, de nos organes et de nos humeurs » ; ce mouvement des humeurs explique pour Raymond la santé et la vie⁶⁰. Globalement, comme l'écrit Diderot dans la *Réfutation d'Helvétius*, « il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin »⁶¹. Mais, ce

Paris, PUF, 2003, p. 367). Nous développons la notion de matérialisme vital plus généralement dans « Varieties of Vital Materialism », *The New Politics of Materialism. History, Philosophy, Science*, S. Ellenzweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017, p. 44-65, et *La philosophie de la biologie avant la biologie*, chap. 3, déjà cité, et, par rapport à la notion d'*embodiment*, ici au chapitre 9.

- 59 Ce rapport entre un souci de plus en plus prononcé pour une science du vivant et l'absence de la « biologie » comme science constituée, durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, est le sujet du volume que nous avons dirigé avec C. Bognon-Küss, *Philosophy of Biology before Biology*, Londres, Routledge, 2019.
- 60 D. Raymond, *Traité des maladies qu'il est dangereux de guérir*, Avignon, F. B. Mérande, 1757, Préambule : « De la nature selon les médecins », p. 1-2.
- 61 Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, DPV, vol. XXIV,

qui est plus curieux, ces sciences ne sont pas réductibles à la physique (ou *a fortiori* aux mathématiques), car l'organisation des êtres vivants dépend à leurs yeux de propriétés intrinsèques à la matière vivante, par opposition à la matière morte⁶².

Prenons un exemple purement textuel : on sait que l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert démarque pour de nombreux articles l'*Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker. Or, comme l'a signalé Claire Salomon-Bayet⁶³, il n'y a pas d'article « Galilée » dans l'édition originale de l'*Encyclopédie* (il n'apparaît qu'avec le *Supplément*) alors que Brucker donne une grande place à Galilée. *A contrario*, dans l'*Encyclopédie* comme à l'Académie des sciences (ou à la Royal Society, de l'autre côté de la Manche), on assiste à une véritable explosion de mémoires, rapports et projets de recherche sur l'anatomie, la physiologie, la médecine et la « génération » (c'est-à-dire l'embryologie et la biologie du développement en général). On retrouve la dominante diderotienne des sciences de la vie « contre » ou « par-dessus » les mathématiques. Curieusement, les historiens des sciences ont longtemps ignoré cette dimension, préoccupés par les modèles physico-mathématiques des sciences « dures » durant la Révolution scientifique au siècle précédent. Ainsi, même un éminent historien de la pensée médicale (spécialiste du XVII^e siècle), Mirko Grmek, peut juger que « le XVIII^e siècle est beaucoup moins original que le XVII^e. Le siècle des Lumières développe les programmes de recherche inventés par la Révolution scientifique de l'Âge baroque »⁶⁴.

Mais ce que Grmek ne semble pas voir, c'est l'attention nouvelle portée à la nature du vivant, au XVIII^e siècle – et, ce qui caractérise plus particulièrement le matérialisme, l'invention de nouvelles « passerelles » entre les découvertes expérimentales et l'argumentation philosophique,

p. 555 ; et le commentaire de G. Stenger, *Nature et liberté dans la pensée de Diderot après l'Encyclopédie*, Oxford/Paris, Voltaire Foundation/Universitas, 1994, p. 249.

- 62 C. Duflo écrit, dans une formule saisissante qui est peut-être trop définitive, que le modèle médical tient dans la philosophie de Diderot « un rôle équivalent à celui du modèle mathématique dans celle de Leibniz » (*Diderot philosophe*, Paris, Champion, édition revue, 2013, p. 491).
- 63 C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant : méthode et expérience à l'Académie Royale des Sciences, 1666-1793*, Paris, Flammarion, 1978, p. 384.
- 64 M. Grmek, « La théorie et la pratique dans l'expérimentation biologique au temps de Spallanzani », *L. Spallanzani e la biologia del Settecento*, G. Montalenti et P. Rossi dir., Florence, Olschki, 1982, p. 323-324.

qui se passe désormais des principes ultimes qui dominaient les débats entre des figures comme Descartes et Spinoza, ou Locke et Malebranche, au siècle précédent. La philosophie matérialiste se préoccupe du vivant, à cette époque, car son indécidabilité, son caractère aléatoire comparé à l'espace rigoureusement ordonné de la physique mathématique galiléenne⁶⁵, lui fournissent de nombreux arguments subversifs contre la physico-théologie et plus généralement contre l'image d'un univers rationnel, stable et organisé comme une horloge. Nous nous sommes intéressés ailleurs à l'existence d'un « antimathématisme » dans les philosophies matérialistes du vivant à cette époque ; ici nous nous contenterons de souligner que le vivant tel que l'entendent les matérialistes est essentiellement imprévisible, ainsi que le manifestent avec éclat les naissances monstrueuses, si marquantes pour les discours sur le vivant (y compris les discours matérialistes⁶⁶) : nous ne réduisons pas ce phénomène à celui des « merveilles », et inversement, ne plaquons pas non plus dessus la figure d'une tératologie en tant que science positive, mais voulons seulement mettre en valeur cette dimension imprévisible.

En somme, le matérialisme d'inspiration biologique du XVIII^e siècle prend le vivant comme « cible » explicative, comme motivation de son projet épistémologique. Comme l'écrit Gusdorf, « pour les matérialistes français, la matière n'explique pas la vie ; ce serait plutôt la vie qui expliquerait la matière » (une affirmation à nuancer évidemment : même un médecin-philosophe comme La Mettrie ne pose pas « la Vie » comme une sorte d'élément premier irréductible ; toutefois, il est vrai que sa notion de la matière, qui reflète l'influence d'un épicurisme moderne, est assez « vitalisée » ...)⁶⁷. Si c'est la vie qui explique la matière, et que la matière définit ce qui est réel, notamment le monde qui nous entoure, alors – surtout si l'on ne connaît pas l'origine de la vie – on vient de refuser ou en tout cas de mettre en suspens le principe de raison.

Venons-en donc à cet idéal d'une philosophie « sans fondements ». Un homme de science officiel comme Buffon n'a pas hésité à s'embarquer

65 G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, V : Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1972, p. 326.

66 Voir A. Ibrahim, « Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot », *Dix-huitième siècle*, n° 15, 1983, et C. T. Wolfe dir., *Monsters and Philosophy*, Londres, College Publications, 2005.

67 Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, déjà cité, p. 316.

dans les eaux (troubles ou claires) du matérialisme. Plus surprenant, il se mêle de métaphysique et défend ce qu'on nommerait aujourd'hui un « actualisme », répétant que « tout ce qui peut être, est » et proposant, peut-être pour la première fois (avec des accents post-baconiens indéniabiles) le passage de la question « pourquoi ? » à la question « comment ? »⁶⁸. De même, un matérialiste clandestin comme le curé Meslier, dans son *Mémoire* rédigé une vingtaine d'années avant l'œuvre de Buffon (mais qui circula très peu), juge très sévèrement la possibilité d'examiner les propriétés du monde pour en déduire un niveau antérieur. Ce n'est pas logique à ses yeux, car ce qui est, est : « il n'y a aucune cause étrangère qui puisse à son gré ou à sa volonté rendre possible ce qui est absolument impossible, ni rendre absolument impossible ce qui est possible »⁶⁹.

En réalité, depuis au moins Épicure et Lucrèce et jusqu'à d'Holbach dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, on considère la question de l'*origine* de l'univers, des commencements, des premiers principes, comme « hors-jeu » (il y a, certes, des histoires de la genèse des *mondes*, comme celle de Fontenelle, mais pas de l'univers en tant que tel⁷⁰). La raison, pour les atomistes, y compris les disciples d'Épicure et de Lucrèce au XVIII^e siècle, est l'*éternité du Tout* : le tout a toujours été le tout. « Il n'y a pas de commencement à ces mouvements ; les atomes étant causes, le vide aussi »⁷¹. Cette idée que *le monde précède le penseur* a provoqué depuis longtemps l'hostilité des anti-matérialistes tels que le platonicien de Cambridge Ralph Cudworth : les idées ne sont pas « mineures » par rapport aux choses (« *not junior to things* ») ; au contraire, c'est l'esprit qui est « *senior to the world* »⁷². Ou comme l'écrit La Bruyère : « Si tout est matière, et si la pensée en moi, comme dans tous les autres hommes, n'est qu'un effet de l'arrangement des parties de la matière, qui a mis dans

68 G. L. L. de Buffon, « Premier discours » de l'*Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie royale, 1749 (dorénavant HN), et livre II, « De la reproduction en général », p. 29.

69 J. Meslier, *Mémoire* [1720-1727 ?], *Septième Preuve*, dans *Œuvres*, vol. 2, Paris, Anthropos, 1974, p. 171, 193.

70 B. de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* [1686], dans *Œuvres complètes*, A. Niderst éd., Paris, Fayard, 1989, et le commentaire de F. Ait-Touati, *Contes de la lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Paris, Gallimard, 2011.

71 Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 44.

72 Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* [1678], livre I, chap. v, Hildesheim, Olms, 1977, p. 679, 736-737.

le monde toute autre idée que celle des choses matérielles ? La matière a-t-elle dans son fond une idée aussi pure, aussi simple, aussi immatérielle qu'est celle de l'esprit ? »⁷³.

Dans l'univers philosophique contemporain (disons, dans la dernière partie du siècle dernier), David Armstrong affirme que le matérialiste ne pose pas de philosophie première, d'axiomes, de commencement absolu⁷⁴ ; il serait sans doute surpris d'apprendre qu'il est rejoint sur ce point par le dernier Althusser, affirmant que le « philosophe matérialiste est l'homme qui prend le train en marche »⁷⁵ ; mais celui qui l'a dit le plus vivement demeure Quine :

Le philosophe naturaliste entame son raisonnement avec la théorie du monde dont il hérite, comme souci en vigueur. Il croit [en cette théorie] de manière provisoire, mais croit aussi que certaines parties en sont fausses. Il tâche d'améliorer, clarifier et de comprendre le système de l'intérieur. Il est le marin affairé, voguant sur le bateau de Neurath.⁷⁶

Le projet de naturalisation aboutit, de manière assez humienne, à une destruction des fondements. L'empirie justifie la science mais ne la fonde pas ; ou encore : « Aucun énoncé n'est vrai ; c'est la réalité qui le rend tel »⁷⁷. Ce qu'Althusser nommait un matérialisme « de la rencontre » est

73 J. de La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec : avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, 3^e édition, E. Michallet, 1688, p. 224-225.

74 Dans son article « Naturalism, Materialism and First Philosophy » [1975], repris dans *The Nature of Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 149-165.

75 L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » [1982], dans *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, F. Matheron éd., Paris, Stock/IMEC-Livre de Poche, 1994, p. 539-579. L'hostilité d'Armstrong à la philosophie continentale en général et au marxisme en particulier alla jusqu'à sa décision – il n'était pas seul mais parlait le plus haut – de scinder le département de philosophie de l'université de Sydney en deux, en 1974 (le département fut « réuni » en un sous la direction de S. Gaukroger bien plus tard) : D. M. Armstrong, « Self-Profile », *D. M. Armstrong*, R. Bogdan dir., Dordrecht, Reidel, 1984.

76 W. V. O. Quine, « Five Milestones of Empiricism », dans *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, p. 72. Quine a en fait rendu célèbre une image de Otto Neurath, selon laquelle nous n'avons pas accès aux fondements du réel mais construisons, pour ainsi dire, « sur le tas », comme le marin qui doit effectuer des réparations sur un bateau en pleine mer sans jamais pouvoir reconstruire le bateau « de fond en comble ». L'image du bateau de Neurath court à travers l'œuvre de Quine, la citation originale de Neurath figurant en exergue de *Word and Object*.

77 Quine, cité par S. Laugier, *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992, p. 263.

une ontologie qui vise à « évide[r] le monde de tout substantialisme, de toute nécessité, de toute forme comme constituant son être, de barrer la tentative de reconstituer une philosophie première »⁷⁸. Que ce soit au sujet de l'origine du monde ou de la nature du moi, le matérialisme est un anti-fondationnalisme – ou mieux, il pousse les divers récits fondationnels sur la nature du monde (notamment de type atomiste et/ou mécaniste) vers ce que certains nommeraient un « évidement », ou un refus des choses premières et de la « philosophie première » qui en est le pendant. Certes, le refus des « commencements » chez le dernier Althusser, qui se revendique d'Épicure et de Lucrèce, est une lecture forte des enjeux atomistes, mais cette démarche, cette attitude en fait, se retrouve fréquemment dans les textes clandestins (notamment la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*), chez des auteurs tels que La Mettrie et Diderot, et très différemment, dans un contexte qui porte cette fois le nom de « naturalisme », au xx^e siècle (avec Dewey, Quine et d'autres, qui se posent explicitement en opposition au projet d'une philosophie première, fondationnelle).

Conclusion : sommes-nous, oui ou non, les héritiers du matérialisme des Lumières ?

D'un point de vue anhistorique, le matérialiste (de type hobbesien, ou celui des Lumières, ou celui d'aujourd'hui) *naturalise* l'âme et les phénomènes mentaux ; il soutient que le mental, c'est le physique (ou le corps ; et cela ne préjuge pas de l'existence de lois psychophysiques) ; il affirme une notion forte de la causalité qui, associée à son ontologie (notamment sous sa forme physicaliste), conduit à une notion de « clôture » causale, selon laquelle aucun agent immatériel ne peut être la cause d'un effet matériel. À part son athéisme et son hédonisme probables, il refuse le principe de raison.

En revanche, d'un point de vue historique, comme l'a bien montré Günther Mensching, le matérialisme ne procède pas par « un enchaî-

78 Ainsi que l'écrit J.-Cl. Bourdin, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser », *Multitudes*, n° 21, 2005, p. 142.

nement de doctrines transmises et modifiées de génération en génération »⁷⁹ ; au contraire, s'il est une tradition, elle est de nature « discontinue » (*ibid.*, p. 525), puisque chaque époque est obligée de refonder à nouveau une forme de matérialisme sur des bases neuves : la théologie elle-même, à partir d'éléments aristotéliens et averroïstes, puis l'histoire naturelle et les débuts de la « biologie », au XVIII^e siècle ; la biochimie au XIX^e siècle ; la physique durant la première moitié du XX^e siècle et les neurosciences depuis. Ne pas reconnaître cette discontinuité – quitte à ensuite chercher à articuler par exemple des types de doctrines et des reprises, des imitations, des mutations (de Gassendi à La Mettrie, la transition est visible et « organique » ; de La Mettrie à Du Bois-Reymond, de même ; mais construire une analyse du matérialisme chez Gassendi, La Mettrie et Du Bois-Reymond est beaucoup moins aisé) – c'est la faiblesse de tout projet d'une histoire du matérialisme totalisante à la Lange⁸⁰.

Si en plus, comme nous l'avons vu, il existe des particularités « scientifiques » ou « méta-scientifiques » du matérialisme des Lumières (son rapport au vivant), comment pourrions-nous en être les héritiers inconditionnels ? Reprenons la phrase de Bachelard citée en exergue, en entier cette fois : « Ainsi le matérialisme scientifique est constamment en instance de nouvelle fondation. Sans cesse, depuis deux siècles, il est repris comme une doctrine qui se fonde sur l'essentielle activité de découverte de l'esprit humain. Alors, paradoxalement, ce qui est nouveau est fondamental »⁸¹. Paraphrasons ce passage à la manière de Quine : le matérialisme se reconstruit sans cesse, puisqu'il ne pose pas l'existence

79 Mensching, « Le matérialisme, une tradition discontinue », *Materia actiosa...*, M. Benítez *et al.* dir., déjà cité, p. 513.

80 Lange est le plus souvent oublié sauf quand il s'agit de critiquer sa méthodologie ou ses conclusions, une exception étant le travail de P. Pecere sur le matérialisme et les neurosciences en Allemagne au XIX^e siècle, par exemple « Lois, sensations et nerfs. Possibilité et limites de la neurophysiologie des fonctions mentales de Kant à Helmholtz », *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau, XVII^e-XIX^e siècles*, J.-C. Dupont, C. T. Wolfe, C. Cherici dir., Paris, Hermann, 2018, p. 161-180, et « "Consequent Materialism" and "Corrected Kantianism". Lange and the Critique of Materialistic Physiology in XIXth-Century Germany » (ms., 2018), ainsi que N. Hussain et L. Patton, « Friedrich Albert Lange », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., 2016. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/friedrich-lange/>].

81 G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, déjà cité, p. 7.

d'une intériorité fondatrice. Difficile de savoir ce que penseraient les « néo-matérialistes » contemporains (qui défendent une position nommée *New Materialism*, que nous discutons au chapitre 8) de cette non-intériorité, ou en tout cas cette absence d'une intériorité au sens le plus fort (sur laquelle nous revenons au chapitre 5).

Prenons un dernier exemple, tiré des recherches actuelles en neurosciences. Être matérialiste aujourd'hui en philosophie de l'esprit, ce n'est pas seulement s'enfermer dans des discussions sémantiques sur le physicalisme ; c'est aussi participer à un programme de recherche actif, au carrefour des neurosciences, des sciences cognitives, et de la psychologie. Un tel activisme s'oppose notamment à l'aspect anti-neuroscientifique, et même *désincarné*, du courant fonctionnaliste, qui pousse des figures éminentes comme Hilary Putnam à déclarer que « même si nous étions faits de gruyère, cela ne changerait rien »⁸². Seule la dimension fonctionnelle compte ; sa réalisation organique ou organismique importe peu au fonctionnaliste. C'est d'ailleurs ici que l'on trouve les fameuses expériences de pensée comme le « cerveau dans une cuve ». Le matérialisme que nous présentons ici dans ces différentes études est plus charnel, plus corporel, plus « incarné ».

Avec des réserves, nous pouvons affirmer que nous nous rapprochons d'une identification entre un événement mental vécu (expérimenté, senti, qualitatif, etc.) et un événement cérébral (physique, accessible aux manipulations scientifiques). Depuis au moins le début du XVIII^e siècle, nous avons de bonnes raisons anatomiques et physiologiques de situer l'activité mentale dans le cerveau ; depuis une vingtaine d'années nous avons des appareils qui nous permettent de voir des zones cérébrales s'illuminer en temps réel (y compris l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle ou IRMf), donc nous *savons* que quelque chose est en train de s'y passer (nous revenons sur ce type de développements, ainsi que les résultats expérimentaux récents dans des expériences de microstimulation corticale qui permettent d'« induire une phénoménologie »⁸³, au chapitre 7).

82 H. Putnam, « Philosophy and our Mental Life », dans *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 291.

83 J. Bickle et R. Ellis, « Phenomenology and Cortical Microstimulation », *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, D. Woodruff Smith et A. Thomasson dir., Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 140-164.

Cependant le matérialiste « intelligent » (pour employer une formule attribuée par Deleuze à Platon, selon laquelle les matérialistes intelligents doivent penser, non seulement le corps, mais la puissance⁸⁴) ne se saisira pas de ces données expérimentales pour crier « Victoire » et annoncer que « la » formule a été découverte qui « explique » la pensée ou la conscience. C'était l'erreur ou en tout cas le manque de finesse de ceux qui criaient au XIX^e siècle que le cerveau qui sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile ; on peut y répondre par une autre formule : « la pensée sécrète le cerveau autant que le cerveau sécrète la pensée ». Gilles Châtelet, qui cite cette formule, continue plus loin avec une suggestion qui ne dénature en rien le matérialisme : « les pratiques symboliques ne constituent pas un “environnement culturel” dans lequel baignent des “cerveaux”, il existe une plasticité propre à ces pratiques symboliques, qu'il convient d'articuler avec la “plasticité” du cerveau »⁸⁵.

Un matérialiste intelligent défendrait aujourd'hui l'« effet Baldwin » (du nom du psychologue anglais du début du XX^e siècle, James Mark Baldwin)⁸⁶ : il s'agit de la possibilité qu'un trait biologique puisse devenir inné après avoir été « appris », sans que les théoriciens s'accordent sur le rapport exact de ce type d'« effet » aux mécanismes darwiniens traditionnels. Donc, il existerait une dimension proprement culturelle (linguistique, symbolique, culturelle) de l'évolution. L'effet Baldwin décrit (sans que tous les commentateurs s'accordent pour le confirmer, mais on peut considérer que ses versions les plus minimales sont de moins en moins controversées aujourd'hui) différents modes selon lesquels des traits non biologiques tels que des comportements linguistiques et

84 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 236.

85 G. Châtelet, compte rendu de R. Penrose, *Les ombres de l'esprit*, dans *L'aventure humaine*, n° 5, 1995, p. 97-106 ; il attribue la formule à Alain Prochiantz.

86 Le texte fondateur, mais très sommaire, est l'article de Baldwin « A New Factor in Evolution », *American Naturalist*, n° 30, 1896, p. 441-451 et 536-533. Voir J. Gayon, « Baldwin, James Mark, 1861-1934 », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, P. Tort dir., Paris, PUF, 1996, p. 202-204, et pour des analyses plus longues qui ancrent les idées de Baldwin dans la biologie contemporaine, D. Depew et B. Weber dir., *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003. Invoquer l'effet Baldwin n'est pas forcément le signe d'un lamarckisme outrancier (et là encore, il existe des versions minimales et maximales du lamarckisme contemporain), celui-ci se concentrant plutôt sur des actes créatifs au niveau individuel.

culturels peuvent être assimilés, de telle sorte à être transmis. Ou, inversement, cet « effet » montre comment des éléments de l'apprentissage peuvent affecter la direction et le fonctionnement de l'évolution par sélection naturelle. Mais ce qui est plus important pour notre propos, c'est que *ni jadis ni aujourd'hui*, le matérialiste intelligent ne peut se contenter d'abdiquer ses responsabilités philosophiques et laisser tout le champ à la physique ou aux neurosciences.

Certes, nous ne pouvons plus, contrairement à un Diderot, prôner un réductionnisme dans lequel la théorie « réductrice » serait la biologie et non pas la physique, car une telle insistance sur l'autonomie ontologique de la biologie ne serait plus du tout du matérialisme⁸⁷ – ou serait en tout une vitalisation de la matière qui friserait le vitalisme métaphysique. Une option plus séduisante qui conserve un rôle pour la philosophie serait d'accepter le verdict « humien » de Nancy Cartwright : les lois de la nature n'existent pas, ce qui ne signifie pas que nous sommes autre chose que des parties de la nature, simplement que l'idée de « loi » est une projection rationaliste sur le monde⁸⁸. Cette perspective est ouverte au matérialiste, qui *tend* à croire en l'existence de lois de la nature, sans s'y engager nécessairement. Cette obstination à ne pas définir le matérialisme comme une simple « philosophie spontanée des savants » ne reflète donc pas une volonté de conserver un monopole jaunissant ; elle rappelle plutôt l'ambition d'une *métaphysique matérialiste* qui ne se passera pas de la puissance explicative du réductionnisme et prendra comme fondement empirique la clôture causale imposée par la physique. Mais sur ce fondement, le matérialisme aura à construire des ontologies régionales, autour des neurosciences, de la physique, ou de la biologie du développement, sans pour autant se réduire à la physique, *car dans ce cas il ne serait qu'une vérité triviale*⁸⁹.

87 Les travaux de Susan Oyama, qui critique l'application « désincarnée » de la théorie de l'information en génétique au nom d'une réalité biologique plus complexe (liée notamment aux mécanismes du développement), pourraient conduire à nuancer ce verdict. Voir par exemple S. Oyama, « Compromising Positions: The Minding of Matter », *Mapping the Future of Biology*, A. Barberousse, T. Pradeu *et al.* dir., Dordrecht, Springer, 2009, p. 27-44, et « Biologists Behaving Badly: Vitalism and the Language of Language », *History and Philosophy of the Life Sciences*, n° 32, 2010, p. 401-423.

88 N. Cartwright, *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

89 M. Levin, *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 60 (et déjà Lewis, « An Argument for the Identity Theory », déjà cité).

Certes, si le matérialisme prend cette forme plus souple, qui ne retient que notre appartenance à l'univers naturel et la manière dont le travail scientifique peut influencer sur notre conception de cet univers, certains philosophes préfèrent alors parler de « naturalisme », qui recouvre un domaine plus vaste (car moins ontologiquement spécifié) que le matérialisme⁹⁰. On peut sommairement définir le naturalisme par la proposition suivante : il n'existe pas de propriétés qui ne soient pas des propriétés d'êtres naturels sujets aux processus de causalité tels qu'ils sont décrits par les sciences naturelles, même si ces propriétés varient (le naturalisme en tant que réduction aux propriétés physiques de la matière est assez éloigné de la réduction, chez Diderot, à une matière conçue comme dotée de propriétés vitales et animées). Mais nous choisissons ici de parler de matérialisme, pour plusieurs raisons : minimalement, c'est une catégorie importante pour les acteurs eux-mêmes (une histoire des polémiques autour du « naturalisme » pourrait comprendre un nombre largement plus grand de cas), et c'est une catégorie qui reflète un certain investissement dans une (ou des) notions de la matière elle-même.

Ajoutons que si le matérialisme est une théorie complète du réel et de notre appartenance à ce réel, non seulement en tant que cerveaux, mais avec tout ce qui nous constitue dans notre artificialité (mais un vrai spinoziste dirait que le cerveau est toujours déjà social⁹¹), alors il n'est pas seulement une théorie de la science, et inversement, comme le suggère Olivier Bloch, la science n'est pas « le laboratoire du matérialisme »⁹², ou alors dans un sens très pluraliste. Pour le dire autrement, il est maladroit d'affirmer que « la science est matérialiste », formule que l'on peut encore trouver de nos jours. À part la confusion évidente des genres, on songe tout de suite à quelques exemples frappants : le plus grand médecin (-philosophe) matérialiste, La Mettrie, n'apparaît pas dans

90 C'est la position par exemple de D. M. Armstrong, dans « Naturalism, Materialism and First Philosophy », déjà cité ; voir plus généralement F. Athané, E. Machery et M. Silberstein dir., *Nature et naturalisations*, Paris, Syllepse, 2006.

91 Sur l'idée du cerveau social voir P. Virno, « Multitude et principe d'individuation », *Multitudes*, vol. 7, n° 4, 2001, p. 103-117, et C. T. Wolfe, « From Spinoza to the Socialist Cortex: Steps toward the Social Brain », *Cognitive Architecture*, D. Hauptmann et W. Neidich dir., Rotterdam, 010 Publishers, 2010, p. 184-206.

92 « Poursuivre l'histoire du matérialisme », dans Bloch, *Matière à histoires*, déjà cité, p. 459.

les histoires de la médecine, et inversement, aucune des figures majeures de la Révolution scientifique (Galilée, Kepler, Boyle, Newton, Descartes) n'est matérialiste. Il est difficile de voir une contribution ou un lien causal direct entre des projets matérialistes (concernant la nature de l'esprit ou du vivant) et une science « constituée » (de l'esprit, donc la psychologie expérimentale, la neuropsychologie, la psychophysique... et du vivant, donc notamment la biologie, la biochimie, sans parler des développements ultérieurs comme la génétique ou la biologie moléculaire).

L'avantage du découplage suggéré par Bloch est qu'il permet de reconnaître une évidence historique qui nous empêche de nous considérer en toute honnêteté comme les héritiers du matérialisme des Lumières : le changement de statut de la science elle-même, qui n'est plus un *contre-pouvoir* face au censeur royal ou à l'Inquisition, mais plutôt un *pouvoir*. Cela ne signifie pas que les explications réductionnistes qui sont au cœur du matérialisme devraient aujourd'hui être refusées parce qu'elles seraient politiquement suspectes, ni qu'il faille opposer naïvement l'univers « aliéné » de la science à un univers naturel soi-disant plus authentique⁹³. Cela signifie simplement que le matérialisme est sans fondements et que nous ne vivons plus dans l'univers du *Dictionnaire de Trévoux*, selon lequel « matériel, signifie aussi, massif, grossier »⁹⁴. Nous sommes les héritiers bâtards des Lumières : ce qui était interdit à cette époque est devenu courant aujourd'hui.

93 C'est la thèse de C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980, qui fut influente malgré ses énormes approximations sur la Révolution scientifique et son opposition assez manichéenne entre une approche masculine et scientifique de la nature, et une approche féminine et écologique.

94 s.v. « Matériel », *Dictionnaire de Trévoux*, 1704, II, n.p.

Le matérialisme doit-il être athée ?

1. Matérialisme, athéisme et hétérodoxies variées

L'idée d'un fond de pensée « radicale », clandestine, hétérodoxe, minoritaire, nomade, au sens d'une doctrine philosophique élaborée correspondant à une substructure conceptuelle du radicalisme des Lumières dans ses déclinaisons diverses, est communément associée au matérialisme. De cette lignée conceptuelle, Hobbes, Spinoza et Locke seraient les précurseurs plus ou moins involontaires, et La Mettrie, Diderot, d'Holbach ou encore Collins et Priestley, les champions. En outre, le matérialisme en tant que doctrine philosophique correspondant au(x) radicalisme(s) des Lumières est très fréquemment associé à l'athéisme. Car le lien entre le matérialisme, défini ici provisoirement comme la position philosophique selon laquelle n'existe que ce qui est matériel (avec des nuances et des ramifications variées : identité cerveau-esprit, accent mis sur le corps vivant ou sur les constituants physiques du monde, etc.), et l'athéisme (le refus de toute entité surnaturelle ou transcendante, notamment un Dieu personnifié tel qu'il figure dans les monothéismes, mais dans ses autres avatars également) semble être un lien *fort*, qu'il soit d'ordre « analytique » (la vérité de l'énoncé matérialiste tient dans l'énoncé athéiste, et inversement) ou non.

Prenons deux exemples parmi une foule de textes possibles – tant radicaux que modérés, ou apologétiques, ou taxinomiques comme ceux d'un Cudworth, d'un Denesle ou d'un Pluquet¹ : une définition proposée

1 Nous avons déjà remarqué que le *True Intellectual System of the Universe* de Cudworth

dans l'article « NATURALISTE » de l'*Encyclopédie*, et une remarque d'un des grands généticiens (et théoriciens de la biologie) de notre époque, Richard Lewontin. L'article « NATURALISTE » explique que'

on donne encore le nom de naturalistes à ceux qui n'admettent point de Dieu, mais qui croient qu'il n'y a qu'une substance matérielle, revêtue de diverses qualités qui lui sont aussi essentielles que la longueur, la largeur, la profondeur, et en conséquence desquelles tout s'exécute nécessairement dans la nature comme nous le voyons ; *naturaliste* en ce sens est synonyme à *athée, spinoziste, matérialiste, etc.*²

Naturaliste, athée, matérialiste, spinoziste seraient des synonymes, sans ambiguïté. On retrouve cette assimilation entre une ontologie matérialiste et une position athée quant à l'existence de Dieu, mâtinée d'un engagement en faveur de la science comme pratique débouchant à la fois sur cette ontologie et sur ce refus de toute transcendance divine, dans l'affirmation confiante de Richard Lewontin : « nous prenons le parti de la science [...] car nous avons un engagement ultérieur, en faveur du matérialisme. De plus, ce matérialisme est absolu, car nous ne pouvons permettre au divin de mettre un pied dans la porte »³. Ici encore, naturalisme et athéisme semblent se soutenir mutuellement, dans un refus de toute transcendance, de toute « outrecuidance »⁴.

Mais l'athéisme, malgré sa définition potentiellement très nette (qui est par ailleurs inséparable d'une présence sociale marquée dans notre

(Londres, R. Royston, 1678) contient une sorte de catalogue raisonné des formes de l'athéisme ; l'*Examen du matérialisme* de Denesle (2 volumes, Paris, Imprimerie de Vincent, 1754) fait de même pour les matérialismes, et l'*Examen du Fatalisme* de l'abbé Pluquet (3 volumes, Paris, Didot et Barrois, 1757), pour les différents « systèmes de fatalisme ».

2 *Enc.*, vol. XI, p. 39.

3 Ou « *we cannot allow a Divine Foot in the door* ». Lewontin suggère que notre engagement en faveur de la science n'est jamais entièrement de l'ordre du « fait accompli », mais bien plutôt d'un engagement « a priori » (selon sa propre expression) en faveur de la causalité matérielle (« Billions and Billions of Demons », recension de *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* par Carl Sagan, *New York Review of Books*, 9 janvier 1997, p. 31).

4 F. Châtelet, *Les années de démolition*, Paris, Éditions Hallier, 1975, notamment chapitre 8 (Châtelet y parle également d'individus « outrecuidants »). L'expression d'« outrecuidance » pour désigner toute forme de transcendance fut également employée par Georges Canguilhem.

univers discursif), surtout depuis l'apparition de figures se réclamant des Lumières comme le propagandiste de la génétique puis de l'athéisme Richard Dawkins (qui n'est que la version sauvage de savants plus sophistiqués se penchant notamment sur la religion comme produit de l'évolution humaine⁵), possède en fait une réalité historique plus multiple, voire un peu mystérieuse, qui nous conduira à nuancer, d'abord discrètement puis plus fortement, l'identité nette suggérée par les énoncés cités plus haut. Il suffit en effet de se reporter au vocabulaire de l'époque : d'une part, la polysémie que l'on trouve dans des attaques contre l'athéisme qui serait en fait une sorte d'hydre pluriforme. Au xvii^e siècle, le père Garasse définit ainsi le libertin, dans son réquisitoire contre Étienne Pasquier, ainsi que dans sa *Doctrine curieuse* : « Par le mot de libertin je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités » ; le passage continue : « le fonds est catholique, relevé par après des couleurs bizarres et changeantes à proportion des humeurs, des discours, des compagnies [...] »⁶. Pour renforcer un peu plus ce petit air de bibliothèque

- 5 Voir par exemple les travaux de l'anthropologue Pascal Boyer pour une analyse importante du phénomène de la croyance religieuse en tant qu'effet cognitif de l'évolution du cerveau humain (Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001). Les historiens des idées réticents à l'idée d'ajouter un « adjuvant » cognitiviste ou autrement contemporain à leurs recherches pourront, à la place du travail de Boyer, se reporter à l'étude classique mais toujours actuelle de L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au xvi^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942. Car Febvre aussi s'intéresse au cadre mental de la croyance, qu'il considère comme une composante nécessaire de la « mentalité » du xvi^e siècle (ce qui l'amène à une position un peu dogmatique comparable à celle de Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, Princeton, Princeton University Press, 1990, selon laquelle l'incroyance est quasiment impossible à l'époque ; pour un correctif aux thèses de Febvre voir F. Berriot, *Athéismes et athéistes au xvi^e siècle en France*, 2 volumes, Lille, Presses universitaires de Lille, 1984). Le problème n'est pas très éloigné de celui de la sorcellerie en tant qu'objet historiographique : phénomène réel ou construction (sociale, idéologique, etc.) ? Voir les remarques à ce sujet de P.-F. Moreau, « Libertinage, clandestinité, libertinisme », *Liberté de conscience et arts de penser (xvi^e-xviii^e siècle). Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna*, C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau et D. Reguig dir., Paris, Honoré Champion, 2017, p. 64.
- 6 Garasse, « Marques d'un homme libertin » (*Le Libertin*, chap. IV), section I, dans *Les Recherches des Recherches & autres œuvres de M^e Estienne Pasquier, pour la défense de nos roys*, Paris, S. Chappelet, 1622, p. 681-682. L'analyse comparée (isolée, puis comparative, on pourrait dire analytique puis synthétique) des catégories d'« athée »,

borgésienne (celle de l'encyclopédie chinoise qu'aimait bien Foucault⁷), citons en partie une liste encore plus surprenante, celle de l'écrivain anglais Robert Southey, dans ses *Letters from England by Don Manuel Alvarez Espriella* (1807), dont le personnage est un espagnol voyageant en Angleterre, qui décrit toutes les sectes qu'il voit (et nous ne citons pas tout !) : arminiens, sociniens, presbytériens, nouveaux américains, luthériens, moraviens, swedenborgiens, athanasiens, ariens, antinomiens, hutchinsoniens, baptistes, anabaptistes, paedobaptistes, papistes, calvinistes, matérialistes, destructionnistes, indépendantistes, protestants, huguenots, sécessionnistes, *jumpers*, *shakers* et *quakers*⁸. Ou encore la jolie description que donne Diderot dans son discours préliminaire à sa traduction de *L'Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury (1745) :

Un jeune homme, au sortir de son cours de philosophie, est jeté dans un monde d'athées, de déistes, de sociniens, de spinosistes et d'autres impies ; fort instruit des propriétés de la matière subtile et de la formation des tourbillons, connaissances merveilleuses qui lui deviennent parfaitement inutiles ; mais à peine sait-il des avantages de la vertu ce que lui en a dit un précepteur, ou des fondements de la religion ce qu'il en a lu dans son catéchisme.⁹

L'athée ici n'est évidemment pas la figure nette et claire associée à la rationalité scientifique, à l'affirmation de la causalité matérielle et d'une sorte d'immanence totale du monde naturel. C'est une figure plus trouble, plus interlope. Surtout – et nous ne faisons que rappeler une évidence bien connue – « athée » est un terme d'opprobre, comme « matérialiste » ou « spinoziste » (ou libertin, socinien, hérétique). Non seulement l'athée s'avance masqué, mais on *crie* à l'athée, c'est une injure, probablement la pire. On peut aussi noter, comme nous l'avons signalé précédemment, que l'athéisme, c'est surtout une *rumeur*, puisque,

« libertin », « huguenot », « hérétique », etc. est présentée de manière exhaustive dans l'ouvrage plus connu de Garasse *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623, où ceux-ci sont même comparés à des « limaçons volants » (voir *Recherches*, p. 790, et *Doctrine curieuse*, p. 737, 755, 955 – volants ou non).

7 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7.

8 R. Southey, cité dans R. Porter, *The Creation of the Modern World and the British Enlightenment*, New York, Norton, 2000, p. 108.

9 DPV, vol. I, p. 273.

comme le matérialisme, il s'agit d'une doctrine ou construction intellectuelle qui fut fréquemment le fait – la création – de ses ennemis, certainement jusqu'au milieu du XVIII^e siècle.

Certains spécialistes, tels que Alan Charles Kors¹⁰, sont allés jusqu'à soutenir que ces deux doctrines furent l'invention des apologistes – il parle d'« athéisme sans athées » – ce qui semble bien excessif, et l'exemple du *Theophrastus redivivus* en 1659, comme l'a signalé Gianni Paganini, va à l'encontre de la thèse « déflationniste » de Kors, ainsi que nous le préciserons plus bas. Certes, il y a là du vrai : des figures comme Ralph Cudworth et Samuel Clarke, ainsi que Samuel Formey, Abraham Chaumeix, l'abbé Pluquet et Lelarge de Lignac au XVIII^e siècle¹¹ font tous des efforts systématiques et typologiques énormes pour cataloguer et bien sûr réfuter toutes les formes possibles du matérialisme, de l'athéisme, du fatalisme dans diverses permutations (plus ou moins épicuriennes ou spinozistes, hobbesiennes, etc.). Il est probablement vrai, ainsi, que c'est Cudworth qui définit l'athéisme moderne, en proposant une distinction entre quatre grandes familles d'athées, allant des « hylopathes » ou « anaximandriens » qui réduisent tout l'univers à une matière passive aux « stratoniciens » hylozoïstes qui attribuent à toute matière une forme de vie, mais dénuée de sens et de conscience. Entre les deux se trouvent les athées atomistes (qui réduisent tout aux atomes) et les athées stoïciens, qui supposent l'existence d'une nature « plastique mais dénuée de sens » qui gouverne l'univers corporel¹². Pour le dire autrement, ce n'est pas l'athée qui propose des typologies de l'athéisme.

Il faut tenir compte de la réalité historique de l'affirmation présente chez divers auteurs de l'époque, y compris chez des « esprits forts » comme Toland, selon laquelle il « n'y a pas d'athées »¹³. Ou La Bruyère,

10 A. C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, et *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, surtout le chapitre 4, « Historians' Atheists and Historical Atheists ».

11 Pluquet, *Examen du Fatalisme*, déjà cité ; abbé Lelarge de Lignac, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, 3 volumes, Auxerre, F. Fournier, 1760.

12 Cudworth, *True Intellectual System*, livre I, chap. iii, § 30, déjà cité, p. 134 et suiv.

13 « J'ai voyagé à travers de nombreux pays, mais n'ai jamais rencontré d'athées, qui semblent être peu, s'il en existe ; tout le bruit et la clameur sont contre des châteaux dans le ciel, une sorte de guerre comme celle de Don Quichotte contre les moulins » (*Two Essays, sent in a Letter from Oxford, to a Nobleman in London...*, Londres, 1695,

qui considère non sans mépris que les libertins, ceux que l'on soupçonne particulièrement d'athéisme (contrairement au « rustique »), sont « trop paresseux pour décider en leur esprit que Dieu n'est pas » ; ainsi « l'athéisme n'est point »¹⁴. Parfois ces affirmations visent à différencier une pratique « libertine » ou « déiste » d'un excès dangereux (et métaphysique, ou *car* métaphysique), l'athéisme. Mais s'il n'y a pas vraiment d'athées, pourquoi écrire des preuves de l'existence de Dieu ? Pour les esprits faibles et vulnérables, dit Kors.

Cependant, en tant qu'affirmation historique forte, la thèse de Kors peut être directement réfutée avec l'exemple mentionné ci-dessus du long manuscrit anonyme *Theophrastus redivivus* (1659), dans lequel un matérialisme explicite et prononcé est déjà présent¹⁵. Le *Theophrastus* est un traité qui utilise Lucrèce, Pline, Cicéron (mais aussi Averroès, Pomponace, Cardan et d'autres) au service d'une série d'arguments athées systématiques : les dieux n'existent pas, le monde est éternel plutôt que créé, la religion est une invention, l'âme est mortelle, nous n'avons pas à craindre la mort, et la vie devrait être menée selon la Nature. L'athéisme

par L.P., Master of Arts, cité dans D. Berman, « Disclaimers as Offence Mechanisms in Blount and Toland », *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, M. Hunter et D. Wooton dir., Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 269-270).

- 14 La Bruyère, « Des Esprits forts », chap. XVI, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec : avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, 3^e édition, Paris, E. Michallet, 1688, p. 214. Sur la figure de l'esprit fort voir notamment G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État* [1639], Paris, Gallimard (Le Promeneur), 2004.
- 15 Paganini, « *Legislatores et impostores*. Le *Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposition des religions à la moitié du XVII^e siècle », *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, J.-P. Cavaillé et D. Foucault dir., Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 181-218, et « Qu'est-ce qu'un "libertin radical" ? Le *Theophrastus redivivus* », *Libertin ! Usage d'une invective aux XVI^e et XVII^e siècles*, T. Berns, A. Staquet et M. Weis dir., Paris, Garnier, 2013, p. 165-192. Sur les débats interprétatifs autour du *Theophrastus* (y compris son originalité), voir J. Vercruysse, « Le *Theophrastus redivivus* au XVIII^e siècle : mythe et réalité », *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani et al. dir., Florence, La Nuova Italia [à présent Milan, Franco Angeli], 1981, p. 297-303. Une version plus crue de la thèse de Kors domine l'étude de M. Buckley *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987 : là où Kors minore ou passe sous silence l'existence d'une tradition plus « naturaliste » (de Pomponazzi, Campanella, etc. jusqu'au *Theophrastus*), Buckley l'ignore entièrement, et insiste sur le caractère « parasitique » de l'athéisme par rapport au théisme (merci à G. Paganini de cette précision).

a bel et bien existé, souvent aussi sous forme clandestine ; il en est de même pour le matérialisme, même si les premiers emplois les plus connus (ou influents) du terme sont surtout le fait d'opposants comme Moreau ou Leibniz¹⁶. Cette présence confirmée de l'athéisme et du matérialisme, ainsi que de leur interdépendance réelle ou construite, soulève une difficulté pour l'histoire de la philosophie, concernant l'unité ou de la désunité conceptuelle de la pensée clandestine¹⁷. Nous n'entrons pas ici dans le détail des débats méthodologiques actuels sur la validité de catégories telles que « clandestin » ou « libertin » mais on retrouve, là aussi, l'équivalent de la thèse de Kors : « libertin » ne serait qu'une catégorie inventée par des opposants à la libre-pensée, et le terme n'a pas de contenu théorique réel qui lui serait propre. Nous ne pouvons ni ne souhaitons prendre position sur cette question ici, mais on constate que le rapport entre matérialisme et athéisme est précisément un exemple de cette unité ou plutôt de cette absence d'unité (y compris dans leur aspect plus ou moins métaphysiquement fondé)¹⁸. Car les deux doctrines semblent aller ensemble, selon un lien très fort ou une « interdépendance », *sensu* l'article « NATURALISTE », ou les prises de position de Richard Dawkins. Mais le matérialisme, est-il bien athée ?

16 O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" » [1978], *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998, p. 21-35.

17 P.-F. Moreau a été l'un des premiers à réclamer une analyse de cette dernière, non plus dans sa multiplicité textuelle et historique, mais conceptuelle. Voir par exemple son article « Ruptures et continuités du matérialisme clandestin », *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'âge classique* [numéro spécial], *La lettre clandestine*, n° 14, 2005-2006, p. 153-155. Son travail plus récent, « Libertinage, clandestinité, libertinisme » (déjà cité), constitue une réponse assez explicite à la question qu'il posait une dizaine d'années avant : Moreau énumère en effet une série de traits conceptuels – discussion sur Dieu, sur l'âme, sur la nécessité et sur les mœurs – qui sont des constantes dans la littérature « libertine » et « clandestine » ... et que Kant lui-même aurait perçues comme suffisamment dangereuses, y compris dans leur organisation, pour qu'il cherche à y remédier par son système (p. 67-71).

18 Les spécialistes du matérialisme français du XVIII^e siècle reconnaîtront le reproche fait par dom Deschamps à ses compagnons de route matérialistes : pas assez métaphysiciens ! (voir J.-Cl. Bourdin, « Deschamps et le matérialisme », *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre lumières et oubli*, É. Puisais dir., Paris, L'Harmattan, 2001, p. 59-76). Sur la question d'un matérialisme plus ou moins métaphysique nous renvoyons à notre article « Materialism », *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, A. Garrett dir., Londres, Routledge, 2014, p. 90-117.

2. L'athéisme est-il nécessairement matérialiste ?

L'athéisme est souvent proclamé comme une vérité dans le contexte matérialiste – mais il n'est pas une vérité *nécessaire*. Cela peut surprendre. Or, la réalité historique est plus complexe. D'une part, mais plus faiblement, à cause de l'existence de formes d'hétérodoxie qui appartiennent souvent à des argumentaires matérialistes tout en n'étant pas spécifiquement athées, comme la religion naturelle, et le déisme. D'autre part et plus fortement, à cause de l'existence, qui peut surprendre, d'un matérialisme chrétien. Nous examinerons les deux cas successivement.

(a) Les doctrines de la religion naturelle tendent à distinguer entre les « religions factices » et les religions « fondées métaphysiquement sur les lumières naturelles et non sur des faits », pour emprunter la distinction de l'écrivain et voyageur Robert Challe, auteur d'un manuscrit demeuré anonyme jusqu'aux années 1980, les *Difficultés sur la religion naturelle proposées au Père Malebranche* (composé entre 1710 et 1712). L'auteur fut longtemps connu sous le nom de « Militaire Philosophe » avant qu'on ne l'identifie plus récemment comme Robert Challe¹⁹. Challe appelle de ses vœux un « système de religion purement naturelle », car à ses yeux, les religieux *dépossèdent* la raison de ses fruits naturels, et font perdre la confiance en elle ; or, « La religion est faite pour tous les hommes »²⁰. De même, l'article « RAISON » de l'*Encyclopédie* déclare que nous sommes des hommes avant d'être des chrétiens²¹, reprenant un vieux thème présent chez Montaigne : naître chrétien, c'est un fait culturel plutôt qu'une doctrine divine²². Ainsi Challe préconise : « Pour avoir une religion, il faut demeurer dans celle où on est né, quelle qu'elle

19 R. Challe, *Difficultés sur la religion naturelle proposées au Père Malebranche* [c. 1710-1712], F. Deloffre, M. Menemencioglu éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1982. Le manuscrit de Challe est un cas classique d'ouvrage non athée (on peut le qualifier de déiste et, comme nous l'indiquons plus haut, de défense d'une « religion naturelle ») qui fut édité clandestinement et présenté plus tard comme athée, par Jacques-André Naigeon, sous le titre *Le Militaire Philosophe*.

20 Challe, *Difficultés sur la religion naturelle*, livre II, i, déjà cité, p. 60.

21 s.v. « RAISON », *Enc.*, vol. XIII, p. 774b.

22 « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans, c'est-à-dire que nous naissons chrétiens comme nous naissons périgordins »

soit, ou bien les croire toutes bonnes et prendre indifféremment celle qui convient le mieux »²³. Défendre l'existence d'une religion qui serait plus « naturelle » que celles enseignées par les Églises établies ne doit pas se confondre avec le refus en bloc de toute divinité²⁴.

On trouve parfois ces tentatives de « naturalisation » ou « reconstruction » d'une foi authentique presque juxtaposées chez un même auteur avec une sorte de « refus de la foi » bien plus brutal, produisant une impression, pas tout à fait d'incohérence, mais disons, de labilité. C'est le cas notamment chez d'Holbach, dont certaines affirmations peuvent être prises dans un sens ou dans l'autre, surtout dans *Le Bon Sens* : « La religion passe des pères aux enfants, comme les biens de famille avec leurs charges. Très peu de gens dans le monde auraient un Dieu, si l'on n'eût pas pris le soin de leur donner »²⁵. Parfois, la critique des religions au nom d'une foi plus « authentique » ou « naturelle » prolonge la critique spinoziste de l'anthropomorphisme, motif majeur dans la tradition des manuscrits clandestins, y compris dans celui qui est sans doute le plus célèbre, le *Traité des trois imposteurs* (dont les diverses versions, dont aucune ne fait autorité plus que les autres, s'étendent des années 1680 – sous le titre *La Vie et l'Esprit de Spinoza* – jusqu'à sa forme définitive en 1768). Ainsi le *Traité des trois imposteurs* déclare au sujet de Dieu que « Pour en venir à bout, il n'est besoin ni de hautes spéculations, ni de pénétrer fort avant dans les secrets de la nature. On n'a besoin que d'un peu de bon sens pour juger que Dieu n'est ni colère, ni jaloux »²⁶. L'auteur (anonyme mais parfois considéré comme attribué) continue en examinant quels attributs sont compatibles avec l'idée d'une cause première, et quels attributs ne le sont pas.

(Montaigne, « Apologie de Raimond Sebond », *Les Essais*, II, 12, P. Villey éd., Paris, PUF, 1988, p. 445).

23 Challe, *Difficultés sur la religion naturelle*, livre I, déjà cité, p. 58.

24 La remarque vaut aussi pour le panthéisme et le déisme, quoique ces doctrines sont elles-mêmes malléables et sans définitions strictes, étant souvent aussi, *sensu* Kors, une construction polémique ; ainsi pour Berkeley, « *Pantheism, Materialism, Fatalism are nothing but Atheism a little disguised* » (G. Berkeley, *An Essay towards a new theory of vision* [1709], Dublin, Aaron Rhames, 2^e édition, 1710, § 6).

25 D'Holbach, *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* [1772], § XXXII, J. Deprun éd., Paris, Éditions Rationalistes, 1971, p. 24.

26 « De Dieu », chap. I, § 4, *Traité des trois imposteurs*, dans F. Charles-Daubert éd., *Le « Traité des trois imposteurs » et « L'Esprit de Spinoza »*. *Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 716.

Parfois, dans la thèse dite de l'imposture politique des religions, la critique matérialiste de la religion se concentre sur son rôle comme instrument de pouvoir, de contrôle social – *une critique plus radicale que celle de la religion naturelle, mais moins tranchée que celle d'un athéisme métaphysiquement fondé*. Comme le dit La Mettrie de manière provocatrice dans le *Discours préliminaire* qu'il rédigea pour l'édition de ses *Œuvres philosophiques*, « nous applaudissons à vos Lois, à vos mœurs, et à votre Religion même, presque autant qu'à vos Potences et à vos Échafauds »²⁷. Des remarques semblables abondent dans des textes tels que le *Traité des trois imposteurs*, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* de Nicolas Fréret (attribution presque reconnue), et le « Testament » du curé de campagne Jean Meslier (*Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, fin des années 1720). Mais ni l'idée selon laquelle notre religion est un effet de notre lieu de naissance, ni la critique des excès théologiques ne sont une opposition aussi nette que les déclarations de d'Holbach, du type « Tous les enfants sont des athées : ils n'ont aucune idée de Dieu » (*Le Bon Sens*, § XXX, p. 23). D'Holbach considérait qu'il était plus naturel d'être un sceptique ou un athée que de croire fermement en l'existence de Dieu (*ibid.*, § CXXIII) ; « Le Dieu qui sert de fondement à la religion naturelle, au Théisme ou au Déisme, est lui-même le plus grand des mystères pour un esprit qui veut s'en occuper » (§ CXI, p. 109). Ou, comme il le dit dans le titre du paragraphe CXVIII : « Le Dieu des déistes n'est ni moins contradictoire, ni moins chimérique, que le Dieu des théologiens. » En somme, alors que certains des déistes précédant d'Holbach critiquaient les Églises établies au nom d'une religion universelle, des penseurs comme d'Holbach (représentatif ici d'une variété de textes clandestins, dont certains qu'il publia ou s'appropriâ) considéraient que s'il y avait un Dieu universel, il existerait déjà une religion universelle.

Une différence peut-être essentielle entre athéisme et matérialisme, c'est que le premier est souvent une radicalisation de la thématique de la religion naturelle. À ce titre il lui faut toujours produire, on le voit bien chez Bayle, Challe et Hume, des « histoires naturelles de la religion » et de son origine, des analyses de la cohérence des Écritures, etc. Or, « naturalisation » n'est pas « élimination » : prendre un phénomène,

27 La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, vol. I, F. Markovits éd., 2 volumes, Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 25.

expliquer qu'il a un statut entièrement naturel ou des causes naturelles (physiques, efficientes, etc., comme dans la mise en garde donnée dans l'article « NATURALISTE » de l'*Encyclopédie*, citée au début de ce chapitre, ou la polémique de l'abbé François contre « les Spinosistes et les Déistes » dans laquelle il pointe leur usage d'expressions telles que « la nécessité naturelle », « la nature », « l'ordre de la nature », etc.)²⁸, ne signifie pas l'éliminer. Certes, un tel « éliminativisme » est souvent lié à un argument éthique : l'homme vivra mieux si le philosophe *élimine* certains objets, certaines croyances (c'est-à-dire des superstitions), ce qui nous rapproche du projet de la religion naturelle. Mais le matérialisme est – fréquemment, ou largement – une doctrine plus préoccupée par la *métaphysique*, que ce soit négativement ou positivement. Par exemple, quand d'Holbach cherche à produire des effets strictement *athées*, il écrit beaucoup moins sur les propriétés de la matière ; quand Diderot écrit l'*Apologie de l'Abbé de Prades*, c'est tout à fait dans le cadre de la religion naturelle, rationnelle, sans renvois à la matière et ses propriétés. Mais comme nous l'avons suggéré plus haut, la raison la plus forte pour laquelle l'athéisme n'est pas une vérité ou une composante *nécessaire* du matérialisme, c'est l'existence d'un matérialisme chrétien.

(b) On est en droit de parler d'un matérialisme chrétien, s'étendant notamment des mortalistes anglais à la fin du XVII^e siècle à Joseph Priestley, dont les publications principales pour notre propos appartiennent aux années 1775-1782. Encore une fois, à part les cas mieux connus du déisme et de l'athéisme « ouvert » ou « dévoilé » (de Toland et Collins à Diderot et d'Holbach), le cas du mortalisme est plus curieux. Comment le définir ? Le mortalisme est une position officiellement reconnue comme hérésie (en résonance avec le socinianisme, l'arminianisme et en général toute forme d'anti-trinitarisme) : l'univers est entièrement matériel, et l'âme est aussi mortelle que le corps (elle est parfois considérée comme un mode du corps) ... mais cet univers est néanmoins une création divine. On est assez éloigné de l'autre option possible qui concilie matérialisme et croyance en Dieu, celle associée à Tertullien, selon laquelle Dieu pourrait être matériel.

Des auteurs divers tels que Milton et Hobbes peuvent être décrits comme mortalistes, mais par rapport au matérialisme, la forme de

28 L. François, *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les Spinosistes et les Déistes*, I, Paris, Estienne et Hérisant, 1751, p. 84.

mortalisme la plus intéressante est celle qui fut défendue par des médecins anglais de la fin du XVII^e au début du XVIII^e siècle (de Richard Overton, *Man's Mortality*, 1644 à William Coward, *Second Thoughts on the Human Soul*, 1702)²⁹. Ils considéraient que leur expertise médicale, notamment au chevet des patients mourants, leur donnait l'autorité nécessaire pour affirmer que l'âme mourait avec le corps – un type d'argument curieux puisqu'il ne s'agit plus de théologie pure mais d'un appel à l'évidence sensorielle de type « empiriste ». Hobbes par exemple considérait que le terme et l'idée d'une âme immortelle étaient une invention catholique, qui ne se trouvait nulle part dans les Écritures³⁰ ; ou comme l'écrivit Mandeville, « il n'est pas contraire au christianisme d'affirmer [...] que l'Homme est entièrement mortel. [...] La Résurrection de la même personne [...] doit nécessairement comprendre la Restitution de la Conscience »³¹. La nuance médicale supplémentaire chez Coward et ses contemporains consiste à affirmer l'existence d'un fondement *empirique* pour le constat de la mortalité de l'âme, qui meurt avec le corps (ou dort, dans une autre variante), jusqu'à la résurrection, le jour du Jugement dernier. Certains soutenaient encore que l'âme est mortelle depuis la Chute...

Le philosophe, militant, célèbre homme de science et figure majeure de l'unitarisme Joseph Priestley, poussa plus loin cette idée, avec des accents qui auraient été incompréhensibles pour tout matérialiste français (exception faite, éventuellement, de Voltaire) : le matérialisme est à ses yeux une *exigence* pour un christianisme authentique, dépouillé de tout son bagage superstitieux et rituel. Cette idée d'un matérialisme chrétien connaîtra une certaine fortune, à partir de Priestley, dans le matérialisme allemand au XVIII^e siècle, avec des figures telles que Meiners et Hißmann, matérialistes anti-athées³². À la fois dans son commentaire sur

29 Voir A. Thomson, « Matérialisme et mortalisme », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, p. 409-426 ; *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, chap. 3, Oxford, Oxford University Press, 2008.

30 Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall... Called the "Catching of the Leviathan"*, dans *The English Works of Thomas Hobbes* [1839-1845], vol. IV, W. Molesworth éd., réimpression, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 350 (voir *Leviathan*, livre III, chap. xxxviii et IV, chap. xliv).

31 B. Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases, in Three Dialogues* [1711], 2^e édition revue, Londres, Tonson, 1730, p. 51.

32 Voir F. Wunderlich, « Empirismus und Materialismus an der Göttinger Georgia

les *Observations on Man* de Hartley (parues initialement en 1749), qui marque son tournant vers un matérialisme explicite³³, et dans son analyse principale du rapport matérialisme-christianisme, les *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (1777), Priestley affirme que l'homme ne contient pas deux principes ou substances, mais une : « L'homme entier s'éteint au moment de la mort [...] nous n'avons aucun espoir de survivre à la tombe, à part ce qui découle du schéma de la révélation »³⁴; « L'homme n'est rien de plus que ce que nous en voyons actuellement » (*ibid.*, p. 49). Le matérialisme est nécessaire si nous voulons atteindre à un christianisme authentique, dépouillé des diverses déformations et excroissances successives, tel que le dualisme cartésien (« l'idée d'une substance immatérielle, telle qu'elle est définie par les métaphysiciens, est entièrement moderne », p. 52) ou le catholicisme avec ses résidus animistes (« les doctrines papistes du Purgatoire et du *culte des morts* », p. 346).

C'est grâce au système du matérialisme que ces mauvais attributs peuvent être passés au crible : « au moyen du système du matérialisme », « le chrétien supprime le fondement même des nombreuses doctrines qui ont fortement dénaturé et corrompu le christianisme » (p. 49). Sur des bases lockiennes, Priestley suggère que nous n'avons rien à craindre quand nous réduisons la pensée à la matière, puisque nous ne connaissons l'essence ni de l'une ni de l'autre ; de fait, la haine de la matière est, comme il le souligne, un credo étranger – asiatique, juif (il cite Maïmonide, p. 337) et déjà manichéen, dans la croyance aux démons matériels par exemple (p. 338). Après tout, si nous croyons en la résurrection, qui est le moment où nous *revenons* à notre corps, comment pouvons-nous haïr la matière ? (p. 339). Ainsi, pour Priestley, que l'homme soit entièrement matériel est éminemment dépendant de « la doctrine de

Augusta – Radikalaufklärung im Hörsaal? », *Aufklärung*, n° 24, 2012, p. 74-78 et 88-89. Et le numéro spécial de la revue *Intellectual History Review* (vol. 30, 2020) sur Priestley que nous avons réalisé en collaboration avec F. Wunderlich.

33 Priestley republie les *Observations* de Hartley sans ses portions théologiques : il trouvait que le livre était « bouché » par des doctrines morales et religieuses qui rendaient son argument plus difficile à suivre (*Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas, with Essays relating to the Subject of it*, Londres, J. Johnson, 1775, p. iii) ; il souligne particulièrement l'association des idées, les mécanismes de la sensation (y compris au sens newtonien), et d'autres éléments lockiens tels que le rapport entre pensée et matière.

34 Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, Londres, J. Johnson, 1777, p. xiv.

l'humanité *propre*, ou *simple* du Christ »³⁵. On trouve une version plus hardie encore de ces sentiments (plus hardie que celles formulées par Coward ou Priestley) dans le manuscrit anonyme *Lettres à Sophie* (1770), dont certains passages furent plagés par Sade dans *Justine* : « Le Christ n'avait aucune notion de l'immortalité de l'âme, et parlait souvent même comme un matérialiste ; comme lorsqu'il menace les pécheurs d'être jetés pieds et poings liés dans l'abîme »³⁶.

3. L'athéisme matérialiste

Il y a ainsi une existence réelle de l'athéisme et du matérialisme à l'âge classique, sans que ces deux positions, ou ensembles de positions (qu'on les considère comme cadres mentaux, dispositions cognitives, thèses argumentatives dans un système post-scolastique, empirisme né d'une pratique nouvelle de l'expérimentation et/ou rhétorique nouvelle de l'expérience à cette période, ou encore mutation d'un épicurisme post-Renaissance) soient des jumeaux parfaits, interdépendants ou interchangeables. On constate néanmoins la présence d'un athéisme puissant dans certains des plus grands textes matérialistes, tels que la *Lettre sur les aveugles* (qui amènera Diderot en prison en 1749) et son raisonnement hostile à la physico-théologie qui fait intervenir la figure du monstre contre Dieu, ou d'autres illustrations d'un « radicalisme » à la fois matérialiste et athée comme chez Meslier et d'Holbach. Dans ce contexte-là on est confronté à un cas de réelle *cohérence* dans un rapport matérialisme-athéisme, en tant qu'ils peuvent constituer une métaphysique, et/ou être métaphysiquement fondés.

En effet, à part les athées pratiques, il y a aussi ceux que Bayle appelle les athées *de raison*, ou Voetius l'*ateismus speculativus*, jusqu'à être des *athées métaphysiciens*, comme dom Deschamps et son immense *Vrai Sys-*

35 « Illustrations of Some Particulars in the Preceding Disquisitions », dans Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, déjà cité, p. 355.

36 Anon., *Lettres à Sophie, contenant un examen des fondements de la religion chrétienne et diverses objections contre l'immortalité de l'âme* [1770], édité par O. Bloch sous le titre *Lettres à Sophie. Lettres sur la religion, sur l'âme humaine et sur l'existence de Dieu*, Paris, Champion, 2004, p. 212.

tème, qu'il montra à Diderot, et les athées anti-métaphysiciens, comme La Mettrie, qui affirme souvent que nous n'avons pas accès à l'essence de la matière (ce qui en soi rend, là encore, très difficile l'idée de Kors, de présenter l'athéisme comme une figure produite au cœur de la dialectique scolastique). Pour Deschamps, « un système d'athéisme ne peut être qu'un système métaphysique »³⁷. Selon lui, il faut se situer non pas sur le plan *physique* comme Mirabaud-d'Holbach (nous dirions probablement aujourd'hui que Deschamps critique une forme purement « empiriste » du matérialisme, qui serait pour lui « sans fondement »), mais sur le plan *métaphysique* ; mieux, même ceux qui parlent de lois physiques sont condamnés à la métaphysique. L'athéisme élimine Dieu ; mais il oublie de mettre quelque chose à la place, c'est-à-dire la « Vérité ». Pour le dire autrement, l'athéisme doit se hisser au niveau quasi transcendantal et ne pas s'en tenir aux simples « faits », puisqu'il s'agit après tout de réfuter... Dieu.

Certains athées – de « raison », spéculatifs³⁸, etc. – se seraient simplement plus préoccupés que d'autres de questions touchant à la *nature* et au *statut* de la matière, de même que certains matérialistes se préoccuperaient davantage d'argumentation ontologique sur les premiers principes, sur l'origine du monde, alors que d'autres laisseraient de côté cette mutation de la philosophie première en faveur par exemple d'une réflexion sur les rapports entre le corps et l'âme, ou le cerveau et l'esprit. L'athéisme est, ou peut être, une métaphysique. De même pour le matérialisme, qui contrairement à une idée commune (représentée ici par Lewontin), n'est pas nécessairement lié à une approche expérimentale, empirique, empiriste de la nature, car il peut prendre des formes spéculatives – allant d'une réflexion sur la matière dotée d'une forme d'activité intrinsèque (comme chez Toland) à une métaphysique de la matière vivante, dotée de propriétés complexes comme la sensibilité (chez Diderot), cette métaphysique pouvant aussi passer par la construction heuristique du rêve, comme nous le décrivons au chapitre 3. Cette matière

37 « Le mot de l'énigme métaphysique et morale », *La Vérité ou le Vrai Système*, dans *Œuvres philosophiques*, B. Delhaume éd., 2 volumes, Paris, Vrin, 1993, p. 84.

38 Selon l'expression du théologien d'Utrecht Gilbert Voet ou Voetius (1589-1676) dans son *De ateismo* (1639). Les athées « pratiques » sont par exemple des « rabelaisiens » (comme nous le décrivons effectivement autour de la notion de « rire matérialiste » au chapitre 4).

animée n'est certainement pas une « simple matière » que l'on rencontre n'importe où. On pourrait même dire qu'elle est un peu spiritualisée, au sens où La Mettrie employait ce mot à propos des leibniziens, au début de *L'Homme-Machine* : « Les leibniziens, avec leurs *Monades*, ont élevé une hypothèse inintelligible. Ils ont plutôt spiritualisé la matière, que matérialisé l'âme »³⁹. Mais n'allons pas classer Diderot strictement avec Van Helmont et d'autres formes d'hylozoïsme spiritualistes⁴⁰. Car sa métaphysique de matière vivante est aussi... une machine de guerre contre la religion, comme on le voit par exemple dans ce célèbre passage du *Rêve de D'Alembert*, rédigé en 1769 mais jamais publié de son vivant :

Voyez-vous cet œuf ? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. Qu'est-ce que cet œuf ? une masse insensible avant que le germe y soit introduit ; et après que le germe y soit introduit, qu'est-ce encore ? une masse insensible, car ce germe lui-même n'est qu'un fluide inerte et grossier. Comment cette masse passera-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? par la chaleur. Qu'y produira la chaleur ? Le mouvement. [...].⁴¹

Diderot affirme ici un lien direct entre une théorie de la génération, l'épigenèse, et l'existence d'une matière vivante auto-organisatrice, sans Dieu. Ce passage peut se lire de deux façons quasi opposées : comme l'expression d'une critique de la théologie fondée sur des bases « empiriques » (le développement de l'œuf)⁴², ce qui correspond à la notion de « néospinozisme » inventée jadis par Paul Vernière, mais aussi comme l'expression inverse d'une *métaphysique spéculative de la matière vivante*, sans aucun fondement « empiriste ». On ne peut pas mieux le dire que Jacques Chouillet :

39 *L'Homme-Machine*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, déjà cité, p. 63.

40 Même s'il faut prendre cette filiation au sérieux, comme le suggère J. Fabre, « Diderot et les théosophes », *Cahiers de l'AIEF*, vol. 13, n° 1, 1961, p. 203-222.

41 DPV, vol. XVII, p. 103-104.

42 Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* [1954], 2^e édition, Paris, PUF, 1982, p. 529. Nous critiquons cette notion et cherchons à la réhabiliter autrement dans « Une biologie clandestine ? Le projet d'un spinozisme biologique chez Diderot », *La lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 183-199. Dans son ouvrage original *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, Yves Citton analyse lui aussi le spinozisme des Lumières d'une manière non positiviste, contrairement à Vernière.

Si l'on veut dire par là que le matérialisme (particulièrement en biologie) est une hypothèse utile qui, bien souvent, conduit les chercheurs par des voies plus sûres que l'hypothèse inverse, on aura pris une vue juste de la question. Si au contraire on estime que le matérialisme de Diderot est expérimentalement prouvé, ou bien encore s'inspire de la méthode expérimentale, on s'expose à de graves objections : ni le passage de la sensibilité inerte à la sensibilité active, ni la génération spontanée ne sont du ressort de la méthode expérimentale.⁴³

Il faut bien voir qu'ici l'appel à une « évidence » scientifique est lointain, ou alors tout à fait construit. Comme l'écrivit joliment Olivier Bloch, dans une formule que nous avons déjà citée au chapitre précédent, la science n'est pas « le laboratoire du matérialisme »⁴⁴. Il s'agit d'une métaphysique de la matière vivante, qui s'auto-organise – et qui par là est très éloignée de toute « preuve » ou « fondement » scientifique – tout comme l'athéisme, n'en déplaie à Lewontin. De fait, quand l'abbé Bergier, dans son *Examen du matérialisme* qui est une critique du *Système de la nature*⁴⁵, se saisit habilement du problème du « pourquoi » et du « comment » (qui est aussi celui de Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § LVI), il voit bien que dans la science post-newtonienne débarrassée de la métaphysique, les explications matérialistes ou mieux, physicalistes, ne peuvent plus discuter de la définition de l'essence de la matière. Bergier montre que toutes les explications prétendument nouvelles des matérialistes se trouvaient déjà chez Descartes, Newton et Leibniz ; « il n'était pas nécessaire d'être athée ou matérialiste » pour les faire ; de plus, « quand on s'est persuadé que la matière et le mouvement sont éternels, et que Dieu n'existe pas, en est-on plus avancé pour découvrir les ressorts secrets de

43 Chouillet, *Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984, p. 52-53.

44 « Poursuivre l'histoire du matérialisme », *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998, p. 459. Sur ce rapport entre la dimension spéculative et la dimension expérimentale dans le matérialisme (ici, sur le cas particulier de Diderot), voir l'analyse de F. Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2012, III^e partie, surtout p. 477 et suiv. J. Zammito, dans ses réflexions historico-philosophiques sur le naturalisme et le matérialisme, va plus loin et milite pour une compréhension « toujours déjà herméneutique » de la science : « Naturalism as a Response to the New Materialism », *The New Politics of Materialism. History, Philosophy, Science*, S. Ellenzweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017.

45 N.-S. Bergier, *Examen du matérialisme ou Réfutation du système de la nature*, 2 volumes, Paris, Humblot, 1771.

la Nature ? »⁴⁶ Cela n'est qu'un « dogme » (Bergier reprend en sa faveur l'idée d'une symétrie entre athéisme et métaphysique scolastique traditionnelle), l'idée étant que l'athéisme est lui-même une argumentation fondationnaliste, et qu'il n'a ainsi nullement amélioré la situation (fondationnaliste) de l'argumentation scolastique. Ainsi, l'athéisme est une vérité, mais pas une vérité nécessaire.

Dans ce sens, la vision de l'athéisme selon laquelle il lui faut un fondement scientifique « prouvé » est hautement problématique. Non seulement le matérialisme n'est pas toujours athée, mais l'athéisme peut se passer entièrement de « preuves » scientifiques, même si la crainte inverse existe historiquement : celle des apologistes qui soulignent que l'étude des « naturalistes » mène à l'athéisme, ou ceux qui affirment *là où il y a trois médecins il y a deux athées*⁴⁷ (qui pourraient considérer le cas des mortalistes comme une illustration de ce danger, puisque les mortalistes invoquent leur expérience au chevet des malades, surtout de la mort, pour justifier leur refus de l'immortalité de l'âme). Cette existence historique d'une articulation entre preuve scientifique et/ou empirique et athéisme ne signifie ni ne légitime aucunement l'affirmation de l'ex-biologiste et fervent évolutionniste Richard Dawkins : « quoique l'athéisme eut été logiquement défendable avant Darwin, Darwin a rendu possible l'existence d'un athéisme intellectuellement accompli »⁴⁸ (concernant l'idée d'un athée intellectuellement et pour ainsi dire factuellement légitimé).

Si l'on songe à la charge cinglante de Pascal selon laquelle « les athées doivent dire des choses parfaitement claires [or] il n'est point parfait-

46 *Examen du matérialisme*, vol. 1, déjà cité, p. 55.

47 Sur ce point précis voir A. Mothu, « *Animal incombustibile*. La rumeur du médecin athée », *La lettre clandestine*, n° 8, 2010, p. 317-358, et notre étude « *Tres medici, duo athei? The Physician as Atheist and the Medicalization of the Soul* », *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. Ragland dir., Dordrecht, Springer, 2016, p. 343-366.

48 R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New York, Norton, 1986, p. 6. Au sein des spécialistes de l'histoire de l'athéisme et de l'hétérodoxie, Winfried Schröder tient des propos analogues (sur Darwin et l'idée d'une position athée qui serait scientifiquement *bene fundata* à partir d'une certaine date). Pour une critique de ce type d'approches d'un athéisme « pré-darwinien » vs « post-darwinien », voir G. Mori, « *Ateismo e religione naturale* », *Illuminiso*, G. Paganini et E. Tortarolo dir., Turin, Bollati Borinighieri, 2008, p. 33-45.

tement clair que l'âme soit matérielle »⁴⁹, on voit bien que la riposte matérialiste peut jouer sur deux fronts, dont au moins un n'est pas « fondationnaliste » au sens de prétentions ontologiques-réalistes sur la structure fondamentale de la réalité, qui serait la matière, donc explicable physiquement. Cette riposte plus « souple » correspond à ce que l'on nommerait aujourd'hui la position « naturaliste » : la réalité est ce qui se *fait*, progressivement, grâce à l'*agir*. Ainsi elle n'est pas « claire » ou « transparente » comme le sont tous les principes transcendants tel le *cogito*⁵⁰. Cette absence de clarté ou de transparence est un des plus vieux reproches adressés au matérialisme – pour prendre un exemple inattendu, Proudhon : « Si l'homme n'est que la matière organisée, sa pensée est la réflexion de la nature : comment alors la matière, comment la nature se connaît-elle si mal ? »⁵¹

Certes, le matérialisme et l'athéisme sont multiples, au sens de leur multiplicité historique dans des contextes religieux et politiques différents – une diversité bien saisie par Hegel, par exemple, quand il reconnaît l'honorabilité de la « lutte » des matérialistes français en soulignant qu'il fallait tenir compte de quel Dieu ils réfutaient⁵², et différemment par Voltaire dans les *Lettres philosophiques* ou *Lettres anglaises*, quand il oppose le contexte religieux en Angleterre au contexte français, eu égard à la pratique scientifique, la tolérance, etc. Mais ces deux formes de pensée se présentent également sous *deux formes conceptuelles distinctes* : l'une fondationnaliste (mettant en valeur l'accès aux essences, donc nomologique et métaphysique), absolue, l'autre non, car elle serait plutôt pragmatique, non essentialiste : ce serait l'opposition entre Deschamps et La Mettrie, par exemple⁵³. Parfois, comme dans le *Traité des*

49 *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Guillaume Desprez, 2^e édition, 1670, p. 243 ; fragment 221-161 (Lafuma)-193.

50 Nous essayons de le montrer au chapitre 5.

51 P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques* [1846], dans *Œuvres complètes*, II, Paris, Rivière, 1923, p. 166.

52 « Il nous est facile de reprocher aux Français leurs attaques contre la religion [...] Mais quelle religion ! Non pas celle qui fut purifiée par Luther, – mais la superstition la plus honteuse, la prêtraillerie, la bêtise, la dépravation d'esprit ; et surtout la dissipation des richesses » (Hegel, *Histoire de la philosophie*, vol. VI, P. Garniron trad., Paris, Vrin, 1975, p. 1724).

53 « La nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière » (*L'Homme-Machine*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, déjà cité, p. 109).

trois imposteurs, « l'affirmation du primat de la matière a essentiellement pour but [...] de faire échec à la conception traditionnelle de Dieu et à ses conséquences politiques »⁵⁴. Mais même dans un contexte politique, on trouve la dualité entre une version purement pragmatique et une version métaphysiquement matérialiste et athée : chez Meslier ou Diderot dans certains textes, il y a une liaison argumentative forte entre monisme de la matière, causalité (qui implique absence de Dieu), et la dimension politique.

Le rapport à l'« empirie » est à manier avec précaution, tant au sujet du matérialisme que de l'athéisme. Si l'un ou l'autre prennent une forme « absolue », ce n'est pas (comme le pensent Lewontin ou Dawkins) à cause d'une présence fondamentale des « *facts of the matter* » de l'univers matériel, pour ainsi dire. Cantonner les positions athées et/ou matérialistes à une réflexion inspirée des développements scientifiques, c'est s'interdire de saisir la richesse des figures de l'athéisme esquissées ici, matérialistes ou non, métaphysiques ou non : les athées les plus féroces ne s'intéressent pas ou peu à un quelconque argumentaire ou base empirique tirée des « sciences » (Anthony Collins en est un bel exemple : quand il radicalise le discours lockien sur la matière pensante, jamais il ne fait appel, comme le feraient La Mettrie ou Diderot, à un quelconque argumentaire « empirique » ou tiré d'expériences scientifiques⁵⁵). Deuxièmement, l'athéisme n'a pas besoin de se fonder sur une ontologie matérialiste de l'univers (notamment, mais pas seulement, quand il est

54 F. Charles-Daubert, dans son édition du « *Traité des trois imposteurs* » et « *L'Esprit de Spinoza* », déjà cité, p. 372. Deschamps lui-même insistera sur le fait qu'un « athéisme éclairé » est la chose la plus avantageuse pour le genre humain, puisqu'il apporte le bonheur, via ce qu'il nomme « l'état des mœurs ». Et il s'offusque contre l'espèce de prétendus athées qui ne détruisent « du théisme que le moral » (Demande XXX, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, déjà cité, p. 241, note X).

55 Collins est par là un bon exemple de l'absence assez frappante de références ou d'exemples « scientifiques » dans la littérature clandestine. Nous n'entendons pas, bien sûr, que le matérialisme d'un Diderot serait « empiriquement fondé », ce qui viendrait à nier la place du raisonnement et des constructions spéculatives dans son univers conceptuel, comme l'a signalé Jacques Chouillet (voir plus haut note 43). Mais, que ce soit le polype, la trémelle, les générations spontanées, l'épigénèse, les monstres, la jeune aveugle qui distinguait les voix blondes des voix brunes (*Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 508) ... le raisonnement matérialiste ici se nourrit d'une « empirie ».

une machine de guerre politico-sociale). Si, comme l'écrit Diderot, « il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée »⁵⁶, on voit qu'il fait appel à l'idée de l'honnête homme et non pas aux propriétés fondamentales de la matière (même si celles-ci comprennent la sensibilité, la vie, l'appétit, etc.). Enfin, l'athéisme comme le matérialisme peuvent se présenter sous une forme métaphysique comme sous une forme plus souple : pragmatique, naturaliste (donc non essentialiste), qui se passe de fondements ou de premiers principes.

56 Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, vol. XXV, p. 30 (variante).



Le rêve matérialiste, ou « faire par la pensée ce que la matière fait parfois »

C'est un état bien singulier que celui du rêve. Aucun philosophe que je connaisse n'a encore assigné la vraie différence de la veille et du rêve.

— Diderot, « Promenade Vernet », *Salon de 1767*

Quand la philosophie se trouve dans une impasse dont la science ne peut pas la sortir, face à une limite ou un « dehors », il lui reste une botte secrète, une sortie cachée : le rêve. Pourtant, elle doit également se garder de ne pas fonder sa réflexion sur une rêverie, car elle tomberait alors dans la sphère du privé même, et n'aurait aucune force de conviction sur laquelle s'appuyer, quand elle chercherait à convaincre un interlocuteur¹. Certes, depuis Locke nous connaissons le rôle des expériences de pensée dans la construction d'un argument philosophique² ; mais celles-ci servent principalement une fin déflationniste, à savoir, réduire l'argument d'autrui à des bases absurdes. On imagine mal un Socrate rêvant : « Sais-tu, mon cher Ménon, qu'hier j'ai rêvé d'un esclave capable de résoudre les plus vieux problèmes de la géométrie ? »³

1 C'est l'argument de Kant contre Swedenborg et ses « visions » : *Rêves d'un visionnaire* [1766], introduction, traduction et notes par F. Courtès, Paris, Vrin, 2013.

2 Notamment l'exemple de Castor et Pollux, qui nous oblige à concevoir deux personnes qui occupent une âme (*An Essay Concerning Human Understanding* [1690], II.i.15, P. Nidditch éd., Oxford, Oxford University Press, 1975). Plus généralement, voir B. Binoche et D. Dumouchel dir., *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013.

3 J. E. H. Smith donne un récit saisissant de la rencontre en 1670-1671 entre un missionnaire jésuite, le père Pinette, et les Hurons en « Nouvelle France » (le futur

Un projet systématique se porterait mal s'il était fondé sur un rêve ; mais une philosophie spéculative et éclectique – au sens pluraliste et non fondationnaliste, donc asystématique donné à ce mot dans l'article « ÉCLECTISME » de l'*Encyclopédie*⁴ – qui souhaitera pousser plus loin la réflexion sans rattacher chaque idée neuve à une chaîne de vérités préexistantes, pourra les exprimer par un rêve. Mais justement, ce que nous nommerons ici le rêve proprement matérialiste n'est pas un pur artifice littéraire, un emballage pour un contenu théorique totalement distinct de sa forme. Dans ce sens, un « rêve » possède une dimension corporelle vécue que n'a pas un « songe », ce que l'histoire de ces expressions semble confirmer : pendant longtemps, « songer » est associé à « penser », alors que « rêver » est associé à « délirer »⁵. Ainsi, la notion que cet article vise à expliciter, celle de « rêve matérialiste », est tout le contraire des « songes » ou « rêveries » philosophiques ; ceux-ci sont soit des artifices visant à présenter un ensemble d'idées déterminées – les mythes dans la *République* de Platon, ou justement le *Songe de Platon* de Voltaire – soit des prolongements de l'espace conceptuel du moi, chez Descartes ou Rousseau.

Nous pensons que c'est dans ce sens qu'il faut interpréter la phrase assez mystérieuse de l'article « RÊVE » qu'on considère comme étant pour l'essentiel de Diderot (d'où sa place dans l'édition de référence de ses *Œuvres complètes*) : « L'histoire des rêves est encore assez peu connue, elle est cependant importante, non-seulement en médecine, mais en métaphysique, à cause des objections des idéalistes » ; que signifie cet « à cause des objections des idéalistes » ? Lisons la suite :

nous avons en rêvant un sentiment interne de nous-mêmes, & en même-temps un assez grand délire pour voir plusieurs choses hors de nous ; nous

Québec) : le missionnaire est particulièrement perturbé par la manière dont ce peuple prend ses décisions et comprend l'avenir en fonction de ses rêves (Smith, *Irrationality. A History of the Dark Side of Reason*, chap. 3, Princeton, Princeton University Press, 2019).

4 *Enc.*, vol. V, p. 273a.

5 L'expression « songe » est plus ancienne, datant au moins du XIII^e siècle. Voir V. C. Petrovich, *Connaissance et Rêve(rie) dans le discours des Lumières*, New York, Peter Lang, 1996, p. 6.

agissons nous-mêmes voulant ou ne voulant pas ; & enfin tous les objets des rêves sont visiblement des jeux de l'imagination.⁶

Autrement dit, la métaphysique matérialiste a besoin du concept de rêve pour pouvoir y assimiler le « sens interne » ou « l'intentionnalité » des idéalistes, en les naturalisant, car le rêve et surtout ses objets semblent être des objets intentionnels par excellence – mais il est également un phénomène ou processus dont on peut rendre compte en termes pleinement naturalistes. L'article, très bref, se conclut avec une définition tout à fait sensualiste, qu'on retrouvera dans l'article bien plus long de Samuel Formey, secrétaire perpétuel de l'Académie de Berlin, intitulé « SONGE » (sur lequel nous reviendrons plus loin⁷) : « Les choses qui nous ont le plus frappé durant le jour, apparaissent à notre âme lorsqu'elle est en repos ; [...] la cause des rêves est donc toute impression quelconque, forte, fréquente & dominante » (« RÊVE », déjà cité).

Tout métaphysique qu'il est, un rêve est plus dangereux qu'un songe (seul le premier est considéré par l'*Encyclopédie* comme appartenant à la métaphysique) : plus matériel, plus charnel, plus terrien en ce qu'il est plus proche du délire et donc d'une causalité psychique réelle. Ce rêve inventé est alors un rêve philosophique, qui partage avec le rêve vécu la fonction de rendre pensable l'impensable, ou pour le dire autrement, de donner une expression, une matérialité, à des idées qui seraient restées entièrement théoriques et abstraites si elles avaient été exprimées dans un « traité », un « précis », une « ontologie » ...

1. Matérialisme rêvé et spéculatif

Dans la pensée matérialiste, il existe quelques petits rêves, tel celui de Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde ou États et empires du Soleil et de la Lune*⁸, qui s'apparente plutôt à ce que nous nommons « songe », et

6 « RÊVE, s. m. (*Métaphysique*) : songe qu'on fait en dormant. Voyez SONGE » (*Enc.*, vol. XIV, p. 228).

7 Formey est également l'auteur d'un *Essai sur le sommeil* que l'on trouve dans le tome II de ses *Mélanges philosophiques*.

8 Cyrano de Bergerac, *Estats et Empires de la lune* [c. 1648] et *Histoire des Estats et Empires du Soleil* [1655], dans *Œuvres complètes*, vol. 1, M. Alcover éd., Paris,

un grand rêve : le dialogue en trois parties de Diderot nommé *Rêve de D'Alembert* – ce qui montre, en passant, qu'il n'emploie pas la forme polyphonique du rêve pour « dissimuler » des idées, comme on l'a parfois dit⁹. L'idée générale de ce texte qui ne peut pas être exprimée tant qu'elle n'a pas pris la « consistance » du rêve, est celle de la *sensibilité universelle de la matière*, c'est-à-dire d'une *inhérence* dans la matière de la sensibilité. Le caractère « vital » ou même « vitaliste » du matérialisme de Diderot tient dans son attribution de propriétés organiques telles que la sensibilité (dont la définition est principalement reprise des avancées physiologiques de Thomas Willis et surtout Albrecht von Haller) à la *matière elle-même*¹⁰.

Cette attribution est présentée parfois comme une définition (l'une des propriétés de la matière serait de sentir), parfois – notamment ici dans le *Rêve* – comme une expérience de pensée, qui joue dans ce texte un rôle fondateur. Répondant à l'incrédulité du personnage D'Alembert, le personnage Diderot propose le célèbre *Gedankenexperiment* de la statue de marbre qui « s'animalise » petit à petit, devenant terre, puis chair : « par une suite d'opérations purement mécaniques, je réduirais le premier génie de la terre à une masse de chair inorganisée » (DPV,

Champion, 2000. Nous ne prétendons pas ici passer en revue les exemples importants de forme « rêvée » des discours scientifiques, hors du contexte matérialiste : sur le rôle du rêve chez Kepler, par exemple, dans son roman *Somnium* de 1608, voir F. Hallyn, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, Paris, Seuil, 1987.

- 9 Pour l'analyse textuelle suivie du *Rêve de D'Alembert*, qui appuie, nous l'espérons, l'analyse conceptuelle proposée ici, nous renvoyons aux études de H. Dieckmann, A. Vartanian et G. May dans *Diderot Studies*, n° 17, 1973 (numéro spécial sur le *Rêve*), ainsi qu'à J. Chouillet, « La poétique du rêve dans les Salons », *Stanford French Review*, vol. 8, n° 2-3, 1984, p. 245-256.
- 10 Haller (1708-1777) étudie, y compris à partir de très nombreuses expérimentations animales, les propriétés de la matière organique, allant du simple au complexe mais avec une attention particulière à la « fibre », l'élément constitutif du tissu musculaire, dont Haller étudie de manière innovante et très influente les propriétés telles que l'irritabilité et la sensibilité, contribuant par là à fonder la physiologie sur des bases rigoureuses nouvelles. Sur les transformations de la notion hallérienne de sensibilité chez Diderot, voir F. Duchesneau, « Diderot et la physiologie de la sensibilité », *Dix-huitième siècle*, n° 31, 1999, p. 195-216, et C. T. Wolfe, « Sensibility as Vital Force or as Property of Matter in Mid-Eighteenth-Century Debates », dans H. M. Lloyd éd., *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 147-170.

vol. XVII, p. 96). Cependant, D'Alembert éveillé – car il n'est précisément *pas encore dans un état de rêve* – n'en accepte pas pour autant que « la pierre sent ». La tactique employée par Diderot, via le personnage du dialogue qui porte son nom, est de revenir en arrière vers un état de la conscience plus primitif, non pas parce qu'il est plus simple, brut ou malléable, mais à cause de son animisme résiduel : il n'y a pas de distinction tranchée entre le vivant et le non-vivant dans l'univers du rêve.

Cette insistance chez Diderot sur la plénitude du rêve eu égard aux limitations spatio-temporelles du monde éveillé, sa dimension onirique, vient remplacer sa fonction prémonitoire traditionnelle¹¹ ; celle-ci disparaît au XVIII^e siècle, comme on le voit avec les cas de la comète ou du monstre, qui de « merveille » ou « prodige » deviendront une simple « anomalie », là encore suivant un processus de naturalisation¹². Cette plénitude, cette matérialité différencient le rêve du songe ou de la supposition théorique pure, qui ne sont qu'une abstraction, celle-ci étant jugée par Diderot, ici via le personnage du médecin Bordeu, comme « un signe vide d'idée »¹³. De plus, on peut considérer que l'état de rêve, dans lequel les fonctions polarisantes de l'état de veille (telles que la concentration, la focalisation, etc.) sont éteintes, est le microcosme qui correspond, au niveau macrocosmique, à cette sensibilité universelle de la matière. Le sujet rêvant est (comme) la matière sensible, dans un état de réceptivité pure ; la rêverie est présentée ici comme un abandon des frontières du moi (« je suis un peloton de points sensibles [...] tout presse sur moi et je presse sur tout »¹⁴).

Le rêve, c'est donc du concret. Chaque fois que Diderot en invente un (d'abord ceux de Mangogul et Mirzoza dans *Les Bijoux indiscrets*, vingt ans avant le *Rêve de D'Alembert*), il le fait afin de construire une situation

11 Diderot écarte la fonction prémonitoire du rêve dans *Les bijoux indiscrets*, chap. « Les songes », DPV, vol. III, p. 182.

12 Sur les monstres et les prodiges voir l'étude classique de J. Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977 ; sur Diderot, voir A. Ibrahim, « Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot », *Dix-huitième siècle*, n° 15, 1983, p. 311-327 et A. Ibrahim dir., *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005 ; C. T. Wolfe dir., *Monsters and Philosophy*, Londres, Kings College Publications, 2005, et « L'anomalie du vivant. Réflexions sur le pouvoir messianique du monstre », *Multitudes*, n° 33, 2008, p. 53-62.

13 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 191.

14 *Ibid.*, p. 141.

dans laquelle le « temple des systématiciens », au « royaume des hypothèses », sera détruit, ici par le jeune géant Expérience. Cependant, cette destruction a bien lieu *dans* le rêve, mais elle produit sa fin. Ce premier rêve de Diderot n'est pas un opérateur du « plus » de réalité, à la différence du fonctionnement « fictif » du rêve proprement matérialiste, qui permet de libérer un personnage des contraintes (physiques, perceptives) du monde réel, du monde dans lequel nous vivons, afin d'exprimer les « suppositions » de la philosophie spéculative. Car, ne l'oublions pas, le rêve matérialiste doit faire progresser la philosophie, en tant qu'elle est à la recherche d'ordres multiples, de liaisons, de symétries au-delà de l'ordre du visible ; ainsi, face à l'*invisibilité* de l'ordre interne du vivant, elle doit « rêver » les divers concepts-hypothèses proto-scientifiques : les « molécules » ou unités minimales du vivant, les polypes ou êtres « mitoyens » entre les règnes dont la propriété la plus frappante est de se régénérer, les générations spontanées et l'épigenèse de l'embryon – qui signifient tous aux yeux de Diderot l'indécidabilité et le dynamisme interne de la matière vivante...

Ce rôle expérimental du rêve le rapproche de l'activité de l'« interprète de la nature », cette figure baconienne qui est présentée dans l'ouvrage de Diderot *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753). L'interprète de la nature peut affirmer par « conjectures » la cohérence de l'univers, y compris sa clôture causale, avant ou sans que la science expérimentale soit en mesure de la confirmer. D'ailleurs, Diderot associe lui-même l'activité cognitive nommée « conjecture », la mise en rapport spéculatif de différents éléments perçus, aux « rêves d'un malade », à la divination. Le flux d'idées dans une conversation à plusieurs voix, leur(s) mécanisme(s) d'association, sont comme ceux des rêves : « les rêves d'un malade en délire ne sont pas plus hétéroclites [mais cependant] il n'y a rien de décousu ni dans la tête d'un homme qui rêve, ni dans celle d'un fou »¹⁵. Dans le rêve matérialiste, on ne vérifie et on ne falsifie pas des propositions, on accumule des faits, toujours plus de faits ! Mais ces faits ne sont ni des *sense-data*, ni des éléments constituants d'une théorie scientifique.

15 Lettre de Diderot à Sophie Volland, 20 octobre 1760, dans *Correspondance*, vol. 3, recueillie, établie et annotée par G. Roth, 9 volumes, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1961, p. 173 (dorénavant cité *Corr.*).

Le rêve n'est pas la science même ; si nous avons accès aux fondements réels de la nature, à « ce qui se passe » en elle, nous n'aurions pas besoin d'analogies, de conjectures, de suppositions : de rêves. Mais inversement, et d'une manière qui rappelle tout autant l'inférentialisme humien, selon lequel « la connexion nécessaire dépend de l'inférence, au lieu que l'inférence dépende de la connexion nécessaire »¹⁶, toute théorie de la nature est, selon Diderot, fondée sur une analogie, par exemple l'analogie de la machine pour expliquer le fonctionnement du corps. Après tout, même Descartes fut bien obligé d'admettre, à propos du corps, qu'au mieux « on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines »¹⁷.

Cependant, même si l'interprète de la nature n'a pas accès à ses fondements réels, et doit donc produire des conjectures dont le statut analogique les rapproche du reste des mécanismes d'association, sa réflexion est naturaliste au sens où (a) elle appartient pleinement à l'univers naturel et où (b) elle se situe sur un plan de continuité avec l'émergence du discours scientifique, et non pas au-dessus ou en opposition à lui. Dans ce sens, l'interprétation de la nature doit contribuer à la « théorie *une* » sur la « machine » de l'univers « *qui est une* », comme dit Diderot ; « la découverte de cette théorie est d'autant plus éloignée que la machine est plus compliquée »¹⁸. Or, nos intellects ne sont pas capables de dépasser leurs limites psychologiques et spatio-temporelles. « Si nous possédions le recueil complet des phénomènes, il n'y aurait plus qu'une cause ou supposition » (*ibid.*). Mais nous ne possédons pas ce « recueil » ; nous n'avons pas accès aux causes premières, seulement à la multiplicité des effets. Ce que Diderot appelle dans le même texte « suppléer au silence » de la nature, c'est donc nécessairement supposer et produire des conjectures, c'est rêver.

Le « grand tout » de la nature (c'est ainsi que Diderot désigne la totalité de l'univers naturel) comporte des blancs que l'histoire naturelle

16 D. Hume, *Traité de la nature humaine*, liv. I, chap. iii, § 6.

17 *L'Homme*, AT XI, p. 130 ; nous soulignons. Sur le rôle heuristique des analogies comme modèles voir A. B. Maurseth, *L'analogie et le probable : pensée et écriture chez Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007 ; plus particulièrement sur l'analogie de la machine et les automates en tant qu'analogies « vivantes », voir A. Gaillard, B. Roukhomovsky et S. Roux dir., *L'automate : modèle, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012.

18 *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II, § 97, DPV, vol. XXV, p. 387-389.

n'a pas remplis ; elle inventera en conséquence des « cabinets d'histoire naturelle ». Ceux-ci, ainsi que l'explique l'article de l'*Encyclopédie* qui porte ce titre (et qui est de Diderot), sont voués à combler, en tant que créations de l'esprit, les lacunes dans notre connaissance de la nature elle-même : « L'ordre d'un cabinet ne peut être celui de la nature ; la nature affecte partout un désordre sublime. [...] un cabinet d'histoire naturelle est fait pour instruire ; c'est là que nous devons trouver en détail et par ordre, ce que l'univers nous présente en bloc »¹⁹. Étant donné les limites de nos intellects (nos « entendements », dirait Diderot), qu'il analyse justement dans un cadre naturaliste dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, il nous faut des dispositifs inventés, artificiels, qui représentent « en détail et par ordre », ce que la nature dans son immensité « nous présente en bloc ». Produire un système de la nature, c'est inventer un arrangement particulier des « masses » ou « blocs » que la nature nous présente ; une fiction, au moins à ses fondements ; une supposition. Il faut aussi se souvenir que pour Diderot, la Nature est « une femme qui aime à se travestir »²⁰.

Les « suppositions » plus ou moins scientifiques de l'interprète de la nature lui permettent d'anticiper sur des découvertes scientifiques non encore réalisées, sans que son activité mentale soit une sorte de mythopoièse spontanée, plus authentique ou primitive que la systématisation scientifique. Une telle distinction catégorielle n'a pas lieu d'être pour Diderot, d'une part parce qu'historiquement, la constitution de la science comme ensemble théorique ordonné n'existera pas avant le XIX^e siècle, d'autre part, parce que le naturalisme de Diderot est aussi une sorte d'holisme épistémologique, dans lequel un énoncé subjectif tiré de l'expérience sensorielle du sujet appartient, au même titre qu'un énoncé expérimental, au réseau total d'énoncés : la « théorie une » de la « machine [de l'univers] qui est une ». La thèse de l'holisme épistémologique concernant le statut des théories scientifiques, d'abord formulée par Pierre Duhem, soutient qu'une expérience seule ne peut pas

19 « CABINET D'HISTOIRE NATURELLE », *Enc.*, vol. II, p. 490 ; DPV, vol. VI, p. 240. On trouve des développements complémentaires dans les articles « ANIMAL » et « ENCYCLOPÉDIE ». Nous analysons ce naturalisme curieusement dépendant d'un artificialisme dans « *Cabinet d'Histoire Naturelle, or: The Interplay of Nature and Artifice in Diderot's Naturalism* », *Perspectives on Science*, vol. 17, n° 1, 2009, p. 58-77.

20 *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § XII, DPV, vol. IX, p. 38.

réfuter une hypothèse (puisque cette expérience appartient elle-même à un ensemble, un réseau de théories)²¹.

Le naturalisme a souvent été perçu comme une forme d'ontologie vulgaire, spontanée : une sorte de vision commune du monde, indigne de la philosophie. Car après tout, ne savons-nous pas déjà, tous, que l'esprit n'est pas du même ordre que le corps ; que nous agissons en fonction de *raisons*, et pas seulement de *causes*, contrairement aux pierres qui tombent, aux toupies chères à Hobbes et à Spinoza²² ? Ne savons-nous pas, pour le dire autrement, que l'intentionnalité n'est pas une propriété du monde physique, même si certains prêtent cette propriété aux thermostats ? Pire encore, le naturalisme ne cherche-t-il pas à ... naturaliser le monde des valeurs²³ ? Chez Diderot, le naturalisme n'est pas tant un projet de « naturalisation » qu'un immanentisme et un actualisme : science et expérience participent à un même univers naturel, sans critères de

- 21 Duhem, *La théorie physique. Son objet, sa structure* [1906], II^e partie, chap. VI, § 2, 2^e édition, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1914 : « une expérience de Physique ne peut jamais condamner une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble théorique ». L'idée fut ensuite appliquée par Quine à la science tout entière, ainsi qu'à la logique et aux mathématiques (voir A. Benmakhlouf, « Quine, traduire pour comprendre », *Noesis*, n° 13, 2008, p. 81-99).
- 22 On retrouve souvent, de Spinoza à Bayle, de Hobbes à Collins, et de Collins à La Mettrie et Diderot, des métaphores pour l'être humain « déterminé » telles que la toupie, l'horloge, ou la girouette (ainsi que les pierres qui tombent) ; voir Hobbes, *Questions Concerning Liberty and Necessity*, § iii, dans *The English Works of Thomas Hobbes* [1839-1845], vol. V, W. Molesworth éd., réimpression, Aalen, Scientia Verlag, 1962, p. 55 ; Spinoza, lettre 58, à Schuller, G IV, p. 266 ; A. Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* [1717], réimpression, J. O'Higgins éd., *Determinism and Freewill*, La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 116 ; La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 2, F. Markovits éd., 2 volumes, Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 264 ; d'Holbach, *Système de la nature* [1770], livre I, chap. xi], 2 volumes, J. Boulad-Ayoub éd., Paris, Fayard (Corpus), 1990 ; Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, vol. XXIII, p. 190 : la boule consciente d'elle-même qui croit rouler le long d'une pente volontairement (la version plus classique, chez Hobbes, explique plutôt que nous sommes déterminés comme les pierres qui tombent : *Thomas White's De Mundo Examined* [1642-1643], chap. 33, H. W. Jones trad., Londres, Bradford University Press, 1976, p. 407).
- 23 Voir les remarques suggestives de J.-Cl. Bourdin sur Changeux et Ruse, dans son article « Naturaliser la morale ? », *Les philosophies de la nature*, O. Bloch dir., Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2000, p. 413-422. Malheureusement de tels dérapages peuvent se retrouver chez des philosophes de tout premier ordre comme Quine ; voir son texte (mineur), « On the Nature of Moral Values », dans *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

démarcation absolus, une étendue décrite à son tour par Dewey, puis Quine (qui décrit ce territoire ouvert du naturalisme comme un paysage désertique, au sens d'une étendue à ciel ouvert²⁴). Un cabinet d'histoire naturelle est bien une construction artificielle, mais au service d'un projet naturaliste, d'inscrire la réalité humaine au sein de l'ensemble causal de la Nature au sens le plus vaste.

C'est dans ce contexte théorique, et au sein d'une ontologie matérialiste, qu'il faut comprendre la rêverie du personnage de Mlle de Lespinasse, dans le *Rêve de D'Alembert*. Nous citons l'échange entre son personnage et celui de l'autorité, le médecin Bordeu :

BORDEU. — Qu'est-ce qui circonscrit votre étendue réelle, la vraie sphère de votre sensibilité ?

MADemoiselle de LESPINASSE. — ma vue et mon toucher.

BORDEU. — de jour ; mais la nuit, dans les ténèbres, lorsque vous rêvez surtout à quelque chose d'abstrait ; le jour même, lorsque votre esprit est occupé ?

MADemoiselle de LESPINASSE. — rien. j'existe comme en un point ; je cesse presque d'être matière, je ne sens que ma pensée ; il n'y a plus ni lieu, ni mouvement, ni corps, ni distance, ni espace pour moi ; l'univers est anéanti pour moi, et je suis nulle pour lui.

BORDEU. — voilà le dernier terme de la concentration de votre existence ; mais sa dilatation idéale peut être sans bornes. lorsque la vraie limite de votre sensibilité est franchie, soit en vous rapprochant, en vous condensant en vous-même, soit en vous étendant au-dehors, on ne sait plus ce que cela peut devenir.

MADemoiselle de LESPINASSE. — docteur, vous avez raison. il m'a semblé plusieurs fois en rêve [...] que je devenais immense. [...] que mes bras et mes jambes s'allongeaient à l'infini, que le reste de mon corps prenait un volume proportionné ; [...] que j'escaladais le ciel, ou que j'enlaçais les deux hémisphères. (DPV, vol. XVII, p. 157-158)

La rêverie de cette femme qui croit quitter son corps et s'étendre aux dimensions de l'univers s'inscrit dans une philosophie matérialiste qui a montré que l'individu, l'unité du moi, était une fiction : c'est dans ce sens que le rêve matérialiste n'est pas un songe cartésien ou une rêverie

24 W. V. O. Quine, « Sur ce qu'il y a » [1948], dans Quine, *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, traduction sous la direction de S. Laugier, Paris, Vrin, 2003.

rousseauiste, car il *ne part pas du moi*²⁵. Si je suis une infinité de parcelles de matière vivante, et que tout l'univers vit, je suis aussi tout l'univers : de même que la statue de marbre qu'imaginait Diderot au début du livre était déjà potentiellement de la terre, donc une plante, donc un animal, donc moi-même qui me nourrit de la chair de cet animal, eh bien, « depuis l'éléphant jusqu'au puceron, depuis le puceron jusqu'à la molécule sensible et vivante, l'origine de tout, pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse » (DPV, vol. XVII, p. 140). Cela conduit à un paralogisme : je ne peux pas sentir tout l'univers ! On voit là une faiblesse potentielle de l'argument qui fonderait le matérialisme sur le rêve : au contraire, comme l'a remarqué un penseur méconnu de cette époque, Isaac de Pinto, le fait même qu'on puisse rêver de choses inconnues, de sensations inédites, et donc de « matières » inexistantes, devrait suffire à prouver que tout n'est pas matériel²⁶ ! Chez Diderot, la solution tiendra à la distinction entre la « contiguïté » purement spatiale et la « continuité » proprement organique : entre moi et Jupiter, il n'y a que de la contiguïté, alors qu'entre moi et le bout de mes doigts il y a de la « chair » continue²⁷. L'interaction entre différentes parties d'un organisme est possible parce que ses parties sont continues plutôt que simplement contiguës ; elles sont continues parce qu'elles possèdent la propriété de la sensibilité. L'unité du moi est produite par l'interaction d'une multiplicité de fibres organiques, composant le « faisceau » (DPV, vol. XVII, p. 145).

Quand un philosophe matérialiste écrit un *Rêve*, il ne s'agit donc pas seulement d'un savant artifice (straussien) permettant à l'auteur de dissimuler son point de vue ou de le faire progresser de manière dialogique (bakhtinienne) par les influences respectives d'un personnage sur un autre ; sa pensée n'étant qu'un mode de la matière sensible, du grand tout, le point de vue de l'auteur-sujet ne peut être autre que « polypeux », pour reprendre la formule de Jacques Proust, qui fait allusion par là à un passage évocateur d'une lettre de Diderot au sculpteur Falconet :

25 J.-M. Beyssade, « L'expérience du rêve et de l'extériorité (de Descartes à Berkeley) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 176, n° 3, 1986, p. 339-353.

26 I. de Pinto, *Précis des arguments contre les matérialistes*, La Haye, P.-F. Gosse, 2^e édition, 1775, p. 101.

27 *Rêve*, DPV, vol. XVII, p. 142.

L'argument du philosophe n'est qu'un squelette, celui de l'orateur est un animal vivant, c'est une espèce de polype. Divisez-le et il en naîtra une quantité d'autres animaux. C'est une hydre à cent têtes. Coupez une de ces têtes, les autres continueront à s'agiter, de vivre, de menacer. L'animal terrible sera blessé, mais il ne sera pas mort.²⁸

Le rêve matérialiste cherche à « faire par la pensée ce que nature fait quelquefois »²⁹ ; et son contenu n'est donc pas un matérialisme préconstitué « habillé » en rêve, pas plus qu'il n'est assimilable à un méta-discours fondé sur l'imagination – une pensée « poétique » qui serait soi-disant plus « profonde » qu'une pensée scientifique, comme nous l'avons indiqué plus haut. Simplement, les mécanismes du rêve permettent d'aller *plus loin*. C'est le cas quand Bordeu, perplexe face à tant d'intertextualité présente dès le démarrage du second dialogue – Mlle de Lespinasse parle, prononce une série de phrases diverses, mais on ne sait pas si c'est réellement elle qui s'exprime ou si elle est en train de « citer » le personnage D'Alembert qui a déliré dans son sommeil, délire qui la pousse à demander conseil au médecin Bordeu –, demande : « Est-ce vous qui parlez ? », et qu'elle répond : « Non. C'est le rêveur » (DPV, vol. XVII, p. 117).

Dans le même sens, il est remarquable que lorsqu'un personnage de Diderot rencontre une difficulté conceptuelle majeure, il aime bien clore en disant : Bonsoir³⁰, non seulement ici dans le *Rêve* mais également dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* ou dans la partie des *Salons* de 1767 connue sous le nom de la « Promenade Vernet » (« Bonsoir mon ami » puis, quelques pages plus loin : « Adieu mon ami. Bonsoir et bonne nuit »³¹). Simplement, comme le sait tout lecteur du *Rêve*, ici le « bonsoir » mène à un nouveau niveau de la réflexion ; pas seulement de la narration, mais de l'enchaînement théorique. Quand, à la fin du premier dialogue, c'est-à-dire à la fin de l'entretien entre les deux philosophes,

28 Diderot, lettre XV à Falconet, septembre 1766, DPV, vol. XV, p. 145. Voir J. Proust, « Diderot et la philosophie du polype », *Revue des sciences humaines*, vol. 14, n° 182, 1981, p. 21-30.

29 DPV, vol. XVII, p. 149. Dans le texte, Bordeu l'affirme sur le mode impératif : « Faites ».

30 R. Mortier, « Rhétorique et discours scientifique dans le *Rêve de D'Alembert* » [1976], *Le cœur et la raison*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, p. 241.

31 *Salon de 1767*, DPV, vol. XVI, p. 230, 237.

D'Alembert dit « Adieu mon ami, bonsoir et bonne nuit », le personnage Diderot répond : « vous plaisantez, mais vous rêverez sur votre oreiller de cet entretien » (DPV, vol. XVII, p. 111). En d'autres termes, ce dont je n'ai pas pu vous convaincre durant notre dialogue philosophique traditionnel, vous allez finir par y croire grâce à la matérialité du rêve et de ses associations. La parole est inséparable de la matière organique ; une performance verbale et un état purement corporel sont liés par une seule et même causalité, au sein du « grand tout ».

2. Rêve et matérialisme : malentendus et objections

Ayant décrit les grandes lignes de ce qui caractérise le rêve matérialiste, il nous reste à évacuer quelques malentendus à son sujet, en le confrontant à une objection classique, avant de conclure.

Un grand malentendu, ou mieux, une grande objection qui repose, il nous semble, sur un malentendu, soutient que l'idée même de rêve matérialiste serait une contradiction interne. Cette objection se développe ainsi : dans un matérialisme où tout ce qui est, est réel, il ne peut pas y avoir de notion d'*artifice*, donc du faux, donc du rêve, sauf au sens faible où on peut « mesurer » le pouls, la température ou les mouvements visuels d'un sujet et dire : à l'heure H₁ il s'est mis à rêver. Remarquons que ce sens « faible », que l'on retrouve dans l'approche neurophysiologique contemporaine du rêve, « repéré trop schématiquement par la sécrétion bio-électrique du sommeil paradoxal »³², est déjà présent à l'époque de Diderot, comme l'a montré Michel Porret³³, chez Formey, dans l'article « SONGE » de l'*Encyclopédie*. Pour Formey, le rêve est toujours lié à une *sensation*, et on devrait pouvoir recomposer le rêve à partir d'un complexe de sensations, en faisant l'inventaire des sensations qui affectent le dormeur. Cette approche matérialiste du rêve – qui n'est donc pas le rêve matérialiste au sens où nous employons l'expression, pour désigner la position de Diderot – marie le mécanisme cartésien (solides,

32 B. Cyrulnik, « Production de la pensée et pensée produite », *La pensée est-elle un produit de la sélection naturelle ?*, D. Lecourt dir., Paris, PUF, 1996, p. 32.

33 Conférence inédite au X^e Congrès international des Lumières, Dublin, juillet 1999.

fluides) à une prise en compte de l'individualité de la personne ; elle met ensemble un premier niveau qui serait celui d'un appareillage mécanique, et un deuxième niveau qui serait celui du contenu biographique. Si nous nous tournons vers l'attitude matérialiste contemporaine face au rêve, celle-ci n'y verra pas non plus grand-chose de réel³⁴, le réduisant, pour un animal, au processus par lequel le sommeil paradoxal est augmenté de 20-30 % la nuit suivant des événements émotionnants³⁵. Un autre point de vue « réductionniste » n'interroge plus la possibilité de donner une explication neurophysiologique des états oniriques, mais demande si ceux-ci constituent des « expériences » au même titre que l'expérience consciente³⁶.

Afin d'envisager cette grande question : comment le matérialisme peut-il penser l'artifice ?, afin de répondre à l'objection, il nous faut rapidement examiner le rapport du rêve particulier formulé par Diderot à sa *forme*, étant donné qu'il s'agit d'un artefact *matérialiste*. L'expression de « rêve matérialiste », telle que nous l'avons employée ici, devrait souligner que cette forme, en l'occurrence le rêve, est *irréductiblement liée au cadre matérialiste dont elle est issue*.

Dans une analyse de la « métaphore comme expérience » dans le *Rêve de D'Alembert*, Michel Delon fait une remarque très précise et utile à notre propos :

La métaphore [...] s'articule doublement sur le projet matérialiste. L'effort pour constituer une philosophie matérialiste passe par le recensement de divers savoirs scientifiques [...] et la réflexion épistémologique, mais cherche à aller au-delà de ce front des connaissances par l'intermédiaire de la fiction. Cette fiction utilise les voies de l'expérience imaginaire ou de la métaphore. Comme, par ailleurs, l'objectif d'une telle recherche est de mettre en évidence la continuité qui fait passer de la matière à la sensibilité, puis de la sensibilité à la pensée [...] et fonde ainsi le monisme, la méta-

34 Par exemple D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* [1968], 2^e édition, Londres, Routledge, 1993, p. 303-305.

35 B. Cyrulnik, « Production de la pensée et pensée produite », déjà cité.

36 C'est la thèse que défendra D. Dennett (« Are Dreams Experiences ? », *Philosophical Review*, vol. 85, n° 2, 1976) en réaction à la théorie « externaliste » des rêves, d'inspiration wittgensteinienne, avancée par N. Malcolm (*Dreaming*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1959), selon laquelle les rêves ne sont rien d'autre que des récits inventés une fois qu'on s'est réveillé.

phore qui établit des analogies, rapproche des champs distincts, devient une figure privilégiée. Elle appartient à la démarche matérialiste qui tendrait, en un second temps, à la réduire scientifiquement à une simple métonymie.³⁷

Pour le dire en une phrase, par l'invention métaphorique on fonde le monisme matérialiste. Cela peut surprendre ; mais souvenons-nous de la remarque du personnage Diderot à D'Alembert : « vous rêverez sur votre oreiller de cet entretien », c'est-à-dire que l'auteur Diderot inscrit toute expression, philosophique autant que littéraire, dans une substance unique qui serait la matière vivante – et cette substance, les sujets « limités » que nous sommes la connaissons mieux en rêve que par la raison consciente. Le *Rêve de D'Alembert* met en scène la possibilité que la matière puisse penser, à la fois par le refus d'une séparation ferme entre sentir et penser, mais aussi par la capacité qu'a l'esprit, par la rêverie (c'est-à-dire un processus indissociable de divagation-spéculation-supposition), de s'étendre à l'univers entier, donc à la matière elle-même. C'est le sens de l'impératif de Bordeu : « Faites par la pensée ce que nature fait quelquefois » (DPV, vol. XVII, p. 149).

Mais il faut bien voir le « second temps » dont parle Delon : une fois existant, le matérialisme tendrait à vouloir nier le rêve en tant que fiction. Le problème s'est déjà posé une fois dans l'histoire de la philosophie, et même dans l'histoire du matérialisme, avec le *De rerum natura* de Lucrèce, comme l'a montré Alain Gigandet³⁸. Pas seulement parce qu'il s'agit d'un poème (d'autres auteurs, comme Nietzsche, ont eux aussi innové sur le plan formel en philosophie), mais parce qu'il cherche à exprimer par ce poème la vérité d'une philosophie, l'épicurisme, qui s'inscrit dans la lignée réductionniste de l'atomisme ancien, pour lequel les formes esthétiques n'avaient guère de sens. Nous voilà face au problème mentionné plus haut : comment concevoir l'artifice dans le cadre d'une pensée matérialiste ?

En effet, le matérialisme, considéré comme système où tout est réel et actuel, ne pourrait pas concevoir le possible ni même le faux, au sens

37 M. Delon, « La métaphore comme expérience dans le *Rêve de D'Alembert* », *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, A. Becq et al. dir., Caen/Paris, Université de Caen / J. Touzot, 1981, p. 290.

38 Voir son excellente analyse de Lucrèce intitulée « Matérialisme et poésie », *Les matérialismes philosophiques*, J.-Cl. Bourdin dir., Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 17-30.

fort. « Avec le temps, tout ce qui est possible dans la nature, est », dit Diderot ; les espèces existantes sont celles qui n'ont pas été exterminées³⁹. Dans un univers entièrement actuel, il ne peut pas y avoir d'« erreur », puisqu'une erreur n'est qu'un mode déficient du réel, elle n'a pas d'existence propre ni de modalité, au sens où la logique modale étudie des propriétés *possibles* et non actuelles : selon la formule de Hilary Putnam, « les propriétés modales n'appartiennent pas à l'ameublement matérialiste du monde »⁴⁰. C'est ainsi que les monstres, par exemple, ne sont pas des erreurs eu égard au Tout. Faire par la pensée ce que la matière fait parfois, ou aller « plus loin » grâce au rêve, ce serait réintroduire du possible... C'est explicite également avec la présence de l'artifice. La notion d'artifice sous-entend une distinction entre le vrai et le faux ou le naturel et l'artificiel, qui ne semble pas permise au matérialisme, pour deux raisons, qui viennent en partie d'être indiquées. D'abord, sa dimension « productiviste » ou « actualiste » : tout ce qui existe est réel, et dans ce sens est « vrai » (difficile dans ce cadre de donner un statut particulier à la fiction : l'*Iliade*, dira d'Holbach, n'est que le résultat d'un « assemblage » fortuit de molécules, de « dés pipés par la nature »⁴¹). Ensuite, son refus de critères normatifs extra-territoriaux, c'est-à-dire appartenant à une sphère qui ne serait pas celle de la nature elle-même : si un être existe, nous n'avons pas de critères par lesquels l'évaluer sinon son existence.

Si la nature de Diderot est aussi celle des cabinets d'histoire naturelle, nature monstrueuse et rêvée – malgré la continuité causale globale –, alors nous ne sommes plus dans un univers naturaliste au sens

39 Diderot, *Sur deux mémoires de D'Alembert*, § 1, *Le calcul des probabilités* [1761], DPV, vol. II, p. 351 ; *Éléments de physiologie* (inachevés, rédigés essentiellement à la fin des années 1770), DPV, vol. XVII, 295.

40 H. Putnam, « Why There isn't a Ready-Made World », dans *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; repris dans P. Moser et J. D. Trout dir., *Contemporary Materialism*, Londres, Routledge, 1995, p. 237. Évidemment, l'univers de Diderot étant également un univers de « vicissitude » qui nie radicalement l'essence, on a pu dire à l'inverse que tout chez Diderot est modalité et contingence (J. Proust, « Diderot et la philosophie du polype », déjà cité, notamment p. 22-24). Sur la comparaison entre l'usage logique et l'usage fictionnel de la modalité et de la possibilité, voir F. Lavocat dir., *La théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

41 *Système de la Nature*, livre II, chap. v, note 41.

normatif, justement⁴², puisqu'on reconnaît que le monde tel que nous le percevons n'est qu'un « masque »⁴³. Au contraire, ce matérialisme « moderne » (au sens où Diderot emploie l'expression polémique mais surtout programmatique de « spinosistes modernes » dans l'article « SPINOSISTE »⁴⁴, pour les différencier des « spinosistes anciens », qui sont des fondationnalistes en métaphysique, une distinction pas très éloignée de celle que suggère en passant La Mettrie, entre « épicuriens anciens » et « épicuriens modernes ») accepte la dimension poïétique de l'être humain, qui transforme le monde autour de lui. Une fois cette dimension reconnue, la différence entre la nature et l'artifice disparaît. Un livre, un désir ou un mensonge sont tout aussi réels qu'une molécule ou un volcan – surtout quand ils sont pensés comme modes de la matière universellement vivante et sentante (donc pensante).

*

Nulla réduction d'un état mental à une normalité biochimique ou plus précisément neurochimique, dans le grand rêve matérialiste ; au contraire, tout ce qui est « fou » et « excessif » est la condition même de la progression d'un expérimentalisme, qui ne se passe pas des conjectures, suppositions et autres constructions mentales. Faisant par la pensée ce que la matière fait parfois, le rêve matérialiste est une démultiplication des points de vue par laquelle la pensée s'étend aux dimensions de l'univers, imaginant des univers empédocléens multiples⁴⁵, tout en réaffirmant la sensibilité universelle de la matière⁴⁶, au lieu d'en revenir au monologue d'un philosophe, éveillé ou somnolent.

42 L'attitude lucrétienne classique consistant à évaluer tous les phénomènes du point de vue de la nature, pour ensuite les *réduire* et *éliminer* ce qui n'y est pas réductible, par exemple la superstition.

43 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 296.

44 « SPINOSISTES », *Enc.*, vol. XV, p. 477a (pour un excellent commentaire de cet article voir A. Métraux, « Über Denis Diderots Physiologisch Interpretierten Spinoza », *Studia Spinozana*, vol. 10, 1994 et plus récemment notre tentative, « Une biologie clandestine ? Le projet d'un spinozisme biologique chez Diderot », *La lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 183-199). Pour La Mettrie, voir l'*Abrégé des systèmes* (*Œuvres philosophiques*, vol. 1, déjà cité, p. 267), où ce terme désigne Gassendi et Guillaume Lamy, que La Mettrie revendique comme prédécesseurs.

45 « Dans Jupiter ou dans Saturne des polypes humains », DPV, vol. XVII, p. 125.

46 « Qui sait ce qu'est l'être pensant et sentant en Saturne ? », *ibid.*, p. 136.



Le rire matérialiste

Si ce célèbre Ancien, qui riait de tout vivait de notre temps, il mourrait de rire, sans doute. Pour ma part, ces troubles ne m'incitent ni au rire, ni, non plus, aux larmes ; ils m'engagent plutôt à philosopher et à mieux observer ce qu'est la nature humaine. Car je n'estime pas avoir le droit de me moquer de la nature, et bien moins encore de m'en plaindre, quand je pense que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature...

— Spinoza, lettre 30, à Oldenbourg

1. Rire philosophique, rire matérialiste

Le rire canonique dans et pour l'histoire de la philosophie est celui de la servante de Thrace. L'histoire est bien connue : Thalès tombe dans un trou, provoquant le rire de la jeune femme, etc.¹ Ce rire est le rire *de la pratique*, devant la philosophie. Il est subversif, mais il reproduit également les structures de l'étant (du monde tel qu'il est) ; il est « abstrait » au sens hégélien². Toutefois, cette subversion du rire, cette destruction

1 Pour un commentaire de cette « anecdote » célèbre, voir H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace – Une histoire des origines de la théorie*, L. Cassagnau trad., Paris, L'Arche, 2000.

2 Voir le fameux texte « Wer denkt abstrakt? » (qui commence par « Sauve qui peut ! »),

de la contemplation au profit du sens commun, a son propre pedigree philosophique : le mépris souverain affiché par Nietzsche vis-à-vis de l'innocence autoproclamée de la métaphysique. Dans ce sens-là, le rire anti-philosophique du vulgaire a été employé *dans* la philosophie par des *traîtres* à la tradition philosophique.

Mais nous tenons surtout à faire entrer en scène l'Autre véritable du rire anti-philosophique : un rire philosophique, mais d'une espèce particulière. Il a été pratiqué par Démocrite, le « célèbre ancien » dont parle Spinoza, Démocrite le philosophe qui rit (il existe un autoportrait de Rembrandt « en Démocrite rieur » daté de 1669, au musée Wallraf-Richartz de Cologne³) ; par les sophistes ; par Rabelais (revisité génialement au vingtième siècle par Mikhaïl Bakhtine, qui mit le doigt très précisément sur la subversion inhérente à son rire corporel et populaire⁴ ; par Spinoza, quoique d'un point de vue plus mesuré ; par La Mettrie et Sade ; et, d'une manière moins matérialiste, par Nietzsche⁵. Dans notre siècle (au sens large des cent dernières années), il a été démolé par Bergson⁶. Bergson désamorçe, gomme, « tue » la force subversive du rire en le situant du côté d'une Nature qui nous asservit par divers automatismes.

en français dans le texte), *Sämtliche Werke*, H. Glockner éd., réimpression, Stuttgart, Frommann, 1959, vol. XX, p. 445-450, et les remarques de G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 138.

- 3 Voir J. Starobinski, « Le rire de Démocrite. Mélancolie et réflexion », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 83, n° 1, 1988, p. 3-32, et C. Lüthy, « The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science », *Isis*, vol. 91, n° 3, 2000, p. 443-479.
- 4 Le livre de Bakhtine (*L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, A. Robel trad., Paris, Gallimard, 1970) est un chef-d'œuvre. Son premier chapitre est consacré à « Rabelais dans l'histoire du rire ». Dans son livre récent (*La civilisation du rire*, Paris, CNRS Éditions, 2016), A. Vaillant décrit plusieurs tics anti-matérialistes dans l'histoire de la philosophie qui se manifestent par une hostilité au rire (par exemple, sa dimension corporelle fait que Kant exclut que le comique puisse être un des beaux-arts).
- 5 Si l'on rattache le rire à la tradition machiavélique, on peut appliquer ici l'argumentation du dernier Althusser sur l'*aléa*, dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, F. Matheron éd., Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 539-579. Voir le beau commentaire de J.-Cl. Bourdin, « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser », *Multitudes*, n° 21, 2005, p. 139-147.
- 6 H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, dernière édition remaniée, 1924 (les textes ont d'abord été publiés dans la *Revue de Paris* en 1899).

Contrairement aux philosophes qui nous intéresseront ici, Bergson *ne se situe pas du côté du rire* ; il veut en démonter les rouages.

L'ironie fertile serait que le rire philosophique, plus précisément le rire de la philosophie matérialiste que nous qualifierons dorénavant de « rire matérialiste », serait le mode d'accès même au monde de la pratique, de l'action : au monde humain de l'éthique. Si le matérialisme ne rit pas, il dissèque (Flaubert : « c'est une cruauté d'anatomiste mais on a fait des progrès dans les sciences et il y a des gens qui dissèquent un cœur comme un cadavre »⁷) ; il dispose des plans de l'être pour arriver au niveau *physique*, en éliminant les discours, les sensibilités, les passions ... et ainsi, la possibilité du changement. Dans ce sens-là, le matérialisme est une métaphysique de l'Être, amputé de ses instruments ou armes polémiques – donc amputé de toute *capacité transformatrice*. Même les tentatives d'adoucir l'amertume de ce physicalisme (habituellement qualifié de « réductionnisme ») en y insérant des *émergences*, des réappropriations *par* l'esprit *de* la matière, des dimensions (auto-) normatives du vivant à la Canguilhem, des déplacements de la matière à la matérialité ou d'un matérialisme ancien à un « néo-matérialisme » (voir ici le chapitre 8) ... tout cela ne change rien à ce constat : sans rire, le matérialisme n'a pas d'accès à l'éthique, à la pratique.

2. Rire réductionniste, rire humaniste

Un matérialisme « pince-sans-rire » produirait sans doute des explications physiologiques de phénomènes comme le rire, explications qui feraient alors appel à une interaction entre le corps et l'esprit. Ainsi l'on trouve parfois de curieuses formules comme celle du grand savant bernois Albrecht von Haller, qui analyse le rire dans un contexte ... respiratoire – « Le rire diffère de la toux par la cause qui est presque dans l'esprit, ou au moins qui dépend du chatouillement de quelque nerf cutané... » – comparable à l'analyse du rire chez Descartes, décrit comme un afflux de sang vers les poumons qui conduit à une expulsion brutale de l'air

7 Flaubert, prose intitulée « Passion et vertu », datée de novembre-décembre 1837 (il a alors seize ans), dans *Premières œuvres*, Paris, Fasquelle, 1925, p. 254.

qui y est contenu⁸ ; un Haller contemporain dirait aujourd'hui que le rire est défini par la contraction simultanée de quinze muscles faciaux, accompagnée d'une respiration altérée⁹. Au contraire, la vraie pensée matérialiste ne peut pas « éliminer » le rire, en faire abstraction, ou le réduire à des mécanismes (même darwiniens). Cela ne signifie pas que le « moment logique » de la réduction physicaliste est à jeter ; il a en lui-même une dimension « transformatrice » du réel qui détruit... l'âme, l'Église, le bonheur excessivement idéologique qu'un La Mettrie oppose au bonheur « organique, automatique ou naturel, [...] parce que l'Âme n'y entre pour rien »¹⁰.

La situation est exactement la même que celle du *rêve* : le matérialisme peut soit l'*expliquer* physiologiquement et ainsi en détruire la portée, ou tenter de l'*intégrer*¹¹. Intégrer la puissance du rire dans l'examen matérialiste du monde, c'est concevoir le matérialisme plus comme un *positionnement* que comme une grille d'explication fixe. Dans un langage qui sent ses années soixante-dix (althussériennes), on dira que cette attitude matérialiste en philosophie n'est pas une simple *théorie* mais bel et bien une *position*, qui reconnaîtrait le « mouvement réel » des pratiques¹² – en l'occurrence, la pratique « rabaissante et matérialisante » du rire. Intégrer cette puissance, ça n'est ni compter les muscles produisant le phénomène du rire, ni étudier ses bases neurophysiologiques, ni, comme Spinoza dans un de ses rares moments réductionnistes, expliquer

8 Haller, *Eléments de physiologie ; ou, Traité de la structure et des usages des différentes parties du corps humain*, chap. X, « De la respiration », § 312, P. Tarin trad., Paris, Guillyn-Prault, 1752 ; Descartes, *Passions de l'âme*, II, § 124, AT XI, p. 419. Pour une approche matérialiste neurophysiologique du rire dans le contexte contemporain, voir les suggestions de V.S. Ramachandran *et al.*, « Illusions of Body Image: What they Reveal about Human Nature », *The Mind-Brain Continuum: Sensory Processes*, R. R. Llinás et P. S. Churchland dir., Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.

9 Quand nous suggérons que le rire matérialiste ne doit pas être confondu avec la réduction physiologique ou neurophysiologique du rire, nous pensons à des exemples tels que les analyses assez crues de Descartes et de Haller, qui deviennent progressivement plus sophistiquées au siècle suivant, par exemple, la « physiologie du rire » de Herbert Spencer (voir A. Vaillant, *La civilisation du rire*, déjà cité, p. 58).

10 La Mettrie, *Anti-Sénèque ou le souverain bien / Discours sur le bonheur*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. II, F. Markovits éd., Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 244.

11 Sur la possibilité pour le matérialisme d'intégrer l'idée de rêve, voir le chapitre précédent.

12 P. Macherey, « En matérialiste », *Histoires de dinosaure*, Paris, PUF, 1999, p. 98, 104.

un phénomène affectif tel que pleurer par un état physique (corporel) particulier¹³. Comme le dit Negri,

il ne nous reste qu'à mettre en garde contre les interprétations du « rire » qui se limitent au champ de la pure psychologie, surtout s'il s'agit d'une psychologie positiviste. Au contraire, le rire nous conduit directement à l'Être. C'est une voie privilégiée vers la découverte ontologique de la puissance humaine.¹⁴

Inversement, le rire matérialiste n'est pas ce rire de l'humaniste mou qui cherche à singulariser l'homme pour en rappeler la quasi-divinité, face à l'univers naturel perçu comme son « autre ». C'est le grand problème de l'anthropologie philosophique, de Bergson à Helmuth Plessner¹⁵. Au contraire, quand le matérialiste rit, c'est en voyant les craintes et superstitions des êtres humains qui croient ou veulent désespérément croire qu'ils sont *au-delà de la nature*. Ce que Deleuze aurait appelé le comique propre à la philosophie est à mille lieues des platitudes humanistes telles que « le rire est le propre de l'homme »¹⁶.

Le vieux principe marxiste qui consiste à « aller à l'école des réactionnaires » s'applique ici également : la célèbre anthropologue – et militante tory – Mary Douglas, dans un court article consacré au problème apparemment apolitique « Do Dogs Laugh? » (Les chiens rient-ils ?), souligne la dimension irréductiblement corporelle du rire dans une pragmatique de la communication : « Le rire est une éruption corporelle singulière qui est toujours prise comme une communication »¹⁷. Or, Douglas propose ensuite l'hypothèse selon laquelle rire, c'est « remplir les blancs » dans

13 Spinoza, *Éthique* III, proposition 32, scholie (G II, p. 165).

14 A. Negri, *Job, la force de l'esclave*, Paris, Hachette (Pluriel), 2005, p. 110, note C.

15 Plessner, *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain* [1941], O. Mannoni trad., Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995.

16 On dit que « le rire est le propre de l'homme » depuis Rabelais, dans l'« Avis aux lecteurs » de *Gargantua* (1534) : « Mieulx est de ris que de larmes escrire / Pour ce que rire est le propre de l'homme » ; les spécialistes de la vie des phrases font remonter l'expression jusqu'à Aristote, *Traité de l'âme*, III, 10.

17 M. Douglas, « Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism », *Journal of Psychosomatic Research*, vol. 15, n° 4, 1971, p. 387-390. L'article a été repris dans Douglas, *Implicit meanings*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, mais nous citons la version de 1971 ; ici, p. 389. (Nous remercions Justin E. H. Smith pour cette référence.)

un espace dialogique, pas exactement par un manque de patience mais par un postulat inconscient que le discours n'est pas complexe. *A contrario*, le discours des classes supérieures se permet des longues pauses non remplies, car aux yeux de Douglas c'est un discours plus sophistiqué : les locuteurs et les auditeurs « savent » ou « pressentent » cette complexité supérieure et sont capables en conséquence d'attendre la phrase suivante sans rire ou s'agiter. Rire quand quelqu'un parle, c'est le signe qu'on appartient aux classes populaires : ce que Bakhtine décrivait comme une nouvelle forme culturelle inventée par Rabelais, Douglas le déplore avec des accents élitistes. Elle ne semble pas apprécier cette fonction du rire, qu'on pourrait qualifier de « relationnelle »¹⁸.

Que l'on approuve cette puissance ou qu'on la craigne, force est de reconnaître un « acheronta movebo » dans le rire : comme l'affirme Thomas Berns à propos du rire de Machiavel¹⁹, il interrompt le dialogue paisible des locuteurs rationnels et se moque donc des philosophies de la communication. Dans un très beau texte intitulé « The Specter's Smile » (Le sourire du spectre), qui est un commentaire du livre de Derrida *Spectres de Marx*, Antonio Negri cite un passage de Tocqueville à propos de la puissance voire même la violence du sourire d'une servante :

Un certain jour de juin 1848, dans un confortable appartement de la rive gauche, la famille Tocqueville est réunie. Dans la quiétude du soir, retentit soudain la canonnade tirée par la bourgeoisie sur les travailleurs en émeute. Les convives sursautent. Leurs visages s'assombrissent. Mais une jeune domestique qui sert la table vient d'arriver du faubourg Saint-Antoine. Elle esquisse un sourire. Elle est congédiée sur-le-champ. Le véritable spectre du communisme est peut-être dans ce sourire, celui qui effraya le Tsar, le Pape... et le seigneur de Tocqueville.²⁰

Dans le même sens, Bakhtine cite plus d'une fois Alexandre Herzen affirmant que le rire est révolutionnaire. Une éruption, dirait Mary Douglas !

18 Voir R. Provine, *Le rire, sa vie, son œuvre*, Paris, Laffont, 2003, p. 44 et suiv.

19 T. Berns, « Machiavel : rire de la crainte », *Multitudes*, vol. 30, n° 3, 2007, p. 171-175.

20 Paru en anglais dans *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's "Specters of Marx"*, M. Sprinker dir., Londres, Verso/NLB, 1999, p. 5-16 ; passage cité dans l'Introduction de D. Bensaïd, *Le sourire du Spectre, nouvel esprit du communisme*, Paris, Michalon, 2000, qui est en partie un commentaire de ce texte.

Nous avons vu que le rire matérialiste n'est pas une simple « explication » matérialiste d'un affect particulier mais son « intégration », son incorporation au sein du positionnement philosophique matérialiste. De plus, cette intégration n'est pas politiquement innocente : que l'on croie aux spectres ou non, il faut bien constater que de Démocrite à Rabelais, on approuve quelque chose – un phénomène, une potentialité, un affect – que de Tocqueville à Mary Douglas, on craint. Mais, dira-t-on, toute cette reconstruction n'est qu'une politique du rire, une politisation du rire. Pourquoi vouloir à tout prix lui coller cette étiquette scolaire de « matérialiste » ?

3. Spécificité du rire matérialiste

Reprenons depuis le début : le rire matérialiste existe-t-il ?

Ou, formulé de manière plus philosophique – autrement dit, de telle manière que la question puisse s'inscrire dans les cadres philosophiques traditionnels : qu'est-ce que le rire matérialiste ? On connaît la pratique socratique consistant à demander, qu'est-ce que X ? (La piété, la vertu, la vérité, la justice...) Si nous procédions ainsi, il faudrait décomposer la question selon une pratique encore plus scolaire, et définir d'abord le rire, ensuite le matérialisme. Une telle tentative pourrait porter des fruits ; on décrirait d'abord la *puissance de décomposition* qui réside dans le matérialisme, qui dissèque, qui passe aux rayons X... ; puis on chercherait à donner une définition dans ce contexte du rire, soulignant à la fois ses aspects subversifs, affirmatifs et spontanés, contrairement aux analyses de Hobbes ou de Bergson. En effet, Hobbes élimine le rire, ainsi que d'autres passions, de son « Commonwealth » à venir, car il est source d'instabilité, d'inégalité, de ressentiment ; Bergson réduit le rire à des automatismes, à un processus de réification de l'être humain (c'est un « infléchissement de la vie dans la direction de la mécanique », une « mécanisation de la vie »²¹), ce qui en nie la portée critique telle

21 Bergson, *Le rire*, déjà cité, p. 26, 77. Pour une critique complémentaire de Bergson (qui recoupe partiellement la nôtre), voir A. Vaillant, *La civilisation du rire*, déjà cité. Vaillant préfère cependant le Freud du « Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient » (1905) à Bergson, dans une optique donc bien différente de la nôtre.

qu'elle est définie pour le matérialisme. Ce n'est pas surprenant si l'on se souvient de son propre anti-matérialisme ! Nous insisterions plutôt sur la puissance déstabilisatrice des automatismes, telle qu'Artaud l'avait repérée chez les Marx Brothers²².

Revenons plutôt à la lettre de Spinoza par laquelle nous avons commencé. Dans cette fameuse lettre où Spinoza parle de Démocrite sans le nommer (il dit *ridentes* en latin : le philosophe qui se moque, qui rit des autres, dans un *topos* qui remonte au moins à Hippocrate²³), on voit une attitude « matérialiste » face au monde humain ; comprendre la réalité des structures naturelles, c'est prendre de la distance par rapport aux croyances humaines. Donc une option, c'est en rire (Démocrite), une autre option, c'est « comprendre » sans être à la merci des passions (Épicure, Lucrèce, Spinoza). On rejoint ici la question du statut de la nature : purement théorique (ensemble de structures, forces, formes, etc.) ou également pratique (la nature « pour nous », y compris au sens éthique). La définition classique de ce rapport *pratique* est celle d'Épicure, selon laquelle les êtres humains cherchent à comprendre la nature pour se rassurer de leurs peurs ; il donne comme exemple la météorologie et la physiologie :

Si nous n'étions troublés en rien par des appréhensions concernant les phénomènes célestes, ni par l'idée que la mort nous concerne en quelque façon, ni par notre incapacité à percevoir les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions aucun besoin d'étudier la nature.²⁴

Il faut alors tenir compte du célèbre sarcasme de Nietzsche visant Épicure²⁵ : naïveté de ceux qui prétendent, ou souhaitent, vivre selon les préceptes de la nature, car la nature est dépendante, sans finalité ni merci. Comment vivre selon le principe de l'indifférence même ? D'ailleurs, si vivre selon la nature, c'est vivre selon la vie, que faisons-nous d'autre ?

22 Artaud, *Le théâtre et son double*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1978, p. 135.

23 Hippocrate, *Œuvres complètes*, vol. 9, É. Littré trad., Paris, J.-B. Baillièrre, 1861, p. 308-429.

24 Épicure, *Maximes capitales (Kuriai Doxai)*, § 11, dans *Doctrines et maximes*, M. Solovine trad., Paris, Hermann, 1965. Le texte dit littéralement : nous n'aurions nul besoin de la *phusiologias*.

25 Nietzsche, *Au-delà du bien et du mal*, § 9, dans *Œuvres philosophiques complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1967-.

Non. Nietzsche décèle ici encore une modalité de l'illusion et de la projection du philosophe : nous souhaitons en secret que la nature *ressemble* à notre morale. C'est tout le problème du « regard » anthropologique sur la nature : elle est toujours « fantasmée », elle est toujours « pour nous ». Spinoza est évidemment le premier à diagnostiquer l'erreur de l'anthropomorphisme. Mais sa vision de l'esprit, des idées, de la connaissance fait qu'il souhaite que l'on parvienne à *comprendre* les erreurs humaines plutôt qu'à en rire – ce qui permet à Nietzsche de ricaner à ses dépens²⁶. Cependant, certains auteurs contemporains, notamment Laurent Bove, ont souligné un rôle positif de la notion d'*hilaritas* dans la pensée spinoziste ; ce n'est pas notre sujet²⁷.

L'idée d'un rire matérialiste repose sur une question plus générale : est-ce qu'une certaine compréhension (nouvelle) des lois de la nature change notre vision des rapports humains, ou change notre rapport au monde humain ? La réponse dans tous les cas semble être un Oui clair et net. Mais dans ce cas, les lois du monde humain (morale, société, mœurs, comportement) sont-elles réductibles à des lois plus générales du monde naturel – une ambiguïté que nous avons relevée, notamment chez d'Holbach ? C'est encore une fois la difficulté de la *réduction* ; alors, le statut des passions redevient central. Les passions sont-elles un phénomène naturel (qu'on peut expliquer au moyen d'une « causalité physique »), un phénomène moral (avec sa « causalité » propre) – ou encore un phénomène « émergent », donc non réductible à ses constituants, mais qui en dépend néanmoins ? Et pour finir, s'il s'agit bien de *rire*, on penserait alors que cette réduction ou nouvelle vision naturaliste possède une visée, ou une portée, *pratique*... Cette dimension pratique, qui différencie le rire matérialiste d'une explication matérialiste du rire, souligne également la différence entre son rire face aux croyances humaines, et celui du cynique. Le matérialiste serait-il froid comme le cynique ? Non, notamment par son

26 Nietzsche, « Que signifie connaître », *Le Gai Savoir*, § 333, dans *Œuvres philosophiques complètes*, vol. V, déjà cité, et le commentaire de Foucault, « La vérité et les formes juridiques » [1974], dans *Dits et Écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 1416 (nous remercions Yves Citton de cette référence).

27 Sur l'*hilaritas* chez Spinoza, voir la belle analyse de L. Bove dans *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, et le commentaire de Negri, « Nécessité et liberté chez Spinoza : quelques alternatives », *Multitudes*, n° 2, 2000, p. 163-180.

hédonisme, qui est un réalisme (les objets qui nous entourent sont réels), puisqu'« il n'y a point de plaisir senti qui soit chimérique »²⁸. Encore une fois, les réflexions présentées ici ne sont ni une « courte histoire du rire » ni même un survol du rire dans la philosophie, mais uniquement une tentative de poser des fondements, des structures d'accueil pour une justification du rire en tant que moment « moral » du matérialisme, ou moment matérialiste dans l'approche de la morale²⁹.

Le rire démocratéen tel qu'il est repris par Spinoza, avec ses nuances, et chez Rabelais, par Bakhtine, c'est l'*irruption* de la nature dans le monde humain, mais pas la Nature bucolique ou structurelle : ni la Nature pastorale et apaisante ni celle des coquillages dont la forme exprime un logarithme, comme le « nautile » cher à d'Arcy Thompson et aux amateurs de *Naturphilosophie*³⁰. La nature ici est plutôt celle du « bas matérialisme » de Bataille³¹ : un élan, un jaillissement qui détruit les formes harmonieuses du monde prétendument rationnel, et non pas un ensemble de processus physiologiques que le spécialiste peut circonscrire, comme Descartes ou Haller avec leurs explications « respiratoires » du rire. Le rire serait la manifestation quasi volontaire (humaine mais sans « autonomie » extra-causale) de cette puissance – ce que décrivait si bien Tocqueville commenté par Negri, à propos du *sourire* d'une servante qui effraie la famille bourgeoise à laquelle elle est en train de servir le repas du soir. Negri voit dans ce « rire » qui brise la sérénité du dîner bourgeois exactement ce qui manque dans le structuralisme ou

28 D. Diderot, *Le pour et le contre*, lettre III à Falconet, DPV, vol. XV, p. 9.

29 Nous sommes plus expansifs sur les rapports entre matérialisme et morale (notamment au sujet du danger d'immoralisme) au chapitre 5 de notre étude *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016. J.-C. Bourdin propose des pistes interprétatives nouvelles dans « Diderot, la morale et les limites de la philosophie », *Lumières, matérialisme, morale. Autour de Diderot (Hommage à Jean-Claude Bourdin)*, C. Duflo dir., Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 221-289. Sur la perception du matérialisme comme une doctrine moralement dangereuse, voir l'étude importante de F. Salaün, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII^e siècle, 1734-1784*, Paris, Kimé, 1996.

30 D'Arcy Thompson, *Forme et croissance* [1917, édition revue 1942], D. Teyssié trad., Paris, Seuil, 2009.

31 Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose » [1930], dans *Œuvres complètes*, D. Hollier éd., vol. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 220-226 ; D. Hollier, « Le matérialisme dualiste de G. Bataille », *Tel Quel*, n° 25, 1966, p. 41-61.

le déconstructionnisme, à savoir, la possibilité de la libération³². Mais quand Démocrite, Rabelais, La Mettrie ou Casanova rient, ils n'ont pas besoin des précautions spinoziennes, car leur rire n'*isole* pas comme le fait le « gros orteil » chez Bataille ; leur érucation n'est pas un *salto mortale* face à l'abîme.

Démocrite rit des affaires humaines, des institutions ; Spinoza saisit la portée de ce rire en conservant toutefois la *compréhension des relations concrètes* – des structures, des lois, et du reste. Mais il les comprend à distance. Le rire matérialiste *détruit*. C'est pourquoi Casanova tente de réécrire le récit de la mort de La Mettrie pour dire qu'il est mort *en riant*, à peu près comme Zoroastre est censé être *né* en riant³³. Non seulement en mangeant (bas matérialisme, immoralisme, vulgarité), mais en riant : expression réflexive de son rapport au monde social. Rire des institutions, du monde des hommes et de leurs croyances, c'est associer la puissance réductrice de l'« étude de la nature » épicurienne, et l'*agir*. Loin d'être une réduction de cet agir à un ensemble de fonctions, de projections spatiales, d'« études de marché » quantitatives, loin aussi de la froideur du cynique, le matérialisme est l'expression philosophique de ce rire.

32 De Negri, outre « The Specter's Smile », voir également *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, É. Balibar et F. Matheron trad., Paris, PUF, 1997, p. 122, et le renvoi à *Il lavoro di Giobbe*, note C (dans la traduction, *Job, la force de l'esclave*, Paris, Hachette (Pluriel), 2005, ce passage est à la page 110).

33 Casanova, lettre sur La Mettrie (1764) et *Mémoires*, tome III, 1763-1774, R. Abirached éd., Paris, Gallimard, 1960, p. 389-390. En 1712 le philosophe peu connu André-François Boureau-Deslandes publie une *Histoire des grands philosophes qui sont morts en plaisantant* (republié avec une introduction de Franck Salaün, Paris, Honoré Champion, 2000). L'anecdote sur Zoroastre (qu'il est la seule personne à être née en riant) vient de Pline (*Hist. nat.* VII, xvi, 72-73), mais elle est reprise par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (XXI, 14) et encore dans la *Snorra Edda* islandaise. Voir A. V. Williams Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York, Macmillan, 1898, p. 246.



Éléments pour une théorie matérialiste du soi

Le moi ne peut en aucun cas être sauvé.

— Ernst Mach, *L'analyse des sensations*.

Le rapport du physique au psychique

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, *Le cerveau-machine*

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 sont en fait plus vastes que les Lumières habituellement comprises, puisqu'on les fait 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, pour le philosophe ou l'historien de la philosophie, de « reprendre la subjectivité » à la science pour réaffirmer sa transcendance, son

irréductibilité, son autarcie, etc., mais plutôt de chercher à l'intégrer dans un projet matérialiste. *Intégrer* n'est pas forcément synonyme d'*éliminer*, et dans ce sens nous ne sommes pas entièrement d'accord non plus avec l'affirmation péremptoire de Mach selon laquelle le moi ne peut pas être sauvé. Évidemment, cela dépend aussi de « quelle subjectivité », « quel moi » on cherche à défendre ou à réfuter.

Une théorie matérialiste du soi doit pouvoir répondre à certaines objections, expliquer certains phénomènes, et prétendre à une certaine cohérence. Elle doit pouvoir expliquer des formules comme celle-ci, dans *L'histoire géographique de l'Amérique* de Gertrude Stein, qui est une sorte d'énoncé performatif de cette théorie même :

Je suis moi parce que mon petit chien me connaît. Est-il lui quand il ne me connaît pas. Ceci arrive parfois. Le fait qu'il ne me connaît pas. Quand cela n'arrive pas il essaie parfois de le faire arriver. Alors est-il lui quand il ne me connaît pas. Et quand il ne me connaît pas est-ce que je suis moi.¹

Mon moi dépend du fait que mon petit chien me connaît ; que signifie cette affirmation ? Mon moi, ce qui est le plus intime et intérieur en moi, dépend d'un état externe. Il m'est alors impossible d'imaginer ou d'effectuer un acte qui soit totalement indépendant ; indépendant d'autrui, ou de la texture globale des causes et des effets qui m'entourent dans leur enchaînement supposément causal. Que ce soit une influence consciemment vécue, un flottement atmosphérique (le pollen qui me fait éternuer ou le fameux battement d'ailes du papillon lointain qui produira l'ouragan destiné à couler mon bateau, théorie du chaos aidant), ou une microchaîne de conséquences neurochimiques remontant bien plus loin que l'*initium* reconnu de mon acte, comme le vit déjà Fontenelle dans son *Traité de la liberté de l'âme*², où il défend un « fatalisme » qui découlerait des états du cerveau, autrement dit un « neurodéterminisme », il m'est

- 1 « Basket a Story Interlude », dans G. Stein, *The Geographical History of America or the Relation of Human Nature to the Human Mind* [1936], Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p. 198. Nous remercions Antonia Birnbaum pour cette citation.
- 2 Le texte parut sous forme anonyme en 1700 mais circula surtout dans le recueil *Les nouvelles libertés de penser* en 1743. Nous disposons maintenant d'une édition moderne : *Traité de la liberté*, A. Niderst éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1998 ; voir notre analyse du *Traité* dans « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La Lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 54-88. Dans la pensée contemporaine l'existence d'un « neurodéterminisme » est défendue notamment

impossible d'isoler rigoureusement un espace d'action, une « empreinte » stigmérgique qui serait entièrement la mienne. Ce neurodéterminisme à l'âge classique est bien décrit par le médecin de Montpellier François Boissier de Sauvages, qui en attaque les fondements :

Ceux qui font consister la raison & la folie dans l'accord ou la dissonance des fibres du cerveau & qui prétendent que la liberté n'a aucun empire sur les actions de l'âme, fournissent sans le savoir des armes aux matérialistes. Si la cause de nos égaremens étoit purement mécanique, il n'y a point d'action, quelque criminelle qu'elle fût, qu'on pût imputer aux hommes, &c il faudroit n'admettre ni philosophie morale ni jurisprudence ; ainsi que sont les impies Spinosises, qui regardent la mortalité des actions comme une vraie fable.³

Diderot en défend une version, réagissant 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. Sans vouloir, c'est-à-dire que l'on croit agir, choisir, décider librement et consciemment, mais cela se passe... ailleurs. 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*, 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

par Ted Honderich : *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

- 3 Sauvages, *Nosologie méthodique, ou Distribution des maladies en classes, en genres et en espèces* [1763], vol. VII, Théorie de la 8^e classe, M. Gouvion trad., Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1772, p. 13-14.
- 4 *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 308.
- 5 Diderot, *Rêve*, DPV, vol. XVII, p. 185 ; *Fragments dont on n'a pu retrouver la véritable place*, n° 20, intitulé « De la volonté et de la liberté », DPV, vol. XVII, p. 251.
- 6 DPV, vol. XVII, p. 185.

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 artefact, 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 ».

Voilà pour la mise en situation d'une 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* (« les états ou expériences [...] doivent leur identité en tant que particuliers, à l'identité de la personne dont ce sont les états et les expériences »⁷), 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 emploie même le grec pour décrire ce rapport du soi à lui-même : « to hegemonikon », ou le latin : « sui potestas »⁸. Quand Fénelon affirme la différence entre le corps et l'âme, soulignant qu'un corps « ne se modifie en rien lui-même », mais « est seulement agi », il ajoute que « pour les esprits, il n'en est pas de même » :

ma volonté se détermine elle-même. Or se déterminer à un vouloir, c'est se modifier. Ma volonté se modifie donc elle-même. [...] Je ne suis pas contraint dans mon vouloir [...]. En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu même me le laisse pour le tourner où je voudrai ; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même.⁹

L'*internaliste* nierait qu'il puisse y avoir d'influence physique sur le « moral » ou le « mental » autre que purement contingente, puisque

7 P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, p. 97.

8 Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, chap. 10, réimprimé avec le *Treatise on Free-Will* [1731], S. Hutton éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 178. Voir aussi S. I. Mintz, *The Hunting of the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, qui cite (p. 131) une version différente – plus ancienne – du même passage. Peu des commentateurs ont vu une continuité dans ce que nous nommons ici « internalisme », de Cudworth à Kant ; une rare exception étant le travail de B. L. Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments: The Simplicity, Unity and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant. A Study in the History of an Argument*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

9 F. S. de la Mothe-Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, § LXVI-LXVII, Paris, J. Estienne, 1713, p. 226-228.

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. (La version proprement « spiritualiste » de cette position, par exemple chez Maine de Biran, ajoutera que le moi peut exercer une influence directe sur les états organiques, les transformer par la conscience qu'il ajoute¹⁰.) À l'inverse, la position externaliste considérera que tout sentiment d'unité, de fondation première, vient 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 (que l'on songe à Wittgenstein).

Historiquement, existe-t-il des prémisses, des anticipations de cette théorie matérialiste du soi ? À proprement parler, non, à l'exception du débat qui eut lieu entre Anthony Collins et Samuel Clarke au début du XVIII^e 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 matérialistes¹¹. L'unique prédécesseur du projet théorique envisagé ici est 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 fondées sur ou aboutissant à 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 et l'« unité » du sujet pensé – l'argument

10 P. Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1834], dans *Œuvres de Maine de Biran*, vol. IX, F. Azouvi dir., Paris, Vrin, 1984, p. 121.

11 Sur ce débat voir R. Martin et J. Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in Eighteenth-Century Britain and the Birth of Modern Psychology*, Londres, Routledge, 2000.

connu sous le nom d'« Achille »¹² – même si ce sujet est une « fonction » plutôt qu'une « substance » comme chez Kant, qui radicalise cette distinction dans le sens d'un authentique dualisme quand il critique (vigoureusement) Samuel Sömmerring pour son idée d'un siège matériel de l'âme dans son écrit de 1796, *Über das Organ der Seele* (Sömmerring étant alors coupable de spatialiser et pourrions-nous ajouter, de matérialiser l'âme)¹³. Prolongeant son idée du « Je pense » qui ne serait pas à penser comme substance, Kant insiste contre Sömmerring sur la nécessité de distinguer entre le « siège de l'âme » et le « siège de l'organe de l'âme », sans quoi on commettrait une erreur de catégorie¹⁴. Il y a une unité du moi que la nature ne connaît pas. Écoutons Suzanne 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 ? »¹⁵ 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*... »¹⁶. (C'est dans ce sens, il nous semble, que le philosophe contemporain Galen Strawson

- 12 Voir l'étude classique de B. L. Mijuskovic, *The Achilles of Rationalist Arguments*, déjà cité, et les travaux plus récents dans T. M. Lennon et R. J. Stainton dir., *The Achilles of Rationalist Psychology*, Dordrecht, Springer, 2008.
- 13 Kant, *Critique de la raison pure*, « Paralogismes de la raison pure », B 419-422, KGS III, p. 274 et suiv. La distinction kantienne entre « Je pense »-substance et « Je pense »-fonction est reprise et prolongée par E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, § 32, E. Escoubas trad., Paris, PUF (Épiméthée), 1996 (voir J. Benoist, « La subjectivité », *Notions de philosophie*, II, D. Kambouchner dir., 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, p. 162-170 et G. E. M. Anscombe, « The First Person », *Mind and Language*, S. Guttenplan dir., Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 45-65 (repris dans Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. 2 : *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981). Récemment, B. Longuenesse a repris en l'élaborant cette position kantienne selon laquelle je suis conscient de moi-même, non pas comme un objet mais comme un sujet – et une 1^{re} personne du singulier (« "I" and the Brain », *Psychological Research*, n° 76, 2012, p. 220-228).
- 14 KGS XII, p. 31-32 et 34-35.
- 15 S. Necker, *Mélanges, extrait de ses manuscrits*, tome III, Paris, Charles Pougens, 1798, p. 88.
- 16 Georges Louis Leclerc de Buffon, « Discours sur la nature des animaux », *Histoire*

peut écrire que le fait d'approuver, mieux, de se *réclamer* du matérialisme est remarquable étant donné notre éducation occidentale moderne¹⁷.) Une réponse possible est celle de Sydney Shoemaker, qui distingue entre deux composantes de l'argument réductionniste (de la vision réductionniste du soi) : d'abord, l'affirmation que le rapport d'unité qui existe entre les parties de l'esprit peut être décrit sans faire référence au *sujet* dont ces parties sont les affections ; ensuite, l'affirmation que la nature du rapport entre ces parties n'est pas en soi *mentale* ; ce type de rapport pourrait exister entre d'autres types de parties¹⁸. On relèvera que cette définition n'est pas en soi *organique* du tout – puisqu'il est également possible de répondre à l'affirmation internaliste du soi avec l'idée d'un soi *déjà présent dans l'organique*. Mais retenons surtout que les théories du soi mentionnées ci-dessus reposent sur une idée de l'*unité de la conscience*, ainsi que 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 »¹⁹. 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 ». Nous reviendrons sur cette objection ainsi formulée plus loin. Pour l'instant, remarquons 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 son appartenance à une autre tradition, dira : j'ai cherché le soi en moi et je ne l'ai pas trouvé²⁰, radicalisant ainsi la

naturelle générale et particulière, 36 volumes (avec les suppléments), Paris, Imprimerie Royale, 1749-1789 (désormais cité HN). Ici vol. IV [1753], p. 89.

17 G. Strawson, « Real Materialism », *Real Materialism: and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 36.

18 S. Shoemaker, « Self and Substance », *Philosophical Perspectives*, n° 11 : *Mind, Causation and World*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 294.

19 « Das Ich – nicht zu verwechseln mit dem organischen Einheitsgefühl », *Fragments* 11 (printemps-automne 1881) = M III, § 14, dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1967, p. 318.

20 Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739], I.iv.6, D. F. Norton éd., Oxford, Oxford University Press, 2000. Pour une version contemporaine de la position de Hume – ou en tout cas de cette position de Hume – voir E. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

vision de Locke selon laquelle l'« ameublement de l'esprit » (ou *furniture of the mind* : expression d'inspiration lockienne qui ne se trouve pas verbatim dans les écrits de Locke²¹) 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 : oui, on ne peut trouver que ce sentiment d'unité organique. Retrouvant l'inspiration empiriste, certains cognitivistes contemporains, dans la mouvance de Daniel Dennett, diraient que le soi est une fiction, une construction narrative ; difficile 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. Pour le philosophe contemporain Eric Olson, le seul « problème du soi » est le fait que nous employons, *a fortiori* en philosophes, ce terme pour désigner un grand nombre d'objets et de propriétés différentes, sans jamais arriver à une résolution ou un consensus²².

À part ces quelques moments qui peuvent être proches de notre projet, la tradition que nous pouvons qualifier d'« augustinienne », celle de Suzanne Necker bien sûr mais surtout de Bergson, Husserl ou Heidegger (qui demeurent pleinement des post-cartésiens dans l'optique présente), 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 ce que la matière ne connaît pas – une 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 XVIII^e siècle mais aussi dans la tradition clandestine²³. Certes, il existe des arguments d'inspiration scientifique, ou ne reposant pas en tout cas sur des définitions *a priori* de la pensée de la matière, qui soulignent cette temporalité propre

- 21 Cudworth, Hume, Berkeley, Reid (ainsi que son mentor, George Turnbull) et Mill emploient des variantes de l'expression. Dans l'*Essai*, Locke décrit l'esprit comme étant « meublé » par les idées simples qui nous viennent des sens (*Essay*, II.xxiii.1).
- 22 E. Olson, « There is no Problem of the Self », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, 1998, p. 645-657, repris dans *Arguing About the Mind*, B. Gertler et L. Shapiro dir., Londres, Routledge, 2007.
- 23 C. T. Wolfe, « Varieties of Vital Materialism », *The New Politics of Materialism. History, Philosophy, Science*, S. Ellen Zweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017, p. 44-65, et ici le chapitre 9.

à l'esprit. Dans un beau texte sur Bergson et la physique contemporaine, Milič Čapek note que la durée psychologique minimale est de l'ordre de 10^{-2} secondes, beaucoup plus longue, donc, que le minimum temporel du monde physique (approximativement 10^{-24} secondes). Ce constat fragilise l'existence d'une identité réelle entre états mentaux et états physiques, car il faudrait que notre *Bewusstseinablauf* soit incroyablement plus rapide²⁴. Ou encore, dans un esprit plus proche de celui de William James, qui soulignait, non pas une mystérieuse temporalité « propre à l'esprit », mais une unité et une continuité qui ne pouvaient pas caractériser les états physiques en eux-mêmes (grosso modo, si dans le cerveau ont lieu sans cesse des réarrangements, alors que la conscience connaît des arrêts, comment peuvent-ils être identiques ?), on peut reconnaître qu'une temporalité non directement corrélée au physique serait un trait essentiel de la cognition, qui « l'incorpore »²⁵. Même Condillac reconnaît que l'existence du « moi » suppose une dimension temporelle : « Ce qu'on entend par ce mot [le moi] ne me paroît convenir qu'à un être qui remarque dans le moment présent : il n'est plus ce qu'il a été »²⁶.

Toutefois, il faut bien distinguer entre ce type de reconnaissance « réaliste » des propriétés de la conscience, et une opposition qui sera toujours dualiste, entre les croyances, et avec elles tout l'univers intentionnel (vouloir, espérer, penser...), et les états physico-chimiques du cerveau, *opposition justement fondée*, par exemple chez Norman Malcolm, sur la *non-durée des premiers et la durée des seconds*²⁷ ! Sans retomber dans de telles reconductions du dualisme, précisons donc

24 M. Čapek, « Microphysical Indeterminacy and Freedom. Bergson and Pierce », *The Crisis in Modernism. Bergson and the Vitalist controversy*, F. Burwick et P. Douglass dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 181.

25 J. P. Crutchfield, « Dynamical Embodiments of Computation », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 21, n° 5, 1998, p. 635 ; voir aussi les travaux de B. Libet sur les facteurs temporels dans la conscience, résumés dans « Neural Time Factors in Conscious and Unconscious Mental Functions », *Toward a Science of Consciousness*, S. R. Hammeroff et al. dir., Cambridge, Mass., MIT Press, 1996, p. 337-348. De même, Gilbert Simondon définissait l'individuation en partie par sa dimension nécessairement temporelle, c'est-à-dire irréductible à un « schéma » préexistant (*L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 41).

26 E. B. de Condillac, *Traité des sensations* [1754], Paris, Fayard, 1984, I, vi, p. 55.

27 Malcolm, dans D. M. Armstrong et N. Malcolm, *Consciousness and Causality. A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 86.

que la « reconstruction » matérialiste proposée ici n'est aucunement liée contractuellement à la « théorie de l'identité » des sensations et des processus cérébraux formulée à la suite du psychologue expérimental Edwin Boring, par le groupe australien de Place, Smart et Armstrong, dans les années 1950-1960²⁸, sans pour autant refuser l'existence de *corrélats* cérébraux de l'expérience consciente, pour parler à nouveau comme James. Et si ce matérialisme n'est pas forcément une théorie de l'identité, il n'est alors pas exposé à l'argument de la « réalisabilité multiple » des états mentaux, d'abord proposé par Hilary Putnam²⁹.

Ayant maintenant posé le problème dans ses grandes lignes, nous le reprenons de plus près, en distinguant trois approches, trois éléments, trois profils possibles du problème et 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 mettais en garde Nietzsche) ;
- une réduction et reconstitution logique de l'identité personnelle³⁰.

Pris ensemble, l'individualité biologique et le « résidu » matérialiste de l'identité personnelle débouchent sur la question du cerveau, sur laquelle nous ferons également quelques remarques rapides. Enfin, tant l'externalisme, en tant que « perspective à la 3^e personne », que l'approche biologique et la redéfinition du soi en tant que cerveau doivent

28 Pour une évaluation et une tentative de contextualisation des arguments de ce groupe voir ici le chapitre 7.

29 Selon Putnam, les états mentaux sont « multiples réalisables » (sur un support cérébral, sur ordinateur, mais aussi sur un support organique totalement différent – Putnam parle de martiens, aujourd'hui Godfrey-Smith parlera du cerveau des céphalopodes) (Putnam, « Philosophy and our Mental Life », dans *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 293). On reconnaîtra la distinction classique entre *type* et *token* : une identité « token-token » est une identité entre instantiations particulières d'états mentaux et d'états physiques, sans que ce soit une identité au niveau des « types ». Cet argument de la réalisabilité multiple, très influent, est aujourd'hui très critiqué, comme nous l'indiquons plus loin. Pour une évaluation critique exhaustive voir T. Polger, L. Shapiro, *The Multiple Realization Book*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

30 L'« animalisme » en identité personnelle (la thèse d'Erik Olson) est en quelque sorte une fusion des deux dernières possibilités puisque c'est une reconstruction biologique de l'identité personnelle.

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, aucun fait n'est accessible qu'à une seule personne »³¹. Commentant Diderot à la fin du XIX^e siècle, Paul Janet a presque exactement la formule inverse : « C'est s'éloigner du matérialisme que de se retirer du dehors au dedans »³². Mais l'externalisme peut même trouver un allié en la personne de Bergson : « Pourquoi veut-on, contre toute apparence, que j'aïlle de mon moi conscient à mon corps, puis de mon corps aux autres corps, alors qu'en fait je me place d'emblée dans le monde matériel en général, pour limiter progressivement ce centre d'action qui s'appellera mon corps et le distinguer ainsi de tous les autres ? »³³.

Pour l'externaliste, aucun fait, aucune donnée, aucun « vécu » n'appartient à un territoire privé, inaccessible à autrui, car au commencement, il n'y a pas le sujet mais un univers de relations qui nous traversent. On peut décrire l'externalisme en termes d'« ajustement », comme le fait William James : il faut « ajuster les relations internes en fonction des relations externes », afin d'extraire l'esprit de l'isolement dans lequel il se trouvait avec l'ancienne « psychologie rationnelle » qui traitait des facultés de l'âme, et l'inscrire dans la multitude de relations concrètes

31 F. 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, dont une variante au sein des débats actuels sur la cognition « étendue » serait la notion d'externalisme « actif »). Pour un développement intéressant de la distinction entre externalisme et internalisme dans un contexte évolutionniste, voir P. Godfrey-Smith, *Complexity and the Function of Mind in Nature*, chap. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

32 P. Janet, « La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste », *The Nineteenth Century*, vol. 9, p. 703.

33 Bergson, *Matière et mémoire* [1896], Paris, PUF, 1939, p. 46-47.

qui composent le monde³⁴. Ou, comme John Dewey, on peut souligner que l'expérience ne surgit pas de nulle part, ayant des sources externes à l'individu :

Nous vivons de la naissance à la mort dans un monde de personnes et de choses qui est en large mesure ce qu'il est grâce à ce qui a été fait et transmis par des activités humaines précédentes. Quand ce fait est occulté, l'expérience est traitée comme s'il s'agissait de quelque chose qui a lieu exclusivement au sein du corps et de l'esprit d'un individu. Il ne devrait pas être nécessaire de dire que l'expérience n'a pas lieu dans le vide. Des sources hors de l'individu existent qui donnent lieu à l'expérience.³⁵

Spinoza est souvent cité à l'appui de ces théories de l'être comme relation³⁶ ; on peut relever en effet qu'au lieu de dire comme Descartes « je pense », « cogito », il dit de manière neutre et impersonnelle « homo cogitat »³⁷. 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*, en prenant des accents quasi platoniciens ou mystiques proches de l'« hénose » : « 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 »³⁸. Mais plutôt que de critiquer l'intimité tiède du *cogito*, soulignons l'aspect *relationnel, structurel*, pourrions-nous dire, de cet « homo cogitat ». Dans la belle analyse de 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 (il n'existe pas une intériorité absolue du *cogito* face à l'extériorité absolue du monde). Cette relation constitue l'essence de l'individu qui se résume à son existence-puissance ; puissance qui n'est pas donnée une

34 W. James, *The Principles of Psychology* [1890], chap. 1, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, p. 18.

35 J. Dewey, *Experience and Education* [1938], réimpression, New York / Londres, Collier Books, 1963, p. 39.

36 Ou d'une théorie de la « puissance » qui s'opposerait à une théorie du « sujet ».

37 Spinoza, *Éthique*, livre II, axiome 2 (G II, p. 85).

38 Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, § II, édition bilingue, P. Ricœur trad., Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 95.

fois pour toutes, mais puissance variable, précisément parce que la relation constitutive de l'intérieur et de l'extérieur est instable, non établie. 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.³⁹

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 »)⁴⁰.

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 »⁴¹). 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 alors la masse d'informations toujours évolutive de la neurologie moderne, comme l'a vu Daniel Dennett : équipotentia- lité neurologique, caractère distribué des fonctions cérébrales (et donc plasticité en cas de lésions), 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

39 Morfino, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », § 5 : « Spinoza : une ontologie de la relation ? », *Actuel Marx*, n° 18, 2003, n.p.

40 Voir Morfino, « Aut Substantia Aut Organismus », *Kairos*, n° 11, 1998, p. 41-57. L'idée d'une ontologie de la relation, avec un référent spinoziste et/ou matérialiste, n'est pas propre à Morfino mais nous sommes redevables à son analyse particulièrement claire et utile. Pour d'autres contributions à cette ontologie, voir J. d'Hondt, « Le matérialisme relationnel », *Les matérialismes philosophiques*, J.-Cl. Bourdin dir., Paris, Kimé, 1997, p. 235-247, et M. Mulsow, « Definitionskämpfe am Beginn der Moderne : Relationsontologie, Selbsterhaltung und *appetitus societatis* », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 105, 1998, p. 283-303.

41 *Éthique*, respectivement livre II, prop. 7, et III, prop. 2, scholie (G II, p. 89, 141 et suiv.).

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, « bureau téléphonique central » selon l'expression de Bergson⁴²). On achoppe là sur la nature même de ce qu'on appelle depuis quelques années la « neurophénoménologie »⁴³, à savoir le statut du sujet cartésien au sein de la phénoménologie, et la possibilité que la thématique de « l'incorporation » ou « l'incarnation », de Merleau-Ponty à Varela, puisse déplacer ce sujet fondateur vers d'autres « centres de gravité »⁴⁴, que ce soit le corps ou le monde-*Umwelt*.

Le rapprochement a été fait par Michael Levin entre cet externalisme et la méthode Stanislavski au théâtre, plus précisément, ce que cette méthode sous-entend philosophiquement sur le rapport entre intérieur et extérieur : afin de pouvoir « jouer » la colère, il faut « se mettre en colère » ou en tout cas se souvenir d'un incident qui vous a mis en colère⁴⁵. Toutes proportions gardées, c'est aussi la notion (chez Gazzaniga) d'une série de scénarios qu'il faut « jouer » pour être soi-même, pour reprendre possession de soi-même après un traumatisme ; de « stratégies » cognitives, qui, si nous les considérons en les totalisant, correspondent à l'idée de « soi narratif » sur laquelle nous reviendrons plus loin : elle signifie essentiellement que le soi est le résultat d'une construction narrative nécessaire à la vie de l'individu. Et cette « dramatisation » de l'intériorité de l'individu n'est pas sans rappeler des écrits tels que le *Paradoxe sur le comédien*, *Jacques le fataliste* mais aussi le *Marionettentheater* de Kleist⁴⁶. 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'appartiennent pas « en

42 Bergson, *Matière et mémoire*, déjà cité, p. 26.

43 C'est tout le projet d'une phénoménologie « naturalisée » : B. Pachoud, J. Petitot, J.-M. Roy, F. Varela dir., *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2002.

44 D. Dennett, « The Self as Center of Narrative Gravity » [1992], *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, F. J. Kessel, P. Cole et D. L. Johnson dir., Hillsdale, NJ, Erlbaum, 2007, p. 275-278, également repris dans B. Gertler, L. Shapiro dir., *Arguing About the Mind*, New York, Routledge, 2007.

45 Levin, *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 59 et suiv.

46 H. von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes* [1810], B. Germain trad., Paris, Sillage, 2010.

droit » à un sujet qui les constitue, mais seulement « en fait », à un sujet constitué par elles⁴⁷. C'est en tant qu'il est ainsi constitué – par le filtrage et la cristallisation progressive du monde en lui-même – qu'il est individu en tant qu'étant particulier, et qu'il peut prétendre avoir un contact avec le monde extérieur (on remarquera que cet externalisme-là ne possède aucune dimension vérificationniste ni de vision de la sensation qui la réduiraient à un ensemble de *sense-data*).

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 ses gènes, par exemple ; 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 être⁴⁸ (il n'y a pas de correspondance 1:1 entre un gène et un comportement) ; cela vaut également comme principe d'identité personnelle : l'identité d'un organisme serait coextensive avec la vie de cet organisme⁴⁹. L'externalisme permettra toujours à l'agent de construire le récit de son existence. Aux yeux de Dennett, le mérite de sa « posture intentionnelle »⁵⁰ est que, demeurant dans l'extériorité, elle évite 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. Après, le principe selon lequel un individu = un organisme, ou la vie d'un individu = la vie d'un organisme est affirmé (dans un contexte autrement plus polémique) dans des textes clandestins tels que *L'Âme matérielle* (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 »,

47 C'est en partie la démarche de D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford / New York, Oxford University Press / Clarendon Press, 1985, p. 210-211 ; voir le chapitre 10 en entier.

48 B. Andrieu, *La chair du cerveau. Phénoménologie et biologie de la cognition*, Liège, Sils-Maria, 2002, p. 54-55.

49 Olson, *The Human Animal*, déjà cité, p. 138.

50 D. C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 [*La stratégie de l'interprète*, P. Engel trad., Paris, Gallimard, 1990].

écrit Diderot en marge de l'ouvrage de Hemsterhuis⁵¹. Comme l'a formulé Francine Markovits, « le philosophe médecin matérialise sans méconnaître l'unité de l'homme »⁵².

2. La « biologisation » de l'individualité

Si l'on transforme le « sentiment d'unité organique » dont se méfiait Nietzsche, en une notion positive, c'est-à-dire descriptive, on procède à une *biologisation* de l'individualité. Cette démarche fut celle de La Mettrie et Diderot, mais aussi, au xx^e siècle – dans une utilisation certes différente de la biologie, ou d'une biologie – de Kurt Goldstein, de Gilbert Simondon (qui se fonde par exemple sur la notion d'homéostasie⁵³) et Raymond Ruyer sous une forme plus spiritualiste et militante, et de certains défenseurs contemporains d'un naturalisme non réductionniste, selon lequel la conscience (par exemple) serait un « fait biologique »⁵⁴. Plus intéressant, le « holisme » de Goldstein décrit le comportement, non pas de manière localisée en tant que réaction à un événement de l'environnement, mais en tant que fonction de la totalité organique, mieux, d'un « a priori biologique » que l'organisme doit toujours chercher à atteindre, face aux contraintes de l'extérieur. Ce qu'il nomme la « loi fondamentale biologique » (*biologische Grundgesetz*) affirme que tout comportement est en fait un « débat » entre l'organisme et le monde, un débat au sein duquel l'organisme maintient et actualise une norme individuelle.

Le saut n'est pas trop grand vers l'approche systémique ou autopoïétique de Maturana et Varela, selon laquelle la totalité biologique dépasse la distinction entre le corps et l'esprit : « Une organisation autopoïétique ne produit rien qui soit distinct de sa propre organisation, et elle est donc

51 *L'Âme matérielle*, déjà cité, p. 182 ; Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 340.

52 F. Markovits, « L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en Médecine », *Corpus*, n° 31, 1997, p. 224.

53 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, déjà cité, p. 144.

54 De ce point de vue, la conscience étant biologiquement fondée, elle ne peut pas être « reproduite » ou « réalisée » sur un support artificiel tel qu'un ordinateur (position substantialiste que refuse Dennett, en renvoyant aux « réseaux de neurones »).

issue d'une auto-individuation. Nous pensons que l'autopoïèse représente la forme minimale d'organisation des systèmes vivants »⁵⁵. Nous pourrions ajouter ici que l'individualité ainsi comprise – notamment en référence à un état d'homéostasie en tant qu'échange d'informations (aspect sur lequel insiste Hans Jonas en soulignant le terme allemand *Wechselwirkung*⁵⁶), puis au seuil immunologique en tant que barrière du « soi » – est biologique (même si le concept si influent de barrière « soi – non-soi » en immunologie, où le « soi » est une sorte d'unificateur d'un ensemble de phénomènes, n'est plus d'actualité dans cette science depuis une génération⁵⁷). De fait, il existe toute une famille d'approches en biologie théorique, ou en neurophysiologie, qui vise à reconstruire un concept d'*intentionnalité* sur des bases empiriques, très éloignées de la recherche de « fondements » caractéristique de la phénoménologie⁵⁸.

Une autre filiation va de Goldstein à Canguilhem, avec le projet d'une philosophie de l'individualité biologiquement fondée⁵⁹. Or, là où

- 55 F. Varela, « L'individualité : l'autonomie du vivant », *Sur l'individu*, P. Veyne et al. dir., Paris, Seuil, 1987, p. 90.
- 56 H. Jonas, *Le phénomène de la vie* [1966], D. Lories trad., Bruxelles/Paris, De Boeck-Universités, 2001, p. 86 et note.
- 57 Voir T. Pradeu, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, chapitres 1-3, Montréal/Paris, Les Presses de l'université de Montréal / Vrin, 2009. Effectivement, l'analyse présentée ici serait entièrement différente si elle prenait comme point de départ la question des frontières entre le soi et le non-soi ; comme le dit l'historien de l'immunologie Warwick Anderson, citant l'écrivain et poète Sarah Manguso, ceux qui cherchent à dépasser les limites du soi peuvent sous-estimer ces limites (le texte du poème dit : « *Those who claim to write about something larger and more significant than the self sometimes fail to comprehend the dimensions of self* » (Manguso, *The Two Kinds of Decay*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 2008, p. 180) ; W. Anderson et I. R. Mackay, *Intolerant Bodies: A Short History of Autoimmunity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, p. 153.
- 58 La notion d'intentionnalité *motrice*, associée en philosophie au nom de Merleau-Ponty (qui utilise l'expression dans la *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 128), mais travaillée dans le champ neuroscientifique par Marc Jeannerod et Alain Berthoz, souligne la subjectivité inhérente de l'activité motrice. Dans une série de travaux, le neurophysiologiste Walter Freeman a également décrit l'activité d'un système complexe vivant comme possédant *déjà* les traits caractéristiques de l'intentionnalité brentaniennne ; voir par exemple W.J. Freeman, « Nonlinear Neurodynamics of Intentionality », *Journal of Mind and Behavior*, vol. 18, n^{os} 2-3, 1997, p. 291-304.
- 59 D. Lecourt, « La question de l'individu d'après Canguilhem », *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 263.

Canguilhem dans ses premiers textes parle de Goldstein, il rajoute des notes sur Simondon quand par exemple *La connaissance de la vie* est rééditée. Simondon et Canguilhem partagent 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 ». Cependant, Simondon, contrairement à Goldstein (ou Jonas), ne cherche pas à réaffirmer une métaphysique de l'individu comme terme indépassable, mais plutôt à le processualiser, à le montrer comme résultat d'un processus : comme on l'a souvent résumé, ce n'est pas l'individu qui fonde l'individuation mais l'individuation qui fonde l'individu. Plus récemment, Eric Olson, dans un ouvrage important, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (1997), formule une théorie de l'identité personnelle uniquement sur des bases biologiques – mais contrairement aux scénarios qui nous intéressent ici, sa biologisation débouche sur une élimination du psychologique.

De toute façon, 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 paraît plus aisé de remonter en amont jusqu'à Diderot, pour lequel l'approche du biologique (« l'histoire naturelle ») est tout entière 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 »⁶⁰. Nous insistons sur ce point, y compris pour clarifier le rapport entre le matérialisme du XVIII^e 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 chimie⁶¹.

60 G. 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.

61 Voir l'article « CHYMIE » de Venel dans l'*Encyclopédie* et les travaux de F. Pépin, y compris le numéro spécial de la revue *Corpus* co-dirigé avec C. Lehman (n° 56 : *La chimie et l'Encyclopédie*, 2009), et son étude *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2012.

L'approche matérialiste du vivant chez un Diderot a donc « accès » au soi. Il affirme souvent que « l'animal est tout un »⁶², ce qui signifie qu'il produit 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 »⁶³). De quelle unité s'agit-il, chez l'homme comme chez l'animal ? De l'unité de son *organisation*. L'organisation est 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.⁶⁴

Aujourd'hui, on dirait que deux vrais jumeaux ne sont pas identiques eu égard à leur système immunitaire. Face à la tradition et son mantra – c'est par l'âme que nous sommes nous-mêmes –, la réponse matérialiste telle que la formule Diderot arrive : « 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 »⁶⁵. On peut parler alors d'une *biologisation* de l'individualité. Le soi existe, 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 »⁶⁶), 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 »⁶⁷. Mais que dire alors du soi ?

62 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 335.

63 *Jacques le fataliste*, DPV, vol. XXIII, p. 190.

64 *Discours de la poésie dramatique*, DPV, vol. II, p. 423.

65 Respectivement, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 340 ; *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 514 ; et *Promenade du sceptique*, DPV, vol. II, p. 123.

66 *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 334-335.

67 *Ibid.*, p. 326.

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 dialogue, 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 Lespinasse⁶⁸ 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 »⁶⁹.

Que répond le matérialiste ? D'abord, il faut commencer par les éléments, les composants, avant de « construire par la pensée » un tout : ainsi l'on évoquera les points vivants, animalcules, « molécules sensibles », par lesquels 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 raisonnement, sans autre agent ou intermède que des agents ou intermèdes matériels »⁷⁰), 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 »⁷¹).

68 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 133.

69 DPV, vol. XVII, p. 134. On trouve des passages proches dans l'article « DÉLICIEUX » de l'*Encyclopédie*.

70 *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 277.

71 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 144.

Ensuite, la notion de subjectivité (ce par quoi je sens que je suis moi) sera réintroduite mais sous une forme « naturalisée », avec les métaphores de la toile d'araignée et du clavecin (la théorie matérialiste de l'esprit à cette époque, que ce soit chez Diderot ou Hartley, prend souvent une forme *vibratoire*, ainsi que le souligne Jean-Claude Dupont⁷²). 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 ») ; un phénomène émergent, en quelque sorte. On trouve le même développement sous une forme plus austère dans les réflexions de Diderot sur la *Lettre sur l'homme* de 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 [...].⁷³

Diderot poursuit avec des exemples supplémentaires de 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 (qui peut rappeler

72 Dupont, « Neurosciences et mémoire », *Sens public*, Dossier « La représentation du vivant – Du cerveau au comportement », 2004. Diderot considère que le clavecin, une fois qu'on lui attribue la sensibilité et la mémoire, est un bon modèle pour expliquer l'être sentant et même le « mécanisme » de la pensée et de l'entendement : « Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire, et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes » (*Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 102). Nous revenons sur ce motif au chapitre 6.

73 *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 281.

la distinction chère aux phénoménologues, entre *Leib* et *Körper*, « chair » et « corps ») : 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, chacune a son « moi ». Comment justifier alors d'un moi *personnel*, nous entendons par là, qui *nous est personnel*⁷⁴ ?

Que ce soit à partir de Diderot, Goldstein, ou Varela, 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 (Freeman). 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 », dit Diderot dans les *Éléments de physiologie*⁷⁵) ; 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

74 Pour un excellent résumé du problème voir J.-Cl. Bourdin, « Les vicissitudes du moi dans le *Rêve de D'Alembert* de Diderot », *Matière pensante*, J.-N. Missa dir., Paris, Vrin, 1999, p. 56-57.

75 DPV, vol. XVII, p. 501.

sorte conscient de cette « mêmeté »⁷⁶. Ainsi l'argument « qualitatif » contre l'externalisme, qui souligne que notre expérience personnelle des qualités (couleurs, sons, etc.) n'est pas réductible à des explications externes (matérielles, spatiales), peut toutefois accepter la version biologique de l'individualité (en tout cas il ne la réfute pas). Cet argument qualitatif 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.

Shoemaker remarque 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 corporel)⁷⁷. On a alors le choix entre deux conséquences : soit, comme Hume, dire que le soi n'est rien du tout de particulier, seulement un « amas » (*bundle*), soit, comme Thomas Reid et d'autres, dire que l'identité personnelle est indéfinissable (et que c'est donc l'erreur du matérialiste, et de Locke, de chercher à la définir)⁷⁸. 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, ne sont pas assez « protégés » dans un univers purement relationnel. Si l'univers est composé uniquement de corps et de rapports entre ces corps, et ces corps eux-mêmes de corps plus petits qui sont

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

77 *Ibid.*, p. 103.

78 Nous ne nous prononçons pas ici sur la nature définitive de la pensée humienne. La situation est en effet fort différente si nous lisons le livre II du *Traité*, sur les passions, où le soi joue un grand rôle (puisque'il est nécessairement « supposé » dans toute passion). Par ailleurs, les kantien insisteront à leur tour sur le fait que Kant non plus ne croit pas à une expérience « directe » du soi ; sur la subjectivité chez Kant, voir J. Benoist, « La subjectivité », *Notions de philosophie*, II, D. Kambouchner dir., Paris, Gallimard, 1995, p. 501-561. La critique de Locke chez Reid se trouve dans son *Inquiry Into the Human Mind* [1785], traduit sous le titre d'*Essais sur les facultés de l'esprit humain* dans Reid, *Œuvres complètes*, T. Jouffroy éd. et trad., Paris, Masson, 1836, ici p. 85.

explicables en termes de quantité de mouvement et de repos, pourquoi s'arrêter à un niveau plutôt qu'à un autre ? Le problème apparaît nettement dans le syllogisme humoristique proposé par Whitehead : « *Each molecule blindly runs. The human body is a collection of molecules. Therefore, the human body blindly runs* »⁷⁹. Certes, nous savons intuitivement, sans que la philosophie s'attarde là-dessus, en dehors de Locke et de certains philosophes anglo-saxons contemporains, que si l'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 telles que celle-ci, de Buffon :

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.⁸⁰

Comme l'écrit explicitement son collaborateur Lacépède, reprenant l'idée plus tard,

Il en est de l'espèce comme du genre, de l'ordre et de la classe ; elle n'est au fond qu'une abstraction de l'esprit, qu'une idée collective nécessaire pour concevoir, pour comparer pour connoître, pour instruire. La Nature n'a créé que des êtres qui se ressemblent et des êtres qui diffèrent.⁸¹

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

79 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1948, p. 78.

80 « Seconde Vue » sur l'Histoire de la Nature, imprimée en tête du 13^e tome de l'édition originale de l'*Histoire naturelle* [1765], p. i. Il ne faut pas faire attention à 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. Buffon considère que l'espèce n'est pas une « espèce naturelle » (au sens des *natural kinds* quiniens) mais une construction mentale « abstraite » à valeur instrumentale (« notre ouvrage ») et temporaire (HN IV, « L'âne », p. 384-385).

81 B.-G. de Lacépède, *Histoire naturelle des poissons*, « Sur la durée des espèces », vol. II, Paris, Plassan, an VIII, p. xxxiii.

conscience aiguë du problème de l'identité personnelle. La « défiance » ou le « danger » ressentis par les défenseurs du soi face à des formules comme celle de Buffon ne peuvent 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 être dite seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de 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 »⁸².

Effectivement, si l'on cherche une théorie « forte » de l'individualité, on la trouvera plutôt chez Descartes que chez Spinoza l'« oriental »⁸³, comme le nommait Hegel ; selon Hegel, 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, qui fait déjà ce reproche à Spinoza :

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.⁸⁴

Mais inversement, ce que nous avons apprécié chez un Bergson se trouve être *aussi* la théorie de la conscience de soi chez Spinoza, à savoir qu'elle 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

82 Lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674, G IV, p. 239. Le problème de l'identité n'est pas... identique à celui de l'individualité (qu'est-ce qui fait que ce cheval est ce cheval, et qu'est-ce qui fait que je suis moi-même) mais dans le contexte présent nous mettons l'accent sur tout ce qui se rapporte au soi : à l'idée qu'il y a quelque chose comme « le fait d'être moi-même »).

83 Voir l'analyse de M. Hulin, « Spinoza l'oriental ? », *Cahiers Spinoza*, n° 4, 1983, p. 139-170.

84 Montesquieu, *Pensées*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 424, cité par Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 77.

ces corps composent entre eux un même corps, un individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps⁸⁵. 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. Car je n'ai pas l'audace de nier que le Corps humain, quoique subsistent la circulation du sang et d'autres choses qui font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature contre une autre tout à fait différente. Car 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 les 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.⁸⁶

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 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 précédemment⁸⁷.

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*)⁸⁸. On peut dire que quelque chose est un individu si cette chose

85 Spinoza, *Éthique*, II, déf. 7, et II, prop. 13, lemme 3, axiome 2, déf. ; voir aussi II, lemme 7 (G II, p. 85, 98, 99).

86 Spinoza, *Éthique*, IV, prop. 39 (G II, p. 239).

87 Ici nous suivons la reconstruction de D. Garrett, « Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation », *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, K. F. Barber et J. J. E. Gracia dir., Albany, NY, SUNY Press, 1994, p. 92-93.

88 Spinoza, *Éthique*, II, prop. 13, scholie (la « petite physique »), en particulier lemme 1 et lemme 7, scholie (G II, p. 96 et suiv.) ; *Court Traité*, annexe, II.14 (G I, p. 120).

communiquent ses mouvements dans « un certain rapport fixe » (*certa quadam ratione*). La difficulté tient ensuite au rapport entre cette théorie des *rappports* 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 un *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 vivre⁸⁹.

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 »⁹⁰.

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 rapport à autrui, ou aux

89 *Éthique*, IV, prop. 39, scholie (G II, p. 240). Pour un bel argument selon lequel le monisme de Spinoza non seulement reconnaît, mais nécessite l'existence de modes finis, voir A. Gilead, « Spinoza's *Principium Individuationis* and Personal Identity », *International Studies in Philosophy*, n° 15, 1983, p. 41-57. Il n'est pas possible ici de poursuivre plus loin le thème de l'identité personnelle chez Spinoza, mais on lira avec profit les remarques de Citton, *L'envers de la liberté*, déjà cité, p. 77, 79 et en général son chapitre sur « l'individuation », ainsi que F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

90 Locke, *Essay*, II.xxvii.12 ; voir les analyses très éclairantes d'U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

récits d'autrui⁹¹. 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*⁹². 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 (cette assimilation montre comment Locke dénoue les fils qui liaient, chez un Descartes, conscience, identité, et pensée : « Ainsi, le moindre assoupissement, me semble-t-il, suffit à ébranler la doctrine de ceux qui enseignent que l'âme pense toujours »⁹³). Certes, la conscience est temporelle et rien d'autre que temporelle : « aussi loin que cette conscience peut s'étendre rétrospectivement sur une action ou pensée passée, aussi loin s'étend l'identité de cette personne ; le soi est le même qu'il était alors... »⁹⁴.

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 *détruisse* 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 rattachée à, et l'affection d'une Substance individuelle immatérielle »⁹⁵.

91 Position reformulée aujourd'hui par Shoemaker (« Persons and their Pasts » [1970], *Identity, Cause and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 19). Russell, dans ses *Problems of Philosophy* [1912] (New York, Oxford University Press, 1959), soutenait que nous avons une « familiarité » ou un « accès » (*acquaintance*) privilégié à notre soi (chapitre 5). Armstrong considère qu'un matérialiste doit pouvoir reconnaître (et donc ne pas nier) ce type de lien (Armstrong, dans D. M. Armstrong et N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, déjà cité, p. 112 et *A Materialist Theory of the Mind* [1968], Londres, Routledge, 1993, p. 100-115).

92 Le rapport entre conscience de soi et mémoire est un *topos* au moins depuis saint Augustin. Dans la philosophie contemporaine ce rapport fut l'objet d'un débat important entre P. F. Strawson et Bernard Williams (voir Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973).

93 Locke, *Essay*, II.i.13.

94 *Ibid.*, II.xxvii.9.

95 *Ibid.*, II.xxvii.25. Il est donc paradoxal de trouver chez Armstrong une « théorie maté-

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*. Quitte à être réalistes, il nous faudra reconnaître qu'une personne qui sort d'une machine à téléporter *n'est pas la même que celle qui y est entrée*. Comme le formule Diderot lui-même, « 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 ? »⁹⁶. 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. Dans un cadre conceptuel assez différent, le philosophe Derek Parfit, sans être spécifiquement matérialiste, oppose lui aussi l'idée d'un soi privé, intime, catégoriquement séparé du reste de l'univers, à un soi non seulement « relationnel » mais entièrement constitué de rapports, de ratios, et de relations (réinventant pour ainsi dire un spinozisme au sein de la philosophie analytique dans sa branche la plus anhistorique) :

La vérité est-elle déprimante ? Certains peuvent le penser. Mais je la trouve libératrice, et consolante. Quand je croyais que mon existence était un fait supplémentaire [tel que l'âme ou quelque chose existant à part notre expérience], je semblais emprisonné en moi-même. Ma vie m'apparaissait comme un tunnel de verre, à travers lequel je me déplaçais de plus en plus rapidement avec les années, au bout duquel se trouvait l'obscurité. Quand je changeai de vue, les murs de mon tunnel de verre disparurent. Je vis maintenant au grand air. Des différences demeurent entre ma vie et celles des autres, mais elles sont moindres. Les autres sont plus proches. Je me soucie moins du restant de ma vie et plus de la vie des autres.⁹⁷

rialiste de la conscience » qui se réclame de l'argumentaire lockien sur l'identité personnelle (dans *A Materialist Theory of the Mind*). Dans de nombreux ouvrages, N. Jolley défend une interprétation de Locke qui en fait un quasi-matérialiste (voir *Locke. His Philosophical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999 et – moins convaincant, selon nous – *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*, Oxford, Oxford University Press, 2015) ; pour une analyse fine de Locke dans le contexte des idées matérialistes sur l'identité personnelle à son époque, voir U. Thiel, « Locke and Eighteenth-Century Materialist Conceptions of Personal Identity », *Locke Newsletter*, n° 29, 1998, p. 59-83.

96 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 163.

97 D. Parfit, *Reasons and Persons*, déjà cité, p. 281.

Mais ce constat « structurel », qui par ailleurs est pleinement compatible avec l'approche « externaliste » décrite dans la première partie de ce chapitre, n'épuise pas la perspective matérialiste sur l'identité personnelle. La mémoire y est présente également, quoiqu'en pensait Locke. 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 »⁹⁸), 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 »⁹⁹, 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, pour savoir si celle-ci repose 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 »¹⁰⁰. 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 »¹⁰¹ (le *conatus* étant également une tendance). Cet étalage d'un réalisme et d'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.

98 DPV, vol. XXIV, p. 329, et les commentaires de F. Salaün, « L'identité personnelle selon Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 116-118, et U. Thiel, « Materialismus und Subjektivität bei Diderot », *Denis Diderot. Aufklärer-Schriftsteller-Philosoph*, T. Knapp et C. Pieberl dir., Vienne, Löcker Verlag, 2015, p. 75-94.

99 *Rêve*, DPV, vol. XVII, p. 155.

100 Bourdin, « Les vicissitudes du moi dans le *Rêve de D'Alembert* », déjà cité, p. 67.

101 Diderot, *Rêve*, DPV, vol. XVII, p. 139.

4. Le cerveau-livre

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 personnelle en affirmant celui de la *mémoire*, nous pouvons très bien répondre aujourd'hui que la mémoire, ou plutôt le mécanisme de la mémoire comme support de l'identité personnelle, est *par excellence une fonction du cerveau* ! Ceci est une position caractéristique de la neurophilosophie contemporaine, mais nous ne devons pas oublier que ce fut aussi la position – hétérodoxe, radicale, clandestine – de textes tels que le manuscrit anonyme *L'Âme matérielle* (1720-1730), qui est un assemblage de citations de Malebranche, Bayle, Fontenelle, du dictionnaire de Moreri, etc. En effet, ce manuscrit affirme, dans sa 5^e 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.¹⁰²

La source est ici Malebranche, un Malebranche « naturalisé » :

il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps, en trouvent, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau : c'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.¹⁰³

102 *L'Âme matérielle*, déjà cité, p. 230.

103 Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, livre II, 1^{re} partie, chap. V, § 2, dans *Œuvres*, vol. 1, G. Rodis-Lewis éd., Paris, Gallimard-Pléiade, 1979, p. 166. Sur le phénomène d'un Malebranche « matérialisé » ou « radicalisé », voir D. Antoine-Mahut, « Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé », *La lettre clandestine*, n° 25,

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 XVIII^e siècle sur les traces cérébrales de la mémoire, notamment chez Hartley et Bonnet), la mémoire est une « qualité corporelle »¹⁰⁴ ; ou, dans la formule marquante de Ewald Hering un siècle plus tard (1871), une « fonction générale de la matière organisée », qu'elle soit mémoire génétique ou mémoire psychique¹⁰⁵. Même chez Spinoza, mais plutôt dans un ton ironique et critique, on trouve la remarque vers la fin de l'appendice au premier livre de l'*Éthique* selon laquelle « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau »¹⁰⁶.

Le cerveau sert alors

- de garant de l'unité du moi ;
- de support matériel ;
- de modèle des fonctions distribuées réfutant le soi cartésien centralisé.

Mais encore, le cerveau, comme le dit Diderot, est le livre qui se lit lui-même (nous l'examinons en détail au chapitre suivant) :

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

2017, p. 181-200, et différemment, A. Ferraro, « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^e siècle », *Les malebranchismes des Lumières*, D. Kolesnik-Antoine dir., Paris, H. Champion, 2014, p. 115-131.

104 DPV, vol. XVII, p. 335. Sur Hartley et Bonnet voir l'excellent résumé de Dupont, « Neurosciences et mémoire » (déjà cité), et plus généralement l'essai virtuose de J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces. Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ainsi que sa remarque p. 8, note 3 sur matérialisme et mémoire. Et les textes dans C. Chérici, J. C. Dupont et C. T. Wolfe dir., *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau, XVII^e-XIX^e siècles*, Paris, Hermann, 2018.

105 E. Hering, « Über das Gedächtniss als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie », *Almanach der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, vol. 20, 1870, p. 253-278. Même sans accepter le diktat bergsonien, on peut se demander à quoi pourrait bien ressembler une théorie matérialiste de la mémoire, outre la notion de « trace ». Elle porterait forcément sur ses *mécanismes* plus que sur le *souvenir*, intégrerait les recherches actuelles sur la « microstimulation » (celles de Vincent Ferrera, William Newsome et Ranulfo Romo ; voir J. Bickle, *Philosophy And Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Dordrecht, Kluwer, 2003 et notre résumé de ces travaux au chapitre 7) et devrait être compatible avec une explication darwinienne.

106 « *homines pro dispositione cerebri de rebus judicare* » (*Éthique*, livre I, appendice ; G II, p. 82).

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.¹⁰⁷

Aménageons la formule légèrement : si le cerveau est un livre qui se lit lui-même, c'est par sa « plasticité »¹⁰⁸, son ouverture sur le monde, y compris le monde social ; son « épigénèse », 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 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 »¹⁰⁹. 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. Il est faux d'affirmer comme le fait Gérard Percheron que « dès La Mettrie en 1747 l'explication du cerveau comme machine a été le moteur d'une réduction matérialiste des phénomènes psychologiques »¹¹⁰. D'une part, comme on le verra plus bas, le matérialisme peut très bien se concevoir comme une *reconnaissance* de la spécificité du psychologique, et d'autre part il n'y a nul modèle de la machine opératoire dans le réductionnisme lamettrien (qui est au contraire profondément corporel, voire charnel).

107 DPV, vol. XVII, p. 470 (nous soulignons).

108 La plasticité cérébrale a tendance à disparaître dans la reconstruction « neurophilosophique » du cerveau, comme l'a remarqué Bernard Andrieu – avec des exceptions notables telles que la vision de l'activité cérébrale proposée par Walter Freeman, dans laquelle le cerveau est *déjà* en possession de données « significantes » : voir C. Skarda et W.J. Freeman, « How Brains Make Chaos in Order to Make Sense of the World », *Brain and Behavioral Sciences*, vol. 10, n° 2, 1987, p. 161-195 et Freeman, « Nonlinear Neurodynamics of Intentionality », déjà cité.

109 Hancock, dans Anon., *A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle Esq. (from the Year 1691 to the Year 1732)*, II, 3 volumes, Londres, 1739, p. 243, cité dans A. Thomson, *Bodies of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 85-86.

110 G. Percheron, « Neuromythologies : cerveau, individu, espèce et société », *Sur l'individu*, P. Veyne et al. dir., Paris, Seuil, 1987, p. 118.

Il est donc moins surprenant que cette ouverture vers le monde mène encore vers le « soi comme fiction », ou « soi narratif », au sens d'une construction heuristique par laquelle un agent se constitue (ou se reconstitue dans le cas des patients dont le corps calleux a été coupé, mais chez qui de nouvelles voies de communication inter-hémisphériques apparaissent) une subjectivité perçue comme « centrale » et « unifiante »¹¹¹. Puisque le traitement neurologique de l'information est, pour la plus grande part, distribué dans différentes parties du cerveau, et étant donné qu'il n'y a pas de « centre » neurologique de l'expérience, il n'y a pas alors de simplicité réelle de l'expérience à un instant donné, ni une identité trans-temporelle que nous pourrions appeler le « soi »¹¹². Tout au plus pourrions-nous parler d'une individualité biologique, sur le plan du réel. Mais celle-ci est surtout un principe d'organisation, qui existe de manière ordinaire à travers toute la nature organique, elle n'est donc pas suffisante pour établir une continuité ou identité trans-temporelle qui correspondrait au niveau de l'expérience humaine. Il manque ici le plan du *langage*, qui nous permet d'établir une cohérence de longue durée. Des matérialistes classiques tels que Hobbes ou La Mettrie tentaient d'établir l'existence d'un enchaînement de causes (et donc d'explications) ininterrompu entre la matière et le mouvement, les petites particules cérébrales qui composent l'activité consciente de l'esprit, et enfin le langage. Mais comment des interactions mécanistes entre états physiologiques pourraient-elles produire des énoncés significatifs ? Comment passer du *niveau initial*, le substrat solide, au *niveau final* ? C'est ainsi que nous formons – que notre cerveau forme – le « soi narratif ». Que signifie cette notion ? Elle a plusieurs sens, plus ou moins

111 Dennett, *La conscience expliquée*, P. Engel trad., Paris, Odile Jacob, 1993, chapitre 13 et Dennett, « The Self as Center of Narrative Gravity », déjà cité. Bickle commente également les travaux de Michael Gazzaniga basés sur ses expériences avec les patients au « cerveau divisé » (« *split brain* » : cerveaux dont a séparé chirurgicalement les deux hémisphères) comme une instance du concept de soi narratif (« Empirical Evidence for a Narrative Concept of Self », *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*, G. Fireman, T. McVay et O. Flanagan dir., Oxford, Oxford University Press, 2003).

112 Nous reprenons ici le résumé de S. Gallagher, « Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science », *Trends in Cognitive Science*, vol. 4, n° 1, 2000, p. 14-21. Voir depuis les travaux que Gallagher a rassemblés dans le *Oxford Handbook of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

réductionnistes, plus ou moins réalistes, mais elle est évidemment un prolongement des diverses approches qui présentent le soi comme une unité *post facto* réalisée à partir d'entités et de processus qui ne sont pas eux-mêmes « personnels » ou dotés d'une transparence à soi chère aux philosophies du sujet.

Que notre concept ordinaire d'une personne, d'un soi, soit un concept *unitaire* (qui ne disparaît 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. (« Personne » et « identité » sont évidemment des concepts différents – on peut parler de l'identité d'un grain de poussière ou d'une planète, probablement pas de son soi – mais ils partagent cette instance sur une dimension unitaire, même si l'unité de la personne peut être une unité dynamique ou processuelle.) Ainsi que l'ont montré Marcel Mauss puis Ignace Meyerson, les notions de personne et de soi sont historiquement et culturellement déterminées et plurielles¹¹³ ; 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 avait décrit dans les *Éléments de physiologie* dans un vocabulaire leibnizien : « tout ce que nous avons vu, connu, entendu, aperçu [...] existe en nous à notre insu »¹¹⁴. D'une part le soi se révèle être une construction historique, sociale et culturelle ; d'autre part – comme l'avait déjà vu William James¹¹⁵, puis, sur des bases expérimentales, la psychologie cognitive à partir des années 1980 avec Ulric Neisser – ma propre notion de moi-même, mon image de soi pourrait-on dire, reflète en fait l'existence d'un « modèle cognitif » lui-même inscrit dans un réseau de significations théoriques (non seulement l'ensemble d'engagements ontologiques propre à ma culture, mais aussi

113 M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humaine : la notion de personne, celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 68, 1938, p. 263-281 ; I. Meyerson dir., *Problèmes de la personne*, Paris/La Haye, Mouton, 1973. Les anthropologues soucieux de « théorie » comme Clifford Geertz ou Philippe Descola ont eux aussi souligné la non-unicité des concepts de « soi », « personne », « conscience de soi », etc. à travers les cultures.

114 *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 468-469.

115 W. James, *Principles of Psychology*, chap. 10, § 1, déjà cité, p. 279.

l'univers social dans lequel j'ai grandi¹¹⁶). Ce que nous avons nommé « externalisme » est le reflet ontologique général de cette condition empirique particulière.

La notion d'un soi « narratif », derrière laquelle on sent un pedigree humien, est passionnante, mais elle est d'intérêt et même d'accès limités pour le matérialiste, qui, comme on l'a vu à propos de l'introspection, a en quelque sorte le *devoir* de se poser la question de son existence, alors que pour Dennett, qu'on peut qualifier ici de sceptique mais aussi de behavioriste, la question matérialiste « où est le soi ? » est une erreur catégorielle : le soi n'est nulle part, il est une fiction. Il faut bien voir que le behaviorisme en tant que *philosophie* (celui de Gilbert Ryle, donc, parfois nommé « behaviorisme logique »¹¹⁷), s'oppose au matérialisme en tant que celui-ci est un *réalisme* à propos de l'esprit. Constatant que le soi des philosophies spiritualistes est une fiction – ce que le matérialiste affirme évidemment aussi –, les cognitivistes « narratifs » poursuivent en disant que c'est une construction linguistique, un « récit ». L'analyse présentée ici cherche à être plus *réaliste*. La question demeure alors de savoir si cette fiction possède une efficacité *causale* sur nos actions.

La théorie matérialiste du soi doit, nous l'avons vu, être *réaliste* : dans cette vision, le soi *existe* (même s'il est difficile d'affirmer que « le soi existe, je l'ai rencontré »), et en tant que nous en expérimentons l'existence, le matérialisme, en tant que réalisme, ne devra pas « éliminer » mais l'élaborer... sur d'autres bases que celles d'Augustin, Descartes, Kant, Necker, Husserl, Sartre ou Thomas Nagel – 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 conditions aux limites fixées ? Il y aura du soi, mais dépourvu de son rôle fondateur ou de sa prétendue

116 U. Neisser, « Five Kinds of Self-Knowledge », *Philosophical Psychology*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 35-59.

117 Le behaviorisme logique de Ryle, prolongé sous une forme nettement plus naturaliste par Dennett – voir J. Symons, *Dennett : un naturalisme en chantier*, M. Aury trad., PUF (Philosophies), 2005 – traite l'esprit comme une activité, un ensemble de comportements plutôt que comme une « chose pensante ». Ce behaviorisme est différent de celui prôné par Watson ou Skinner, qui cherchaient à réduire l'esprit à une « boîte noire » dans laquelle passeraient les stimuli extérieurs et de laquelle sortiraient des réactions correspondantes.

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 l'écrit Paul Churchland, « il n'y a pas de "soi" distinct là-dedans, à part le cerveau dans son ensemble »¹¹⁸.

Pour ceux qui souhaitent réduire le matérialisme à un physicalisme, le cerveau et son indécidabilité poseront problème (ou serviront à réfuter le matérialisme, comme dans la démarche de David Chalmers¹¹⁹ ; rappelons l'absence frappante de tout élément neurophysiologique dans la théorie de l'identité cerveau-esprit des années 1960, comme nous le soulignons au chapitre 7). Pour ceux qui refusent toute confusion entre les états symboliques / auto-interprétants et les états de la matière vivante, il sera préférable de parler du niveau proprement *psychologique*. Toutefois, cette psychologie ne sera pas « libre » mais acceptera pleinement le diktat de la causalité ; c'est son moment de clôture. Cette causalité n'est pas, encore une fois, une pure réduction aux lois de la physique, car elle insiste sur la dimension « machinale » de nos actes. Il s'agit moins d'expliquer tous nos actes en fonction d'un enchaînement causal cosmique que de refuser l'existence d'un rapport « transparent » à nous-mêmes : il se passe toujours en nous une infinité de choses dont nous ne sommes pas conscients ; un grand nombre d'actes est accompli machinalement, automatiquement ; ainsi la conscience est « pleine d'inconscient » ! Inversement, et c'est le moment d'ouverture, dans la perspective esquissée ici, 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 (nomologiquement ou substantiellement) au niveau de la physique, le matérialisme (a) se concentre sur le biologique (biologisation du soi) et (b) cherche à développer une théorie de l'esprit, donc des rapports cerveau-esprit, *donc de la psychologie*¹²⁰ – ce qui ne peut pas se confondre alors avec un strict éliminativisme,

118 P. M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 8. Dans le champ proprement neuroscientifique se pose aussi une vieille question philosophique (que Kant aurait nommée la « synthèse de l'aperception ») : la production *par le cerveau* de notre « unité » sensorielle et perceptive (voir par exemple A. Cleeremans dir., *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, Oxford, Oxford University Press, 2003).

119 D. Chalmers, *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.

120 Voir O. Houdé et al., *Cerveau et psychologie*, Paris, PUF (Premier cycle), 2002.

contrairement à une vision récurrente du matérialisme (qui est aussi celle de Friedrich Lange¹²¹).

Par exemple, chez Diderot, malgré les formules telles que « à la place de l'âme mettre homme ou animal », il n'y a pas tant une *réduction* de l'âme à la matière qu'une « psychologisation » (c'est-à-dire une naturalisation)¹²². D'une part, affirmer que l'âme *existe* en tant que fonction (psychologique, cognitive) d'un être matériel (et vivant bien sûr), 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 », 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. Comme le dit Gary Hatfield, « les questions ontologiques furent mises entre parenthèses afin qu'on puisse se concentrer sur l'étude des facultés mentales à travers leurs manifestations empiriques : les phénomènes mentaux, le comportement externe »¹²³.

Lorsque Diderot rend compte d'un échange présumé avec La Mettrie, nous pouvons y retrouver certains des accents de la perspective « projec-

121 F. Wunderlich (*Varieties of Early Modern Materialism* [numéro spécial], *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n° 5, 2016, p. 797-813) relève chez Lange la distinction entre un vrai matérialisme, cohérent et systématique, qui serait en fait un éliminativisme, et un matérialisme impropre et incohérent, qui continuerait de décrire (plutôt que d'éliminer) des entités telles que la matière pensante. Anthony Collins (et Diderot, et Joseph Priestley) auraient été déçus de se voir présentés ainsi.

122 Voir les articles « ÂME » et « ANIMAL » (*Enc.*), et déjà la *Pensée philosophique* n° XX, où l'âme est décrite par Diderot 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 R. Martin et J. Barresi, *Naturalization of the Soul*, déjà cité, et sur l'émergence de la psychologie, les travaux de Hatfield cités plus bas ainsi que F. Vidal, *Les sciences de l'âme : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2006.

123 G. Hatfield, « Remaking the Science of Mind: Psychology as Natural Science », *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*, C. Fox, R. Porter et R. Wokler dir., Berkeley, University of California Press, 1995, p. 188, et l'article (au contenu proche du précédent) « Psychology as a Natural Science in the Eighteenth Century », *Revue de synthèse*, vol. 115, 1994, p. 375-391, ainsi que « The Cognitive Faculties », *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, D. Garber et M. Ayers dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 953-1002.

tive » de Dennett. En effet, il explique lui avoir demandé : êtes-vous un être qui pense ? La Mettrie répondant par l'affirmative, Diderot demande alors : mais à quoi puis-je le voir¹²⁴ ? Il renvoie alors à ce que nous appelons aujourd'hui une *projection d'intériorité*, autrement dit, je ne connais que ma structure extérieure et celle d'autrui ; mais je leur attribue un « soi » interne, l'intériorité ou la subjectivité étant alors le résultat d'une *projection* (et donc une construction)¹²⁵. 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 pas¹²⁶ ; 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 » ; on peut intégrer ici les théories « écologiques » du soi qui insistent sur la co-présence ou interaction constitutive entre soi et environnement¹²⁷, sans mal. L'intégration du soi dans l'univers matérialiste n'a donc rien à voir avec la « localisation » cérébrale d'une subjectivité

124 F. Markovits, « La Mettrie : une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse », *Dix-huitième siècle*, n° 35, 2003, p. 171-186 et « Quelle éthique pour Monsieur Machine ? », *Julien Offray de La Mettrie*, H. Hecht dir., Berlin, Berlinerwissenschaftsverlag, 2004, p. 179-192.

125 Cette idée a été développée différemment et indépendamment par J. Starobinski, *L'idée d'organisme*, Paris, CDU (Collège philosophique), 1956 – à propos des théories de Kurt Goldstein, Richard von Weizsäcker et Erwin Straus – et par D. Dennett, dans *The Intentional Stance*, déjà cité. Nous décrivons cette approche « projective » dans « La catégorie d' "organisme" dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme », *Multitudes*, n° 16, 2004, p. 27-40 et « Do Organisms Have an Ontological Status? », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 32, n°s 2-3, 2010, p. 195-232.

126 J.-J. Rousseau, *Émile* [1762], livre IV, dans *Œuvres*, vol. IV, B. Gagnebin et M. Raymond éd., Paris, Gallimard-Pléiade, 1969, p. 585. Voir J.-C. Bourdin, « Athéisme et silence de Dieu », *Les athéismes philosophiques*, E. Chubilleau et E. Puisais dir., Paris, Kimé, 2000, p. 209, et note 1.

127 Telles que la psychologie du soi d'Ulric Neisser ou la psychologie « écologique » de la perception de J.J. Gibson (voir Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979 [*L'approche écologique de la perception visuelle*, O. Putois trad., Bellevaux, Éditions Dehors, 2014]).

(de même, on a pu parler au sujet de Diderot du « moi-multiple »¹²⁸). Cependant, il se trouvera toujours quelqu'un pour dire qu'on n'aura pas expliqué l'*expérience*, ou qu'on en aura mal tenu compte.

5. L'expérience : objections et réponses

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. Dans leurs vocabulaires et leurs contextes respectifs, Sartre, Hilary Putnam, Thomas Nagel, ou David Chalmers 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 (curieusement, cette position fut aussi celle d'un réductionniste convaincu comme Emil Du Bois-Reymond au XIX^e siècle¹²⁹). 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 système d'objets reliés entre eux par des rapports universels »¹³⁰. 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 1^{re} 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

128 Ainsi que le fait C. Duflo, « Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », *Archives de philosophie*, vol. 71, n° 1, 2008, p. 95-110 ; repris au chapitre 3 de son *Diderot philosophe. L'idée semble proche du travail d'Yvon Belaval, y compris dans ses rapprochements entre Diderot et Leibniz.*

129 D. Romand, « Das Körper-Seele Problem. La question du rapport du psychique au physique dans la psychologie allemande du XIX^e siècle », *Revue de synthèse*, vol. 131, 6^e série, n° 1 : *L'intériorité mentale et la question du lieu de la pensée*, 2010, p. 45 ; voir G. Finkelstein, *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2013.

130 Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 83.

de ce qui est singulier¹³¹. 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.¹³²

De même, Raymond Ruyer explique longuement que le récit matérialiste des délibérations d'un tribunal ne contiendrait rien d'autre que des vibrations sonores et des précisions sur les masses des objets dans la salle, ou que le matérialiste, s'il venait à étudier la circulation de la monnaie, « ne devrait considérer comme vraiment réels que le métal ou le papier – ce que l'on voit et touche – alors que la vraie réalité de la monnaie, c'est le mécanisme complexe dont les rouages essentiels ne sont autre chose que les institutions sociales et la psychologie humaine, et non pas les morceaux de métal »¹³³. Même Daniel Dennett, souvent qualifié de matérialiste (parfois à tort), critique certaines formes d'explication structurelle parce qu'elles seraient incapables de nous dire la différence réelle entre la démarche d'un ivrogne dans la rue et la démarche

131 De plus, il n'est pas possible « qu'il y ait deux individus entièrement semblables, ou différents *solo numero* » (Leibniz, texte daté approximativement de 1696, dans *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat éd., réimpression, Hildesheim, Olms Verlag, 1961, p. 8 ; *Correspondance avec Arnauld [Discours de métaphysique-Correspondance avec Arnauld]*, Paris, Vrin, 1984, p. 109).

132 *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances*, publié initialement dans le *Journal des savants* en 1695, dans Leibniz, *Philosophischen Schriften*, vol. IV, G.J. Gerhardt éd., réimpression, Hildesheim, Olms Verlag, 1978, p. 482. Nous n'entrons pas plus loin dans le détail de la pensée leibnizienne, qui est plus complexe : il ne s'agit pas par exemple ici du moi véritable, mais du type d'unité que possèdent toutes les monades. Pour la manière dont cette conception monadique a été « déplacée », « naturalisée » voire même trahie dans les philosophies naturelles (surtout les théories de l'organisme) au XVIII^e siècle, voir F. Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin, 2018.

133 R. Ruyer, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique*, vol. 116, n^{os} 7-8, 1933, p. 28, et *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930, p. 43.

d'un homme sobre ; et Léon Brunschvicg reprochera à la psychanalyse, qui se retrouve ici dans les mêmes draps que le matérialisme, de « manquer », encore une fois, la subjectivité des êtres humains : « Quels que soient les personnages dont vous écrirez la biographie, un héros ou un brigand, une sainte ou une empoisonneuse, leur vie s'explique par la tyrannie de la *libido* sous des dehors plus ou moins brillants ou avantageux, sous des formes plus ou moins sublimées ou mensongères »¹³⁴.

En gros, l'expérience présente 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 naturalisme¹³⁵ constituent une sorte de mètre étalon ; dans la philosophie anglo-saxonne récente, le flambeau a été repris par Nagel, recyclant une sorte de vulgate phénoménologique dans un contexte fonctionnaliste, avec sa question « Qu'est-ce que ça fait d'être une chauve-souris ? »¹³⁶ (sous-entendant que nous ne saurons jamais, malgré toutes les « données » possibles, ce que « ça fait » d'être une chauve-souris... autrement dit, nous n'aurons jamais accès aux dimensions qualitatives de l'expérience). Comment y répondre ?

1) L'expérience qualitative.

Le matérialisme d'inspiration biologique y 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*, qu'on retrouve encore chez Diderot dans 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... »¹³⁷. De manière plus positive, la

134 L. Brunschvicg, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, 1931, p. 187 (il ajoute que d'un point de vue spéculatif il n'y a aucune objection contre un tel système d'explication). On retrouve ce type de critique chez Sartre également.

135 Notamment dans Husserl, « Die Philosophie als Strenge Wissenschaft », *Logos* (1910-1911), repris dans *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana, tome XXV), T. Nenon et H. R. Sepp dir., Dordrecht, Nijhoff, 1987 [*La philosophie comme science rigoureuse*, M. de Launay trad., Paris, PUF, 1989] – mais ce thème est repris et augmentée dans les *Idées* (I) ainsi que dans la *Krisis*.

136 T. Nagel, « What is it Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, 1974, p. 435-450 ; « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? », P. Engel trad., *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983, p. 193-209.

137 DPV, vol. XVII, p. 460.

réponse matérialiste face au dualiste ou au spiritualiste qui insiste sur une irréductibilité de l'expérience (vécue) de la subjectivité (Husserl, Sartre, Nagel), en appellera d'abord à la réalité des sens, non seulement source de vérité, mais également d'individuation. Dans les termes de 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 »¹³⁸. 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 Diderot¹³⁹.

D'autre part, en ce qui concerne les *qualia*, aucun matérialiste ne prétend qu'observer une personne qui voit la couleur rouge, ou se brûle le doigt, c'est identique à ce que voit ou ressent la personne ; en termes épistémiques, aucun matérialiste ne prétend qu'il existe des états mentaux au sein desquels le sujet « connaît » son objet d'une manière différente de la connaissance d'une tierce partie. À part le cérébroscope de Feigl, qui est une fiction, il n'existe pas d'appareil permettant une telle transparence¹⁴⁰. (La transparence n'existe pas au sein de l'intimité non plus ; la psychanalyse et le matérialisme se rejoignent là-dessus, notamment pour souligner que toute connaissance de soi-même passe toujours par une voie externe, une triangulation, etc.) Mais... même sans cette transparence, le philosophe réaliste, et le matérialiste en particulier, refusera de s'en tenir au bon mot de Nagel selon lequel je ne saurai jamais « ce que cela fait d'être une chauve-souris » (il faudrait que je puisse adopter la perspective « à la première personne », ce qui paraît difficile en dehors d'univers fantasmagoriques). En effet, on *peut savoir un nombre impressionnant de choses sur ce que cela fait d'être une chauve-souris*¹⁴¹ : qu'il est

138 W. G. Lycan, « What is the "Subjectivity" of the Mental? », *Philosophical Perspectives*, vol. 4 : *Action Theory and the Philosophy of Mind*, J. Tomberlin dir., Atascadero, Ridgeview Publishing, 1990, p. 117.

139 Voir *Le Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 157.

140 Voir Andrieu dir., *Herbert Feigl – De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006.

141 Nous pensons aux travaux de Kathleen Akins (« What is it Like to Be Boring and Myopic? », *Daniel Dennett and His Critics*, B. Dahlbom dir., Oxford, Blackwell, 1993, p. 124-160, et « A Bat Without Qualities », *Consciousness*, M. Davies et G. Humphreys dir., Oxford, Blackwell, 1993, p. 258-273) ; une tradition plus deleuzienne évoquera les

désagréable de perdre une aile, ou de mourir de faim ; que le ciel nocturne lui sied mieux que nous, étant plus « rempli » d'informations. On peut au moins *apprendre* le fonctionnement de la localisation par échos et en *extrapoler* des connaissances, comme le fait l'amateur de vins en écoutant l'œnologie. De plus, comme l'écrivit William James,

La place variable des « qualités secondes » dans l'histoire de la philosophie est une autre preuve, excellente, de ce qu'« intérieur » et « extérieur » sont . . . les produits d'une classification ultérieure à laquelle nous nous livrons pour répondre à des besoins particuliers.¹⁴²

2) L'intériorité.

On retrouve évidemment ici 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. Ces derniers 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. Au XIX^e siècle cette critique littéralement « viscérale » du statut de la 1^{re} personne fut articulée par William James, dans un passage demeuré plus ou moins inconnu :

Le « Je pense », dont Kant dit qu'il doit pouvoir accompagner tous mes objets [*en fait mes représentations*] est le « je respire » qui les accompagne effectivement. Il y a d'autres faits internes outre la respiration (des ajustements musculaires intracéphaliques, etc. dont j'ai dit un mot dans la version

« devenirs-animaux » pour indiquer, là encore, l'aspect totalement factice de cette prétendue ineffabilité de ce que sent une chauve-souris.

142 « La place des faits affectifs dans un monde d'expérience pure », *Essais d'empirisme radical* [1912], G. Garreta et M. Girel trad., Marseille, Agone, 2005, p. 122.

complète de mon traité de psychologie), et ceux-ci accroissent le capital [assets] de la conscience.¹⁴³

On pourra alors conclure, comme Paul Churchland, que « l'existence d'un accès propriétaire, à la 1^{re} personne vers un phénomène donné ne signifie pas que le phénomène en question est de nature non physique. Cela signifie seulement que quelqu'un possède une liaison causale avec ce phénomène qui est porteuse d'information, une liaison que d'autres ne possèdent pas »¹⁴⁴.

Inversement, le fait que cette relation d'intimité ou d'intériorité est globalement corporelle et non pas la marque qui définit le mental, n'empêche pas de considérer que nous puissions avoir un « sens interne » ; c'est la deuxième position matérialiste. Celle-ci est prête à affirmer qu'« une personne possède une voie d'accès épistémologique à son propre corps que d'autres ne possèdent pas » (ce n'est pas Merleau-Ponty qui parle mais David Armstrong ; nous reviendrons sur les différentes versions possibles d'une notion d'*embodiment* au chapitre 9). Mais alors, « pourquoi ne pas accepter qu'une personne possède une voie d'accès épistémologique à son propre esprit »¹⁴⁵ ? En d'autres termes, le matérialiste n'est pas obligé de nier l'introspection mais il a, au contraire, 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 de la perspective ou du “point de vue” du mental », ou encore « 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 »¹⁴⁶. Cependant, cette reconnaissance

143 James, « La “conscience” existe-t-elle ? », § VIII, dans *Essais d'empirisme radical*, déjà cité, p. 55.

144 P. Churchland, *The Engine of Reason*, déjà cité, p. 198.

145 Armstrong, dans D. M. Armstrong et N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, déjà cité, p. 112.

146 Lycan, « What is the “Subjectivity” of the Mental ? », déjà cité, p. 110, 116. Voir Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 100-115, pour la « reconstruction » matérialiste de l'introspection, et A. L. Thomasson, « First-Person Knowledge in Phenomenology », *Phenomenology and Philosophy of Mind*, D. Woodruff Smith et A. L. Thomasson dir., Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 115-140, ainsi que Shoemaker (« Self-Knowledge and Inner Sense », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n° 2, 1994, p. 249-314 et « Self and Substance », déjà cité) pour une

« 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, suivant Mauss et Meyerson et de nombreux auteurs plus récents, du caractère intrinsèquement « construit » (socialement, cognitivement, biologiquement) du soi.

*

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 :

- une théorie « relationnelle » du soi ;
- une vision biologique de l'individualité.

Mais il y a également une *destruction matérialiste de la notion même de soi (du sujet, de l'individualité)* : non seulement un refus de l'intériorité, mais une critique sur le plan ontologique de la notion d'identité personnelle. Cette destruction peut également prendre deux formes :

- 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 (Dennett : « Vous ne faites *pas* autorité sur ce qui passe en vous, mais seulement sur ce qui *semble* se passer en vous »¹⁴⁷ : pas de transparence à soi-même) ;
- d'autre part, la « réfutation » de l'existence réelle d'*individus* (Spinoza, Buffon).

L'avantage – si c'est un avantage – de la perspective « biologique » ou « biologisante » 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'ils perdent trace du « soi » dans son existence propre. Mais l'avantage de la perspective biologique (parfois qualifiée de « matérialisme vitaliste », ou plus récemment de « matérialisme émergentiste »¹⁴⁸) ne vient pas sans son propre bagage négatif : une philosophie de l'organique, à moins

critique amicale de ces arguments (différente d'une critique hostile comme celle de E.J. Lowe : « Substance and Selfhood », *Philosophy*, vol. 66, n° 255, 1991, p. 81-99).

147 D. Dennett, *Consciousness Explained*, déjà cité, p. 96.

148 M. Terada, « Le médecin Gaultier et le courant caché du matérialisme émergentiste du XVIII^e siècle », *Études de langue et littérature françaises*, n° 72, 1998, p. 45-59.

de retenir la « leçon » de Buffon, peut finir dans une philosophie de l'organisme, et l'organisme dans cette optique n'est que la subjectivité sous un autre nom¹⁴⁹. Toute la tradition de la philosophie de la nature (et peut-être de l'anthropologie philosophique également) est conçue pour masquer sous un voile biologique la subjectivité fondatrice. C'est encore vrai de Merleau-Ponty, qui insiste souvent sur l'activité corporelle comme étant fondée par la subjectivité, et compréhensible uniquement à partir de celle-ci¹⁵⁰. C'est toute la notion du « corps propre », dérivée des « kinesthésies » de Husserl (notion développée dans *Ideen II*, et dont la version plus « naturaliste » serait la proprioception, par exemple chez James J. Gibson), cette notion étant à son tour à l'origine de celle d'« intentionnalité motrice ». Une théorie matérialiste du soi pourra donc « se servir » dans les travaux de la biologie théorique, mais devra éviter le retour à une métaphysique rationnelle du vivant, ou plutôt du corps, comme c'est le cas dans certaines théories de l'*embodiment* et/ou de l'*enaction* (sur lesquelles nous revenons dans le dernier chapitre), en demeurant réductionniste – sans que ce réductionnisme soit renforcé d'un physicalisme.

Après les réductions, que reste-t-il ? Un peu d'appétit ; de désir, d'effort interne qui me pousse à me conserver, qu'il soit conceptualisé comme *conatus*, principe vital, passion ou animalité ; comme Diderot le dit en une formule lapidaire : « Il n'y a point de plaisir senti qui soit chimérique »¹⁵¹. Le soi matérialiste tire une partie de sa définition de l'hédonisme sous-jacent. On tient là un des rares moments où le matérialisme ne se contente pas d'une pétition de principe « sensualiste » (comme dans l'affirmation incessante qu'il « n'y a rien dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens »).

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

149 Ceci est bien démontré par Starobinski, *L'idée d'organisme*, déjà cité.

150 Par exemple dans la *Phénoménologie de la perception*.

151 *Le pour et le contre* (correspondance avec Falconet), lettre III, DPV, vol. XV, p. 9.

le cerveau est un livre qui se lit lui-même. C'est en fait tout le problème du matérialisme : soit il emprunte la voie « française », biologisante, qui mène de La Mettrie à Cabanis, Bichat et Bernard – mais, par là même, également à Maine de Biran et à Bergson ... –, soit il emprunte la voie « anglo-saxonne », déflationniste, de la théorie de l'identité – mais alors le soi qui sera défendu sera purement *logique*, disons un sujet *grammatical*, comme l'avait déjà vu Hume, soulignant dans le *Traité de la nature humaine* que « toutes les questions raffinées et subtiles sur l'identité personnelle ne peuvent sans doute être tranchées et nous devons les regarder comme des difficultés grammaticales plutôt que comme des difficultés philosophiques »¹⁵².

Si le matérialiste ne veut pas s'allier au diktat de Mach selon lequel « le moi ne peut en aucun cas être sauvé »¹⁵³, il peut affirmer la réalité biologique du soi (« mon petit chien me connaît », comme dirait Gertrude Stein), 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), dont l'existence met en doute toute « auto-fondation » du soi¹⁵⁴. Dans un passage des *Éléments de physiologie*, Diderot décrit comment un jour il suivit dans la rue une connaissance à lui (il semblerait que ce soit D'Alembert), qui avait affirmé la liberté de l'homme. Ce qu'il observe ne va pourtant pas dans le sens d'un libre arbitre affranchi de toute détermination et surtout de tout automatisme :

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

152 Hume, *Traité*, Liv.6. Sur ce premier matérialisme « vital » ou « biologique » nous renvoyons à notre étude *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2019, chapitre 3 (« Un matérialisme vital ? ») ; sur le matérialisme au contraire « désincarné » de la théorie de l'identité, voir ici le chapitre 7.

153 Mach, *L'analyse des sensations Le rapport du physique au psychique* [1902], I, § 12, F. Eggers et J.-M. Monnoyer trad., Nice, Jacqueline Chambon, 1996, p. 27.

154 Selon la remarque de J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, NRF-Gallimard, 2007, p. 105.

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.¹⁵⁵

Dans plusieurs 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. Ici nous nous contenterons de souligner cette reconnaissance d'une complexité mentale (psychologique ? cognitive ? volitionnelle ?) sous-jacente ; et si nous ajoutons la reconnaissance, chez Diderot, du cerveau en tant que « livre qui se lit lui-même », on voit que ce type de matérialiste 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 « écologique », cognitivement construit, ou le soi en tant que construction historico-sociale).

D'un côté, on a une vraie reconnaissance du biologique, donc du corps dans sa capacité intégrative (« cerveau humide » par opposition au « cerveau sec » de l'intelligence artificielle ou du fonctionnalisme, selon l'expression d'Alexandre Métraux¹⁵⁶), mais aussi le danger de finir dans une spiritualisation du vivant ; de l'autre côté on a un vrai réductionnisme méthodologique, mais avec le danger de finir avec une métaphysique qui ignore la nature proprement *matérielle* du soi. Mais quelle que soit la nature de l'approche matérialiste du soi – ontologique ou méthodologique, biologistique ou logique – elle ne peut pas, contrairement à Hume dans le *Traité* ou Olson dans *The Human Animal*, nier son existence.

Une objection peut toutefois être faite au matérialiste : le soi, n'est-ce pas ce qui constitue le monde ? Comment concevoir le soi indépendamment de cette capacité à être en co-évolution avec le monde ? C'est toute la dimension « plastique » de la subjectivité qui est évoquée ici : l'humain est celui qui constitue son monde, contrairement aux animaux « pauvres en monde » ; l'humain se constitue un « milieu », un environnement. Et à chaque scientifique ou philosophe de tendance naturaliste qui décrira les multiples comportements « créateurs de mondes » dans l'univers animal, le phénoménologue, qu'il soit d'obédience husserlienne

155 *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 485.

156 Métraux, « La philosophie de la biologie et la conscience naturée », *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, vol. 2, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 1999, p. 57-71.

ou heideggérienne, répondra, comme le fait Ricœur à Jean-Pierre Changeux dans leur échange¹⁵⁷, qu'il y a une *intelligibilité* produite par l'activité herméneutique du sujet¹⁵⁸. Nous pourrions construire un pont entre ce discours et la perspective matérialiste au moyen du travail de Kurt Goldstein (puisqu'il met en valeur la dimension plastique et « constructiviste » du sujet vivant et pensant, dans une méthode largement – pas totalement – compatible avec le naturalisme) ; mais seulement en partie. Et si une telle reconstruction était faite, elle *éliminerait* toute invocation d'une expérience qui serait foncièrement *mon* expérience, en la considérant comme un simple préjugé (ce serait d'ailleurs le cerveau qui s'auto-organise en interaction avec le monde). Comme le formula John Dewey, « il n'y a rien dans la nature qui *appartient* absolument et exclusivement à autre chose ; l'appartenance est toujours le fait d'une désignation et d'une attribution distributive »¹⁵⁹.

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 de la personne, qui forment un tout. Diderot, comme nous l'avons vu, mais aussi Spinoza peuvent finalement contribuer aux trois approches, car il y a chez ce dernier non seulement le *conatus* et l'ontologie de la relation ; cependant, on peut également concevoir qu'un mode fini pensant se « pense » comme soi, avec plus ou moins de succès.

Évidemment, il se trouvera toujours quelqu'un pour dire que le soi est aussi une catégorie morale (une sorte de condition nécessaire de la catégorie de personne). En effet, le soi porteur de propriétés pour un

157 J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

158 Motif classique heideggérien au sens où Heidegger insistait, en tout cas dans *Être et Temps*, sur le fait que nous sommes des êtres « auto-interprétants », reprenant là une tradition aristotélicienne (en *Métaphysique Z*), de justification de la pratique de la philosophie par le questionnement : l'être humain est « l'étant » dont l'être se rapporte à lui-même comme à sa possibilité la plus propre (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986, § 9, p. 42) ; autrement dit, être une personne, c'est être le type d'entité qui se pose la question sur ce qu'il ou elle est.

159 Dewey, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court Books, 1925, p. 192.

Kant ou un Sartre, qu'il soit ontologiquement réel en tant que substance, ou purement processuel et artificiel, le fruit de nos actes, est le « lieu » de la responsabilité. Il est ce que l'on récompense ou l'on punit. C'est explicite dans la théorie de Locke : au final, nous n'avons rien à craindre d'un monde dans lequel notre identité repose sur notre mémoire, même si la faillibilité de celle-ci mène à croire que tous les dangers sont possibles (nous pouvons non seulement avoir oublié un crime que nous aurions commis, mais également, avoir un souvenir-artefact de crimes ou traumatismes fictifs¹⁶⁰). Pourquoi ? Parce que lors du Jugement Dernier, Dieu, qui voit tout, verra tout à fait qui est qui, et qui a fait quoi. Ainsi, si l'on est matérialiste et que l'on accepte seulement la première partie de la thèse de Locke (l'identité purement processuelle), que devient la morale ? Derek Parfit propose l'hypothèse selon laquelle nous restons nous-mêmes moins par continuité matérielle, cérébrale ou psychologique, que par ce qui « importe dans la survie ». Il n'est pas clair qu'un soi ainsi compris soit forcément très moral ; comme le formule 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 »¹⁶¹. Nous nous détachons sur le fond structurel des quantités variables de mouvement et de repos, par ce qu'il reste chez nous de désir et de plaisir, comme les animaux dans la vision hégélienne¹⁶². Et pour ce qui est de notre identité personnelle, « je suis moi parce que mon petit chien me connaît ».

160 I. Hacking, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, J. Brumberg-Chaumont et B. Revol trad., Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.

161 R. Mauzi, « Diderot et le bonheur », *Diderot Studies*, n° 3, 1961, p. 266.

162 Dans un passage lyrique de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel rapproche ce que nous nommerions l'instinct animal des fameux Mystères d'Éleusis de l'Antiquité, écrivant que les animaux « ne restent pas en arrêt devant les choses sensibles comme devant autant de choses qui seraient en soi, mais, désespérant de cette réalité et pleinement certains de sa nullité, se servent sans autre manières, et les dévorent ; et la nature tout entière célèbre comme eux ces mystères on ne peut plus transparents qui nous enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles » (*Phénoménologie de l'esprit*, J.-P. Lefebvre trad., Paris, Aubier, 1991, p. 99 ; nous soulignons).



Le cerveau est un « livre qui se lit lui-même ». Diderot, la plasticité et le matérialisme

C'est un monstre que de prétendre que l'ame soit toute dans le cerveau.

— Abbé Yvon, art. « IMMATÉRIALISME », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*

Le matérialisme ne procède pas, comme nous l'avons déjà remarqué au chapitre 1, suivant le constat de Günther Mensching, par un enchaînement linéaire de doctrines qui seraient transmises et modifiées de génération en génération. Il est, dans la belle formule de Mensching, une tradition « discontinue »¹, puisque chaque époque est obligée de refonder une forme de matérialisme sur des bases neuves. Ainsi le matérialisme le plus récent puise aux sources neuroscientifiques. On peut aussi résumer cette diversité de formes, d'articulations et d'« assises » scientifiques par une distinction entre deux types de projets matérialistes, reprenant la distinction de Meier que nous avons mentionné plus haut, entre un matérialisme « cosmologique » (une thèse sur la matérialité de l'univers et tout ce qui y figure) et un matérialisme « psychologique » (ou cérébral ; aujourd'hui nous dirions « cerveau-esprit »). Si le matérialiste « cosmologique » se penche sur le statut de l'esprit, il soutiendra, non pas une théorie de l'*identité* cerveau-esprit ou entre processus cérébraux et processus mentaux, mais plutôt, comme le formula dom Deschamps,

1 Mensching, « Le matérialisme, une tradition discontinue », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, p. 513, 525.

que « nous et notre intelligence ne sommes que des modifications de la matière »² ; ou que la cause de nos idées est matérielle³.

Notre objet ici sera le *second* type de matérialisme, dans lequel Diderot joue, nous tâcherons de le montrer, non pas un rôle historique important (puisque la plupart des textes cités ici furent inconnus pendant longtemps, que ce soit le *Rêve de D'Alembert* ou, plus significatifs pour notre propos, les *Éléments de physiologie*), mais un rôle conceptuel majeur dans les tentatives matérialistes d'élaborer un rapport pensée-cerveau. Élaborer, plutôt que « déchiffrer » ou « découvrir » comme on pourrait se l'imaginer, dans un cadre naturaliste où le penseur a tout à apprendre de la médecine, de la physiologie, de l'anatomie... donc de ce que nous nommerions les « sciences de la vie » (Diderot n'affirme-t-il pas qu'« il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin »⁴ ?) En effet, non seulement Diderot ne conçoit pas les rapports philosophie-science comme un strict « apprentissage » de la première au sein de la seconde, mais plus spécifiquement en ce qui concerne l'approche du cerveau, nous verrons que Diderot insiste sur son irréductible plasticité culturelle⁵.

- 2 Deschamps, *La Vérité ou le Vrai Système*, dans *Œuvres philosophiques*, B. Delhaume éd., vol. 1, 2 volumes, Paris, Vrin, 1993, p. 388.
- 3 Comme l'apologiste Roche l'écrit, Locke est « sinon pour le Matérialisme, du moins pour sa possibilité » (A.-M. Roche, *Traité de la nature de l'âme, et de l'origine de ses connaissances. Contre le Système de M. Locke et de ses Partisans*, vol. I, Paris, Lottin, 1759, p. 85). Dans ses ouvrages classiques, J. Yolton a décrit plusieurs cas où Locke fut interprété, malgré lui, comme soutenant cette thèse : voir *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983 et *Locke and French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- 4 Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, vol. XXIV, p. 555.
- 5 Nous n'avons rien à ajouter à la critique de l'idée d'un « matérialisme expérimental » chez Diderot, formulée par Jacques Chouillet : « Si l'on veut dire par là que le matérialisme (particulièrement en biologie) est une hypothèse utile qui, bien souvent, conduit les chercheurs par des voies plus sûres que l'hypothèse inverse, on aura pris une vue juste de la question. Si au contraire on estime que le matérialisme de Diderot est expérimentalement prouvé, ou bien encore s'inspire de la méthode expérimentale, on s'expose à de graves objections » (*Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984, p. 52-53). Chouillet donne comme exemple la génération spontanée et le passage de la sensibilité inerte à la sensibilité active ; nous ajouterions le statut du cerveau.

1. Matérialisme, cerveaux et discontinuité

Y a-t-il *une* approche matérialiste du cerveau, ou plusieurs, et dans le second cas, où situer la position de Diderot ? Que le cerveau possède un statut spécifique au sein de l'univers matériel et même du corps vivant en particulier, est une thèse qui ne sera pas partagée par tous les matérialistes « cérébraux ». Dans ce sens, Diderot reconnaît une difficulté que Toland, Priestley (ou encore Anthony Collins, puis David Hartley⁶) ne reconnaissent pas : la nécessité pour un matérialiste conséquent de rendre compte de ce statut spécifique. Et c'est là encore une forme de discontinuité ou de plurivocité au sein de l'histoire du matérialisme : que faire du cerveau ? Doit-on tout rabattre sur la *matérialité* des idées (comme le suggèrent dom Deschamps et la *Dissertation sur la formation du monde*, cités plus haut) ? Ou le matérialiste conséquent doit-il reconnaître la spécificité (affective, personnelle, même culturelle) de cet organe ?

Comme l'a remarqué le philosophe américain David Lewis (cité à cet égard au chapitre 1), « la confiance dans l'adéquation explicative de la physique est une partie vitale, mais pas l'ensemble, d'un matérialisme robuste. Elle sert de fondement empirique sur lequel le matérialisme construit sa superstructure de doctrines ontologiques et cosmologiques, parmi lesquelles la théorie de l'identité »⁷. Or, cette théorie de l'identité tend plutôt à traiter le rapport cerveau-pensée comme un problème d'ordre logique et/ou sémantique, avec un renvoi général vers le physicalisme comme vérité générale (justement un niveau de généralité comparable au matérialisme du premier type), le physicalisme étant la position selon laquelle ce qui est réel est ce qui est défini ainsi par la physique de notre époque. Cette forme de matérialisme se soucie très peu

- 6 A. Collins, *Reflections on Mr Clarke's Second Defence*, dans S. Clarke, *The Works of Samuel Clarke*, vol. III, 4 volumes, réimpression, New York, Garland, 1978, p. 818 ; D. Hartley, *Observations on Man, His Frame, His Duty and his Expectations*, vol. I, 2 volumes, Londres, Richardson, 1749, p. 13-16.
- 7 D. Lewis, « An Argument for the Identity Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 63, n° 1, 1966 ; dans *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 105. Lewis fait ici allusion au physicalisme.

de détails neurophysiologiques empiriques liés à la réalité « incarnée », fonctionnelle, dynamique du cerveau⁸.

Au contraire, Diderot consacre de longues pages dans les *Éléments de physiologie* à l'anatomie cérébrale et ses dimensions fonctionnelles (son rapport à la sensation, la mémoire, la folie, etc.), sa taille chez la tortue ou chez l'éléphant, ou encore, sa susceptibilité à l'opium. Nous sommes donc face à un penseur qui ne se contente pas d'affirmer la matérialité du monde (ou encore l'existence d'une matière universellement « sentante », thèse qu'il affirme bien, mais dont il ne se contente pas), ni de défendre la stricte réductibilité conceptuelle des processus mentaux aux processus cérébraux. Diderot ne mange pas de ce pain-là, puisque sa position singulière reconnaît que le cerveau présente un défi particulier pour le matérialiste, qu'un atome, un polype ou un arbre ne présentent pas – tant sur le plan de l'explication que sur le plan ontologique. Nous tâcherons de souligner cette singularité par rapport à l'histoire des neurosciences d'une part, et à l'histoire contemporaine du matérialisme d'autre part. De plus, il s'agit d'articuler cette singularité diderotienne sans plaquer sur son œuvre des modèles de « complexité » (neuronale et/ou physique) tirés des sciences contemporaines⁹ ; ce qui ne signifie pas nier la présence chez Diderot de modèles du système nerveux compris comme un « réseau » (comme notamment le clavecin)¹⁰.

- 8 Comme le montrent également J. Bickle, P. Mandik et A. Landreth, « The Philosophy of Neuroscience », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., 2012. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>] ; voir ici le chapitre 7.
- 9 Comme le font par exemple G. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992, p. 19-21 et P. Saint-Amand, *Diderot : le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984 (citant Serres, Atlan, Morin et Castoriadis à l'appui, voir notamment p. 13-15).
- 10 J. C. Kassler, « Man—A Musical Instrument: Models of the Brain and Mental Functioning Before the Computer », *History of Science*, n° 22, 1984 ; C. T. Wolfe, « Sensibility as Vital Force or as Property of Matter in Mid-Eighteenth-Century Debates », *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, H. M. Lloyd dir., Dordrecht, Springer, 2014, p. 147-170.

2. Cerveau statique, cerveau dynamique : de l'histoire des neurosciences à la neuromanie diderotienne

Que dire du cerveau avant Diderot ? L'histoire des neurosciences (dans notre idiome contemporain ; on associe déjà le terme de « neurologie » à Thomas Willis, professeur de philosophie naturelle à Oxford et membre fondateur de la Royal Society, au XVII^e siècle) est peu disert avant la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e ; elle accorde habituellement à Haller une vision assez détaillée du système nerveux, mais guère du cerveau lui-même, dont Haller reconnaît que les fonctions demeurent assez mystérieuses : « À quoi bon tant d'éminences diverses dans le cerveau ? »¹¹. Au final, on donne une place prééminente à la neuroanatomie de Willis. Son traité *De cerebri anatome* de 1664¹² est un ouvrage fascinant qui eut une très grande influence, témoignant d'un programme expérimental neuroscientifique à venir, rempli d'esprits animaux et de typologies de l'âme, mais reposant sur une somme considérable d'expériences et de données en anatomie comparative. Cependant, malgré l'accent mis sur le cerveau, Willis ne se soucie pas en particulier du *statut* ontologique particulier de cet organe, ni de son enracinement culturel. Si, dans un contexte philosophique, Toland et Collins affirment l'identité du cerveau et de l'esprit en termes métaphysiques, sans se soucier des bases anatomico-physiologiques de cette identité (sans donner de contenu empirique à ce qui demeure une thèse matérialiste purement conceptuelle), Willis pour sa part ouvre un espace conceptuel pour les neurosciences sans s'engager aucunement dans des considérations métaphysiques dangereuses sur la nature de la matière et de l'âme (tout en situant l'âme humaine sur un continuum avec l'âme des bêtes, mettant ainsi hors-jeu tout dualisme substantiel¹³).

11 A. von Haller, *Éléments de physiologie* [*Præfixæ lineæ physiologiae*, 1747], T. Bordenave trad., chap. XII (« Du cerveau »), § 397, Paris, Guillyn, 1769, p. 90.

12 T. Willis, *Cerebri Anatome: cui Accessit Nervorum Descriptio & Usus*, Amsterdam, 1664 ; *The Anatomy of the Brain and Nerves* [1681], S. Pordage trad., W. Feindel éd., Montréal, McGill University Press, 1965.

13 T. Willis, *De Anima Brutorum quæ Hominis Vitalis ac Sensitiva est, Exercitationes Duæ*, Londres et Oxford, 1672 ; *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes, Which is That*

En fait, une distinction cruciale serait à opérer, à la fois dans l’histoire « scientifique » du cerveau et dans sa conceptualisation philosophique, entre des visions plus *dynamiques* et des visions plus *statiques* du cerveau. Willis – ainsi que Diderot, nous le verrons plus loin – appartient clairement à la première catégorie, car il conçoit le cerveau comme une entité qui se transforme elle-même (qui s’auto-organise, pourrait-on dire), en soulignant sa plasticité, alors que des figures rivales (mais aussi des scientifiques « localisationnistes » à d’autres époques) voient le cerveau plutôt comme un mécanisme passif – un tas de matière « de nature froide et inactive », « un Principe purement passif, quant aux actes de sensation intérieure et d’intellection », selon John Hancock, critiquant Willis dans sa Boyle Lecture de 1706¹⁴, ou, selon Henry More, comme un simple « pâté de gras ou bol de fromage caillé », inapte à exécuter nos opérations cognitives¹⁵.

Une vision du cerveau privilégiant la transmission, le dynamisme, la fluidité et le mouvement est bien différente d’une vision dans laquelle le cerveau est une « nature froide », un « pâté de gras » ou encore, comme le dit Robert Boyle (qui se méfie d’un jugement aussi réducteur), un simple « tas rude de matière molle »¹⁶. La première vision, plus plastique, sera celle de Diderot. Elle peut être pleinement matérialiste sans nier que « nos esprits et nos cerveaux sont potentiellement sujets au changement et à une altération constante, causée par notre interaction ordinaire avec des pratiques culturelles ainsi qu’avec le monde matériel, au cours du développement »¹⁷. Déjà Willis, avec son modèle du cer-

of the Vital and Sensitive [Soul] of Man, S. Pordage trad., Londres, Dring, Harper and Leigh, 1683.

- 14 Hancock, *Arguments to prove the Being of God with Objections against it Answered*, dans Anon., *A Defence of Natural and Revealed Religion ... Sermons Preached at the Lecture Founded by Robert Boyle*, vol. II, 3 volumes, Londres, D. Midwinter et al., 1739, p. 243.
- 15 H. More, *An Antidote against Atheism: or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, chap. XI, 2^e édition revue, Londres, Fleisher, 1655, p. 55-56 ; discussion dans J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 144-148.
- 16 Boyle, *The Christian Virtuoso: Shewing that by being addicted to Experimental Philosophy a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a good Christian* [1690], dans *The Works of the Honourable Robert Boyle* [1772], vol. VI, 6 volumes, T. Birch éd., réimpression, Hildesheim, Olms, 1966, p. 741.
- 17 L. Malafouris, « The Brain–Artefact Interface (BAI): A Challenge for Archaeology

veau fortement marqué par les fluides, la fermentation, la chimie vitale et la mobilité des esprits animaux, appartient de plein droit à une histoire encore à écrire de la plasticité cérébrale. La plasticité demeure un concept nomade, à cheval sur plusieurs discours et disciplines, jouant un rôle explicatif majeur dans les neurosciences mais aussi dans les analyses sociales, psychologiques et linguistiques du développement de l'individu : globalement, le concept de plasticité cérébrale souligne le caractère particulièrement adaptif du cerveau¹⁸. Plus généralement, dans la définition qu'en donne William James, la plasticité, c'est quand une propriété ou un objet (ici, le cerveau) est « assez souple pour se soumettre à une influence, mais assez forte pour ne pas se soumettre tout à la fois »¹⁹.

Historiquement, cette reconnaissance progressive d'une sédimentation culturelle des systèmes nerveux, ainsi que la fascination croissante avec les explications *nerveuses* de divers désordres mentaux ou psychiques, correspond à ce que George S. Rousseau a qualifié de nouvelle « neuromanie » au XVIII^e siècle : « dans un sens restreint, l'affirmation selon laquelle les Lumières du XVIII^e siècle étaient en grande partie un long commentaire sur la physiologie des nerfs, une tentative remarquable de laïciser la cognition et la perception au moyen du cerveau et de ses nerfs vasculaires est historiquement légitime »²⁰. En témoignent cette affirmation quelque peu enflammée de Charles Bonnet : « Tout ce qu'il y a de grandeur et de beauté dans le globe du soleil le cède sans doute, je ne dis pas au cerveau de l'homme, je dis au cerveau d'une mouche »²¹.

Cette neuromanie (aussi bien philosophique que « scientifique ») cédera place à une vision bien moins plastique du cerveau : « le système

and Cultural Neuroscience », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 5, n° 2-3, 2010, p. 268.

18 Voir M. Droz Mendelzweig, « La plasticité cérébrale de Cajal à Kandel : Cheminement d'une notion constitutive du sujet cérébral », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 63, n° 2, 2010, p. 661-698.

19 W. James, *Habit*, New York, Henry Holt and Company, 1914, p. 5-6.

20 G. S. Rousseau, *Nervous Acts: Essays on Literature, Culture, and Sensibility*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 250.

21 C. Bonnet, *Essai de psychologie*, chap. XX, dans *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, vol. VIII, Neuchâtel, S. Faulche, 1783, p. 32. Voir L. Clauzade, « Le cerveau chez Cabanis et Gall : La philosophie biologique du XVIII^e siècle en débat », *Les querelles du cerveau : comment furent inventées les neurosciences*, C. Chericci et J.-C. Dupont dir., Paris, Vuibert, 2008, p. 235-254.

nerveux au XIX^e siècle était moins dynamique », remarque bien John Sutton²². Au lieu d'un cerveau-réseau, d'un cerveau-fluide, opérateur de transmissions, on trouve plutôt l'affirmation de l'identité psychophysique chez les *Vulgärmaterialisten* tels que Ludwig Büchner et Carl Vogt. L'affirmation de cette identité prend une forme quasi caricaturale, dans les formules maintes fois citées ici et ailleurs sur le cerveau sécrétant la pensée comme les reins l'urine.

Ici, la multiplicité potentielle, la richesse de l'approche tant expérimentale que conceptuelle du cerveau est rabattue sur la platitude du matérialisme comme idéologie. (Elle est expérimentale, car ce qui manque au cerveau psychophysique du XIX^e siècle, c'est un statut *incarné, biologique*, dans sa matérialité vitale spécifique ; conceptuelle, car quand Diderot affirme que le cerveau est un livre qui se lit lui-même, il identifie son statut ontologique particulier.) La dernière étape du matérialisme cérébral, moins dogmatique que son articulation psychophysique au XIX^e siècle, mais toujours aussi statique, est la « théorie de l'identité cerveau-esprit » développée à partir de la fin des années 1950 et le début des années 1960, par un groupe de philosophes principalement australiens, Place, Smart et Armstrong (avec les contributions américaines de Herbert Feigl et David Lewis), comme nous l'avons déjà vu. Ils défendent l'identité entre les processus mentaux et les processus cérébraux, sur un plan principalement conceptuel (sémantique et logique) plutôt qu'empirique, mais curieusement, si nous songeons à la distinction entre deux types de matérialisme proposée plus haut, ces théoriciens de l'identité mêlent considérations physicalistes sur la causalité tout entière (comment l'esprit serait-il séparé de ce physicalisme ?) et considérations neurophilosophiques relativement affranchies de toute dimension empirique²³.

Si nous comparons le matérialisme de Diderot avec celui des théoriciens de l'identité cerveau-esprit, plusieurs traits notables apparaissent : au premier chef Diderot accorde un statut particulier au cerveau au sein de son matérialisme – un statut plus fortement culturel, disons plus sensible à la sédimentation culturelle spécifique de cet organe (au sens où le cerveau est en interaction avec la culture et se forme à son contact). Ensuite, il décrit cet organe comme un livre « sentant, vivant, parlant »

22 Sutton, *Philosophy and Memory Traces*, déjà cité, p. 26.

23 Voir la note 8 plus haut.

et plus encore, un livre doté de la capacité de se « lire lui-même ». Enfin, ne négligeons pas la *forme* dans laquelle Diderot présente ses réflexions, dans les *Éléments de physiologie* (posthumes et qui sont parfois considérés comme étant inachevés, même si ce n'est pas l'avis de leur éditeur moderne, Jean Mayer²⁴), mais aussi le *Rêve de D'Alembert*, œuvre expérimentale qui propose un jeu complexe avec la notion d'expérimentation, y compris scientifique²⁵. En comparant dans ce qui suit le cerveau-livre diderotien à l'identité cerveau-esprit au xx^e siècle, nous espérons faire apparaître la manière singulière dont le premier est à la fois pétri de tissu métaphorique, irréductiblement enraciné dans une sédimentation socio-culturelle, et curieusement, plus proche d'une « empirie » que d'une abstraction logique ou sémantique. Encore une fois, cette singularité est significative également au sein des formes possibles d'un matérialisme cérébral : dynamique plutôt que statique, et reconnaissant la spécificité ontologique du cerveau au sein de l'univers matériel dans son ensemble.

3. Le cerveau est un « livre [... qui] se lit lui-même » : Diderot et la plasticité

Les réflexions de Diderot sur le cerveau, l'esprit, et sa nature active et plastique se trouvent dans des écrits de types divers, plus ou moins expérimentaux, philosophiques ou « scientifiques ». Nous ne prétendons pas ici revenir sur la question du « genre » ou de la forme littéraire particulière de son matérialisme y compris dans son rapport parfois métaphorique, parfois plus « inductif » à la pratique scientifique : Diderot est certes l'auteur de *Jacques le fataliste* et du *Neveu de Rameau*, mais son matérialisme cérébral *et plastique* ne s'exprime pas exclusivement dans ce genre de textes, de type plus « romancé »²⁶. Très sommairement, l'articulation d'un projet littéraire et naturaliste chez Diderot est

24 Diderot, *Éléments de physiologie*, J. Mayer éd., Paris, Didier, 1964.

25 Voir J.-C. Bourdin, « Du *Rêve de D'Alembert* aux *Éléments de physiologie*. Discours scientifique et discours spéculatif dans *Le Rêve de D'Alembert* », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 34, 2003, p. 45-69, et notre analyse au chapitre 3.

26 On peut esquisser là un contraste avec, à la même époque, la « neurophilosophie spéculative » de Laurence Sterne autour des esprits animaux dans *Tristram Shandy*,

surtout présente dans des œuvres telles que la *Lettre sur les aveugles* de 1749, et son « dialogue » inédit, le *Rêve de D'Alembert* de 1769 : les deux textes associent discours spéculatif sur la nature des êtres vivants, fiction à contenu « scientifique » et expériences de pensée à visée matérialiste (sans que ces trois éléments soient ramenés à une quelconque validation expérimentale, comme l'a bien souligné Jacques Chouillet). En ce qui nous concerne ici, le texte le plus significatif à part le *Rêve* est les *Éléments de physiologie*, en partie postérieur au *Rêve*. Comme on le sait, le titre est repris d'un manuel de physiologie célèbre du XVIII^e siècle, les *Elementa Physiologiae* de Albrecht von Haller (publiés entre 1757 et 1766). Prenons d'abord le cas du *Rêve* avant de nous tourner vers les *Éléments*, qui contiennent notre métaphore centrale du cerveau-livre.

Le *Rêve* élabore un modèle de la sensibilité en réseau, ainsi qu'une métaphysique de la matière vivante et sensible sur laquelle repose ce modèle. La sensibilité est la propriété du réseau, qui est décrit au moyen d'une série de métaphores – l'essaim d'abeilles, le clavecin, l'araignée et, dans les *Éléments*, l'écrevisse :

Donc tout le système nerveux consiste dans la substance médullaire du cerveau, du cervelet, de la moelle allongée, et dans les prolongements de cette même substance distribuée à différentes parties du corps. C'est une écrevisse, dont les nerfs sont les pattes, et qui est diversement affectée selon les pattes.²⁷

La métaphore de l'essaim d'abeilles se concentre plutôt sur l'unité de l'organisme, et la manière dont nos organes composent un organisme entier comme les abeilles individuelles composent un essaim ; le clavecin se rapproche plus de la métaphore centrale pour notre propos (le livre qui se lit lui-même) :

cette faculté organique, en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie. Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire, et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincient souvent elles-mêmes.²⁸

telle qu'elle est décrite par Sutton, *Philosophy and Memory Traces*, déjà cité, p. 208, 212-213.

27 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 355.

28 Diderot, *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 102. Sur le rôle des analogies chez

De fait, la théorie matérialiste de l'esprit à cette époque, que ce soit chez Diderot ou Hartley, prend souvent une forme *vibratoire*. Nous avons déjà remarqué au chapitre précédent que ces métaphores vibratoires présentent la subjectivité comme un *effet* plutôt qu'une *substance*, autrement dit, comme un phénomène émergent. Pour le dire rapidement, il importe de distinguer entre une *différence structurelle* – entre une abeille et un essaim d'abeilles, ou une « molécule » au sens diderotien, et l'organisation tout entière – et une différence à la fois temporelle et qualitative, entre le cerveau et la pensée. L'accent est souvent mis sur le premier, mais quand Diderot réfléchit sur le passage de la sensibilité de l'élément à la sensibilité du Tout, ou au rapport entre la fibre et le soi organique plus général, il se situe plutôt dans le second type de raisonnement, ce qui en fait un émergentiste, puisqu'il souligne la différence entre les propriétés de l'élément (molécule, fibre, etc.) et les propriétés du « tout ». Certes, son émergentisme est d'une espèce bien différente des penseurs qui employèrent ce terme entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, comme C. Lloyd Morgan ou Samuel Alexander, puisque, dans le cas de Diderot et des médecins de Montpellier tels que Bordeu, la différence entre les propriétés d'une abeille (ou organe) et un essaim d'abeilles (ou organisme, économie animale, organisation) n'est pas prise dans un sens délibérément antimatérialiste²⁹.

Cette attention particulière portée à la sensibilité doit aussi se comprendre comme une accentuation des aspects de l'organisme qui le différencient des machines « passives » (tendant à enregistrer des impulsions plutôt qu'à les produire) qui fascinèrent les savants des générations précédentes : ainsi Diderot s'écrie « Quelle différence d'une montre sensible et vivante à une montre d'or, de fer, d'argent, ou de cuivre ! »³⁰ En quoi

Diderot, y compris les analogies du « réseau » du système nerveux, voir A. B. Maurseth, *L'analogie et le probable*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

29 Sur les émergentistes britanniques, voir C. Malaterre, « Le néo-vitalisme au XIX^e siècle : une seconde école française de l'émergence ? », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, vol. 14, n° 1, 2007, p. 25-44 et O. Sartenaer, « Distinguishing the Vitalism–Emergentism Knot », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 49, n° 2, 2017, p. 1-16 ; sur la présence d'un émergentisme dans la « philosophie biologique » au XVIII^e siècle, C. T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, chapitre 8, « Organisation ou organisme ? », Paris, Classiques Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2019.

30 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, vol. XVII, p. 335.

une montre qui sent est-elle singulière par rapport à une montre comprise comme un mécanisme ordinaire ? La différence se situe au niveau de l'*organisation*. Notamment, « la caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure », de telle sorte que « pour expliquer le mécanisme de la mémoire il faut regarder la substance molle du cerveau »³¹. Une propriété cognitive telle que la mémoire est le produit de notre *organisation* (au sens de notre constitution physiologique et psychique prise comme un tout) : « qu'est-ce que la mémoire ? d'où naît-elle ? » demande le personnage Diderot dans le *Rêve* ; et le personnage D'Alembert répond : « D'une certaine organisation qui s'accroît, s'affaiblit et se perd quelquefois entièrement » ; mais encore, « une qualité corporelle », une « faculté organique », « la mémoire des sensations que j'ai éprouvées et qui font l'histoire de ma vie »³².

Nous sommes face à un type de matérialisme particulier, certes, mais pas radicalement inhabituel : notre organisation, notre arrangement de particules de matière vivante, diffère d'autres arrangements (agencements, assemblages) de particules matérielles parce que notre « caractéristique » essentielle réside dans nos cerveaux, qui sont le « lieu » des processus cognitifs. Nos fonctions mentales sont spatialement et temporellement localisées dans le cerveau, mais celui-ci n'est pas un simple lieu de triage fait d'une matière passive, étant plutôt une « cire sensible et vivante ». Ceci diffère clairement du matérialisme d'un Hobbes ou d'un Collins, mais n'a rien d'étrange au-delà : nous sommes différents d'autres assemblages de particules matérielles parce que nos traits essentiels résident dans nos cerveaux, qui sont eux-mêmes le lieu de nos processus cognitifs. Ce qui marque encore plus fortement la différence de Diderot, à l'égard du matérialisme en général et des autres formes de matérialisme cérébral en particulier, est la métaphore qu'il choisit, dans les *Éléments* :

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 ;

31 *Ibid.*, p. 326, 470.

32 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 101 ; *Éléments de physiologie*, déjà cité, p. 335 ; *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, vol. XXIV, p. 351.

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.³³

Ce livre qui se lit lui-même rappelle aussi « l'instrument philosophe » dans le *Rêve*, qui à la différence de « l'instrument clavecin », « est en même temps le musicien et l'instrument »³⁴. C'est une différence de complexité encore supplémentaire par rapport à la distinction entre la « montre sensible et vivante », mais aussi pensante, et la « montre d'or, de fer ou d'argent ». Cette image du cerveau-livre n'est pas totalement sans antécédents. Dans son *Essai de psychologie* de 1755, Charles Bonnet parle des « mouvements dans le cerveau » qui pourraient être « lus » par une « intelligence » qui serait familière de ces détails, « comme dans un livre »³⁵. On est presque à l'idée de Diderot. Mais une autre influence est peut-être plus importante ici, et moins connue. En effet, le mystérieux bénédictin dom Deschamps, que Diderot rencontra plusieurs fois durant l'été 1769, lorsqu'il rédigeait le *Rêve*, Deschamps lui ayant montré son traité matérialiste clandestin, *La Vérité ou le vrai Système*³⁶, emploie une image assez proche au sujet du cerveau : « me lire et m'entendre lire, c'est se composer de mon ouvrage, qui agit alors physiquement par les yeux ou par les oreilles sur les fibres du cerveau, et qui les monte à tel ou tel ton, selon les impressions qu'il fait sur elles »³⁷. Déjà, une cinquantaine d'années plus tôt, Fénelon avait décrit le cerveau comme « une espèce de livre » rempli d'un nombre presque infini d'images et de caractères, ce qu'il décrit comme une « merveille », la « seconde merveille » étant que l'esprit interprète aisément ce qu'il trouve dans ce « livre intérieur » :

33 *Éléments de physiologie*, déjà cité, p. 470. Dans les fragments qui ne furent pas entièrement repris dans les *Éléments* (qu'ils précèdent dans l'édition DPV, sous le titre « Fragments dont on n'a pu retrouver la véritable place »), Diderot emploie aussi l'image du cerveau comme un livre qui se lit lui-même (p. 237-238), avec une discussion de la mémoire, du génie et des fibres.

34 *Rêve de D'Alembert*, DPV, vol. XVII, p. 102.

35 Bonnet, *Essai de psychologie*, Préface, dans *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, vol. VIII, déjà cité, p. 2.

36 Pour l'influence de Deschamps ici voir la note de Vernière dans Diderot, *Œuvres philosophiques*, P. Vernière éd., Paris, Garnier, 1961, p. 300, note 1, et A. Robinet, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Seghers, 1974, p. 45 et suiv.

37 Deschamps, *Œuvres philosophiques*, déjà cité, p. 385.

« La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur »³⁸. Ici le contexte n'est pas du tout matérialiste, mais on peut imaginer que Diderot s'approprie une vision « augmentée » de la matière en tant que dotée de propriétés complexes telles que l'intentionnalité, tout en reconfigurant cette vision dans le sens d'une « matérialisation ».

Nous avons souligné le contraste entre Diderot et Bonnet (ainsi que Deschamps), mais regardons ce que dit du cerveau un auteur beaucoup plus proche intellectuellement de Diderot, c'est-à-dire La Mettrie. Là où Diderot mettait en valeur la « substance molle du cerveau », La Mettrie en reste soit à des idées plus générales (« toutes les facultés de l'âme dépendent tellement de la propre organisation du cerveau et de tout le corps, qu'elles ne sont visiblement que cette organisation même ») soit à des idées plus anciennes telles que l'empreinte des traces de la mémoire sur une matière passive :

La cause de la mémoire est tout-à-fait mécanique [...] ; elle paroît dépendre de ce que les impressions corporelles du cerveau, qui sont les traces d'idées qui se suivent, sont voisines ; et que l'Âme ne peut faire la découverte d'une trace, ou d'une idée, sans rappeler les autres qui avoient coutume d'aller ensemble.³⁹

Le contraste est assez semblable, entre leurs usages respectifs de l'image du clavecin pour expliquer le système nerveux. La Mettrie avait déjà comparé le cerveau à un clavecin, avec des cordes sensibles vibrantes qui forment une totalité unifiée par l'imagination (un système de résonances)⁴⁰, mais il ne met pas cette analogie au service d'une conception plus large du système nerveux et de la vie organique en général, comme dans les « instruments doués de sensibilité » chez Diderot.

En fait Diderot semble avoir plusieurs positions concernant le cerveau, à différentes périodes : soit notre caractéristique est dans notre cer-

38 Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la Nature, et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, § XLIX, Paris, J. Estienne, 1713, p. 168-170.

39 La Mettrie, *Traité de l'âme*, chapitre X, « De la mémoire », dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, F. Markovits éd., 2 volumes, Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 172-173 ; *L'Homme-Machine*, dans *ibid.*, vol. I, p. 98.

40 *L'Homme-Machine*, déjà cité, p. 79-80.

veau (« La caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure »⁴¹), soit le cerveau « n'est qu'un organe comme un autre », « un organe secondaire » (*ibid.*, p. 467), ou « n'est qu'un organe sécrétoire » (p. 353)⁴². Ce vacillement est manifeste au sein même des *Éléments* : le cerveau possède-t-il une spécificité particulière (ce que nous avons qualifié plus haut de spécificité ontologique), ou est-il « un organe comme un autre » ? Il nous semble, sans que nous puissions le montrer en détail ici, que ces attitudes changeantes envers le statut du cerveau correspondent à l'hésitation (on pourrait aussi dire, au flux dynamique des idées et des positionnements conceptuels) de Diderot sur la possibilité de maintenir un anthropocentrisme résiduel au sein d'un univers naturel et d'un positionnement philosophique naturaliste ; nous n'entendons pas « anthropocentrisme » au sens fort, où l'univers serait en quelque sorte fait pour l'homme, ou dépendrait de lui, mais plutôt au sens où notre espèce, de par son cerveau, aurait un statut spécial au sein de la nature en général. C'est le problème qu'il exprime face à Helvétius : « je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme »⁴³. En d'autres termes, si le cerveau est « spécial », il permet d'élaborer une forme de naturalisme dans laquelle les êtres humains demeurent « spécifiques » ; si c'est un organe comme un autre, nous nous trouvons face à un naturalisme plus minimal (même si en fin de compte, la matière possède toujours, actuellement ou potentiellement, un degré d'animation et d'animalité).

Diderot voit bien que le concept de sensibilité lui permet d'intégrer la réactivité et la capacité représentationnelle de l'esprit (le système nerveux, le cerveau-livre qui se lit lui-même), *tout en défendant un naturalisme intégral, sans exception* : les propriétés de l'esprit ne font pas « exception » au sein de l'ensemble des propriétés naturelles plus générales, sujettes aux processus de causalité tels qu'ils sont décrits par les

41 *Éléments de physiologie*, déjà cité, p. 326.

42 Ce qui rappelle Buffon : « Le cerveau, au lieu d'être le siège des sensations, le principe du sentiment, n'est qu'un organe de sécrétion et de nutrition » (HN, vol. VII, « Les Animaux carnassiers », p. 17). Voir F. Laplassotte, « Quelques étapes de la physiologie du cerveau du XVII^e au XIX^e siècle », *Annales E.S.C.*, n° 25, 1970, p. 608-609.

43 Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, vol. XXIV, p. 523, et le commentaire de J. Chouillet, « Des causes propres à l'homme », *Approches des Lumières. Mélanges offerts à Jean Fabre*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 53-62.

sciences naturelles, même si les propriétés vitales comme la sensibilité ne sont pas identiques aux propriétés primitives de la matière (l'irritabilité serait une sorte d'étape intermédiaire). En même temps, ces propriétés du « réseau », du « tout », ne sont pas les propriétés de la matière brute ; elles appartiennent plutôt à une interface entre corps et cerveau (comme le rapport entre l'araignée et sa toile, que Diderot considère comme un tout organique), une interface que Diderot décrit dans un langage proche de celui de la chimie comme « un système d'actions, et de réactions »⁴⁴. Encore une fois, sa conception de la matière, dotée de sensibilité (même si par ailleurs il reproche à Maupertuis d'attribuer des propriétés de type « mental » ou « intentionnel » à la simple molécule⁴⁵), est loin d'un pur physicalisme, notamment à cause de sa surdétermination chimique :

J'arrête mes yeux sur l'amas général des corps ; je vois tout en action et en réaction ; tout se détruisant sous une forme, tout se recomposant sous une autre, des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toutes les espèces, phénomènes incompatibles avec l'homogénéité de la matière : d'où je conclus qu'elle est hétérogène ; qu'il existe une infinité d'éléments divers dans la nature ; que chacun de ses éléments par sa diversité a sa force particulière, innée, immuable, éternelle, indestructible ; et que ces forces intimes au corps ont leurs actions hors du corps ; d'où naît le mouvement ou plutôt la fermentation générale dans l'univers.⁴⁶

Mais Diderot ne se cantonne pas à des « thèses scientifiques ». Il y a certes des éléments communs dans sa prose expérimentale et dans ses « cahiers » physiologiques ; mais comment concevoir le rapport entre ces deux types de textes ? Une approche, particulièrement fréquente dans les années 1980, consiste à traiter Diderot en prédécesseur de Bachelard, poète-métaphysicien de l'univers (c'est explicite dans la discussion du *Rêve* dans *La nouvelle alliance* de Prigogine et Stengers⁴⁷) avec par exemple ses « polypes humains [...] dans Jupiter ou dans Saturne »⁴⁸. Cette vision place les constructions imaginaires pour ainsi dire « au-dessus » de la pratique scientifique : Diderot serait libre des contraintes

44 Diderot, *Éléments de physiologie*, déjà cité, p. 337.

45 Voir notre analyse de leur débat dans *La philosophie de la biologie avant la biologie*, déjà cité, chapitre 6.

46 Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, DPV, vol. XVII, p. 17.

47 I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 91.

48 Diderot, *Rêve de D'Alembert*, p. 125.

présentes dans le travail de Haller, par exemple. Une variante plus fine soulignerait que cette dimension spéculative chez Diderot lui permet d'atteindre à des constructions conceptuelles inaccessibles au scientifique – une sorte de science-fiction traitant d'une matière universellement sensible, ou mieux, « une expérience de pensée sur la sensibilité », mais, comme l'a noté Anne Vila, il s'agit alors d'une expérience de pensée aux effets matériels instantanés, qui est elle-même « matérialisée »⁴⁹. L'autre approche, qui se base plus sur les *Éléments*, tend à présenter Diderot plutôt comme un commentateur de travaux contemporains sur la sensibilité, qui demeure au niveau du fragment, sans présenter une théorie qui lui est propre. Par exemple, si la physiologie de Haller proposa l'idée d'un système combinatoire composé des éléments structurels de l'organisme, un système de propriétés vitales fonctionnelles correspondant à divers niveaux d'intégration organique⁵⁰, Diderot serait soit un commentateur, soit un philosophe cherchant à s'approprier ce système en faveur de sa métaphysique matérialiste plus générale. Il existe également une variante plus subtile de cette approche, que nous avons proposée ailleurs⁵¹, selon laquelle la réflexion diderotienne autour de la sensibilité, les fibres, les organes, le cerveau, le corps et les concepts en réseau, est un véritable élargissement du projet des sciences de la vie à tendance « vitaliste », nourri par des arguments spéculatifs.

Nous pouvons alors définir deux traits majeurs du matérialisme cérébral et plastique, chez Diderot.

Premièrement, la relation indissociable entre expériences de pensée et la « matérialisation » de tels actes mentaux (qui sont aussi le fait de notre imagination) est constitutive de sa pensée. Dans le *Rêve*, Bordeu dit à Mlle de Lespinasse, « faites par la pensée ce que nature fait quelquefois », formule que nous avons commenté au chapitre 3. Dans un univers matérialiste où la sensibilité est une propriété essentielle (primitive) de la matière, l'imagination peut jouer un rôle, ainsi que ce que Diderot

49 Anne C. Vila, *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998, p. 74. Sur cette matérialisation en partie fictive de la pensée, autour du cas particulier du rêve, voir ici le chapitre 3.

50 F. Duchesneau, « Diderot et la physiologie de la sensibilité », *Dix-huitième siècle*, n° 31, 1999, p. 195-216.

51 C. T. Wolfe, « Sensibility as Vital Force or as Property of Matter », déjà cité.

nomme les « suppositions » : ce que nous décrivions comme *l'extension de l'ontologie matérialiste*. Ici, les métaphores comme celle du clavecin prennent une dimension qu'on pourrait qualifier de leibnizienne, en référence à la notion de petites perceptions chez Leibniz, avec un effet de miroir et de résonance entre le niveau le plus infime de notre vie cognitive, et les degrés supérieurs de notre expérience consciente :

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, jusqu'à la multitude des voix humaines, des cris des animaux, et des bruits physiques, à la mélodie et à l'harmonie de tous les ais, de toutes les pièces de musique, de tous les concerts, que nous avons entendus, tout cela existe en nous à notre insu.⁵²

De même, quand Diderot rapproche l'épigenèse de la métaphysique spinoziste⁵³, il n'est ni dans un rapport de dépendance à l'égard du travail scientifique, ni simplement dans une complaisance à l'égard du jeu des métaphores ; il cherche plutôt à opérer une extension de l'ontologie matérialiste (ici, vers le domaine du vivant).

Deuxièmement, Diderot n'accepterait pas un schéma explicatif dans lequel le savoir « neuroscientifique » primerait sur d'autres rapports imaginatifs et affectifs au monde social et culturel dans lequel nous « baignons ». Diderot ne définirait pas le rapport entre neurosciences et formes culturelles comme étant un rapport hiérarchique où le « neuronal » *explique* le culturel, comme on le trouve par exemple dans certaines versions de la « neuroesthétique » (où on cherche, et on prétend trouver, une explication neuronale de l'activité esthétique, notamment notre rapport aux œuvres d'art⁵⁴). Au contraire, sa manière d'intégrer la plasticité du cerveau culturel (« le cerveau est le livre qui se lit lui-même ») avec des éléments imaginaires (« des polypes humains dans Jupiter ou dans

52 *Éléments de physiologie*, déjà cité, p. 468-469.

53 Voir notre article « Une biologie clandestine ? Le projet d'un spinozisme biologique chez Diderot », *La lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 183-199.

54 Par exemple Semir Zeki, *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Saturne ») s'éloigne d'un réductionnisme purement neuronal, en faveur d'une vision, encore une fois, plus dynamique et surtout plus *plastique* du cerveau⁵⁵.

4. Du cerveau, organe matériel de l'esprit à la sémantique des « énoncés cérébraux » : querelles d'identité

Il est frappant de constater à quel point le type de dynamisme manifeste à la fois dans le discours sur les esprits animaux à l'époque de Willis, et dans la vision d'un cerveau auto-interprétant chez Diderot était absent lors de la naissance des neurosciences expérimentales au XIX^e siècle. Le leitmotiv de l'approche du cerveau à cette période, chez la plupart des physiologistes, des médecins et des naturalistes, peut se formuler ainsi : « Quelle que soit la fonction incarnée et actualisée par un organe donné, l'activité de cette partie du corps était localisée dans la parcelle de matière vivante sur laquelle elle survenait »⁵⁶. C'est, entre autres, le sujet de la célèbre conférence de Ewald Hering en 1870 : « La mémoire comme fonction universelle de la matière organisée »⁵⁷. Cependant, il demeurerait

55 Comme dans la formule assez visionnaire de Deleuze : « Créer de nouveaux circuits s'entend du cerveau en même temps que de l'art » (*Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 86). Voir aussi la vision d'un cerveau plastique, culturellement saturé, qui ne s'oppose pas au monde social ou culturel (à la manière de l'ancienne opposition entre *Natur-* et *Geisteswissenschaften*) dans Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991. Nous espérons revenir ailleurs sur les différentes formes de neuroesthétique, plus ou moins réductionnistes ; voir notre introduction à C. T. Wolfe dir., *Brain Theory. Essays in Critical Neurophilosophy*, Londres, Palgrave MacMillan, 2014, et F. Vidal, « La neuroesthétique, un esthétisme scientifique », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, n° 25, 2011, p. 239-264.

56 A. Métraux, « The Emergent Materialism in French Clinical Brain Research (1820-1850). A Case Study in Historical Neurophilosophy », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, 2000, p. 164.

57 E. Hering, « Über das Gedächtniss als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie », *Almanach der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, vol. 20, 1870, p. 253-278 ; J.-Cl. Dupont, « Neurosciences et mémoire », *Sens public*, Dossier « La représentation du vivant – Du cerveau au comportement », 2004.

bien un « lieu » où la corrélation entre des parcelles de matière vivante et des propriétés fonctionnelles n'était pas claire : le cerveau.

Franz Joseph Gall (1739-1828) chercha à corréler des descriptions anatomiques du cerveau avec des traits morphologiques crâniens ainsi que des observations sur le caractère physique (donc mesurable) des facultés morales de l'être humain – ce qu'il nomma l'« organologie », que nous connaissons plutôt sous le nom donné par son collègue Johann Spurzheim : la phrénologie. L'idée centrale était que chaque faculté mentale devait posséder son « organe » (Spurzheim décrit le cerveau comme un « assemblage de nombreux instruments particuliers »⁵⁸), dont le développement pouvait être analysé en examinant les caractéristiques externes du crâne. Dans la perspective phrénologique, le cerveau est l'organe de l'esprit ; il est composé de plusieurs zones, chacune étant le siège d'une tendance, une émotion ou une faculté intellectuelle ; chaque fonction mentale est corrélée (donc quantitativement) avec une zone cérébrale ; aspect relativement plastique, l'usage des facultés mentales contribue au développement des organes cérébraux⁵⁹.

Ici, l'esprit est progressivement reconfiguré comme un « ensemble de fonctions actualisé par des portions spatialement circonscrites et mutuellement rattachées de matière neurale »⁶⁰. Dans ce sens, la phrénologie est conceptuellement fertile quelle que soit sa fortune proprement scientifique ; elle contribue à démystifier l'esprit, tout en n'étant ni la première ni la dernière de ces démystifications, d'Anthony Collins au début du XVIII^e siècle à Charles Bonnet et ses fibres nerveuses dans les dernières décennies du siècle. Ces « démystifications », ces tentatives d'inscrire le fonctionnement de l'esprit dans un système plus global d'explications naturelles, peuvent être décrites comme un projet (ou des projets) de « naturalisation de l'esprit ». Rappelons également que dans le supplé-

58 J. G. Spurzheim, *The Physiognomical System of Drs. Gall and Spurzheim*, Londres, Baldwin, Cradock, and Joy, 1815, p. 106.

59 Gall, dans *The Human Brain and Spinal Cord: A Historical Study Illustrated by Writings from Antiquity to the 20th Century*, E. Clarke et C. D. O'Malley dir., Berkeley, University of California Press, 1968, p. 477 ; R. M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier* [1970], Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 12 ; Métraux, « The Emergent Materialism », déjà cité, p. 167.

60 A. Métraux, « The Emergent Materialism », déjà cité, p. 183.

ment à l'article « ÂME », Diderot passe en revue les hypothèses possibles au sujet du « siège de l'âme », idée qui correspond là encore à une forme de localisation, qui reconduit d'ailleurs la théorie plutôt datée des esprits animaux. Mais Diderot conclut sur un ton ironique précisément à l'égard de cette prétendue localisation : « Voilà donc l'*ame* installée dans le corps calleux, jusqu'à ce qu'il survienne quelque expérience qui l'en déplace, & qui réduise les Physiologistes dans le cas de ne savoir plus où la mettre »⁶¹.

Que toute forme d'activité mentale soit réellement localisable ou non, les avancées de Gall et ses collègues aident à définir une sorte de tension productrice entre localisationnisme et holisme, qui semble presque inhérente à la recherche sur les rapports cerveau-esprit. Pour le dire autrement, la localisation cérébrale est « le point le plus accessible et le plus clair, où notre compréhension de la nature humaine rencontre les méthodes et les postulats de la science naturelle. Philosophiquement parlant, elle constitue le domaine empirique et conceptuel où le problème des rapports corps-esprit se posa et continue de se poser »⁶². Le projet phrénologique vise à localiser l'esprit et ses fonctions (précisément ce que critiqua Jean-Pierre Flourens dans son *Examen de la phrénologie*, dédié à la mémoire de Descartes⁶³). Dans ce sens, malgré tout ce qui le sépare de la vision plastique du cerveau chez Diderot, ce projet a en commun avec le matérialisme diderotien sa visée empirique, à la différence de la forme du matérialisme cérébral la plus courante dans la philosophie d'après-guerre : la théorie de l'identité.

Avec la théorie de l'identité – le projet d'articuler philosophiquement l'identité entre processus cérébraux et processus mentaux – nous arrivons à l'expression paradigmatique du matérialisme dans la pensée anglo-saxonne contemporaine, comme nous le verrons au chapitre suivant⁶⁴. Ce projet vise à résoudre ou à éliminer les problèmes philosophiques associés au rapport corps-esprit, à la fois sur un plan empirique (comment les succès scientifiques précédents, en physique et en biologie,

61 « ÂME », *Enc.*, vol. I, p. 341a-b et suiv., 342b (merci à François Pépin pour ses suggestions sur ce passage).

62 Young, *Mind, Brain and Adaptation*, Preface, déjà cité, p. vi.

63 P. Flourens, *Examen de la phrénologie*, Paris, Paulin, 1842.

64 Voir le chapitre suivant pour des références détaillées sur cette « école ».

pourraient-ils s'appliquer à l'esprit ?) et sur un plan logique et sémantique (en quel sens un énoncé décrivant un événement mental peut-il être le même qu'un énoncé décrivant un événement cérébral ? Y a-t-il là un rapport entre deux énoncés, ou un seul énoncé ?). On le verra, le statut du cerveau dans ce discours est fort différent de celui que lui accorde Diderot, y compris dans son rapport au discours scientifique. La théorie de l'identité, comme on le verra plus loin, réagit aux discours philosophiques sur le « mental » en cherchant à l'inscrire dans l'univers physique. Même si le matérialisme de Diderot partage avec la théorie de l'identité une certaine focalisation sur le cerveau, ils sont de nature fort différente, notamment à cause de la dimension à la fois spéculative et « fictive » du premier.

5. Le cerveau entre scientisme et fiction

Les formes de matérialisme cérébral divergent face à la question de la complexité et la spécificité réelle de cet organe. D'une part, on peut distinguer le cerveau (ou la « figure » du cerveau) plus culturellement ouvert chez Diderot, et celui de la phrénologie et surtout de la théorie de l'identité, plus statique (et plus proche ainsi de la vision plus ancienne du cerveau comme une matière « froide et inactive » ou, dans les termes mêmes de Diderot, « le fromage mou qui remplit la capacité de votre crâne et du mien »⁶⁵). D'autre part on peut distinguer des approches plus ou moins empiriques, toujours au sein du matérialisme cérébral. Ce qui est curieux, si nous lisons le *Rêve* et les *Éléments* ensemble, c'est la manière dont Diderot cherche à la fois à ancrer sa vision du cerveau dans l'empirie, et à souligner que toute compréhension « réelle » de cet organe passera par des métaphores et même une dimension proprement fictionnelle. On peut imaginer que celle-ci l'immunise contre la tentation d'un matérialisme vulgaire : ce sera l'erreur ou en tout cas le manque de finesse de Vogt au XIX^e siècle, avec son slogan sur le cerveau

65 Hancock, *Arguments to prove the Being of God*, déjà cité, p. 243 ; Diderot, *Salon de 1767* (7^e tableau), DPV, vol. XVI, p. 233 (merci à Blaise Marchandeaude d'avoir attiré notre attention sur ce passage) ; voir *Réfutation d'Helvétius*, DPV, vol. XXIV, p. 614-615 (l'image du « fromage mou » et l'insistance sur la dualité cerveau-diaphragme).

qui sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile. Les bibliothèques sont remplies de livres qui jaunissent, ayant proclamé depuis le XIX^e siècle la formule chimique, biochimique ou neurochimique qui permettrait d'« expliquer » ou de « réduire » les phénomènes mentaux, culturels, ou éthiques à un substrat quantitatif transparent et manipulable. Diderot serait plus proche d'une autre formule, qui renverse celle de Vogt : « la pensée sécrète le cerveau autant que le cerveau sécrète la pensée »⁶⁶.

Le matérialisme cérébral chez Diderot est un matérialisme de la plasticité, qui ne nie pas la réalité incarnée du cerveau, organe corporel, sensible et vivant. Il lui accorde ainsi une spécificité ontologique – même si sur le plan strictement anatomique, Diderot n'est pas « cérébrocentriste », préférant l'idée d'un réseau organismique au sein duquel le cerveau ne serait qu'un pôle d'activité parmi d'autres. Organe « secondaire » ou organe ontologiquement unique ? Comme nous l'avons noté plus haut, Diderot hésite parfois entre ces deux positions, mais le cerveau-livre est une figure forte, qui se rattache à la fois à d'autres figures du réseau (comme le rapport organismique entre l'araignée et sa toile), mais aussi à d'autres images confirmant ce statut particulier cérébral, lié à l'auto-interprétation et l'auto-organisation, par exemple le cerveau-« rapporteur » de tous les sens : « Il y a cinq sens ; voilà les cinq témoins ; mais le *juge* ou le *rapporteur* ? Il y a un organe particulier, le cerveau. Cet organe méritait bien un examen particulier »⁶⁷. Mais ce cerveau-livre n'est-il pas néanmoins l'indicateur d'un anthropocentrisme résiduel, ou en tout cas, d'un naturalisme à paliers, dans lequel certains organes méritent plus d'égards que d'autres ? Nous concluons avec une phrase, non pas de Diderot mais de Mandeville : « Je ne prétends pas rendre compte des Fonctions du Cerveau. Je n'ai jamais entendu parler d'un Système ou une Philosophie qui en était capable »⁶⁸.

66 G. Châtelet sur Penrose, *Les ombres de l'esprit, L'aventure humaine*, n° 5, 1995, p. 97-106.

67 *Réfutation d'Helvétius*, DPV, vol. XXIV, p. 549.

68 B. Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, dans *Three Dialogues*, 2^e édition revue, Londres, Tonson, 1730, p. 137.



Un matérialisme désincarné : la théorie de l'identité cerveau-esprit

Le matérialisme n'a pas d'histoire, ou alors, c'est une histoire perpétuellement non thématifiée, comme le formule Pierre-François Moreau¹. Pour le dire autrement, les épisodes matérialistes dans l'histoire de la philosophie ne « communiquent » quasiment pas entre eux, disparaissant et renaissant comme le phénix. C'est ainsi qu'on a pu décrire le matérialisme comme une « tradition discontinue », comme on l'a vu au chapitre 1. Dans la culture philosophique anglo-saxonne, l'expression *matérialisme* ne désigne pas habituellement la philosophie de Démocrite ou d'Épicure ; ni celle des médecins « mortalistes » du XVII^e siècle comme William Coward ; ni encore l'ensemble de doctrines partagées par Meslier, La Mettrie, Diderot, d'Holbach ou Cabanis ; ni, enfin, le *Vulgärmaterialismus* de Moleschott, Vogt, Büchner et Czolbe au XIX^e siècle. Il suffit de consulter n'importe quel « Companion to the Mind », ou même l'*Encyclopedia Britannica*, et on verra que l'objet « matérialiste » correspond aux positions d'un groupe de penseurs australiens – d'origine ou adoptifs – actifs entre les années 1950 et 1980, mais dont la production « classique » se situe entre 1956, avec l'article fondateur de Ullin Place, et 1968, avec le livre de David Armstrong, les articles classiques de J.J. C. Smart se situant entre les deux².

1 « Intervista sul materialismo » (entretien avec F. Toto), *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, n° 3, 2012, p. 134.

2 Ils auront comme principaux compagnons de route l'Autrichien émigré en Amérique Herbert Feigl (texte de 1958) et l'Américain David Lewis (« An Argument for the Identity Theory » [1966], *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press,

Ce matérialisme australien porte un nom propre, la « théorie de l'identité » : identité entre le cerveau et l'esprit, ou le cerveau et la conscience, ou encore entre « processus cérébral » et sensation. À ses origines, l'expression « matérialiste » désignait un apothicaire, en tant que fournisseur de la *materia medica*³, et, selon les indications de Place, la provenance de l'expression « théorie de l'identité » n'est pas trop éloignée, puisqu'elle fut d'abord employée par le psychologue expérimental Edwin Boring, en 1933⁴. Le programme de la théorie de l'identité – car cette théorie est fortement *programmatische* – est, en bref, le suivant : « résoudre » certains des problèmes connus sous le nom général de « *mind-body problem* », donc la place du « mental » dans un univers physique, en employant les réussites scientifiques du xx^e siècle, mais aussi en appliquant les instruments de la logique : comment peut-on dire qu'un événement mental pourrait être *le même* qu'un événement cérébral ? Y a-t-il alors *deux* choses qui sont mises en *relation* (et quelle serait la nature de cette relation), ou seulement *une chose* ?

La théorie de l'identité se présente ainsi comme une philosophie de l'esprit cohérente, puisqu'elle satisfait cinq critères essentiels : (1) elle rend compte de l'unité du corps et de l'esprit ; (2) elle peut expliquer la différence « numérique » entre différents esprits (problème de l'individuation) ; (3) elle explique l'interaction du corps et de l'esprit ; (4) elle

1983). Les textes classiques sont d'abord les articles de U. T. Place, « Is Consciousness a Brain Process? », *British Journal of Psychology*, n° 47, 1956, p. 44-50 ; H. Feigl, « The "Mental" and the "Physical" » [1958], réimprimé avec un postscriptum en 1967, traduction par F. Schang, B. Andrieu *et al.*, *Le mental et le physique*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; J. J. C. Smart, « Sensations and Brain Processes », *Philosophical Review*, vol. 68, n° 2, 1959, p. 141-156, puis le livre de D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* [1968], Londres, Routledge, 1993. De nos jours, voir J. Bickle, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Dordrecht, Kluwer, 2003 et M. Silberstein dir., *Matériaux philosophiques et scientifiques pour un matérialisme contemporain*, Paris, Éditions Matériologiques, 2013.

- 3 O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », *Raison présente*, n° 47, 1978, p. 3-16, repris dans *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998.
- 4 E. G. Boring, *The Physical Dimensions of Consciousness*, New York, 1933, cité par U. T. Place, « E. G. Boring and the Mind-Brain Identity Theory », *British Psychological Society, History & Philosophy of Science Newsletter*, n° 11, 1990, p. 20-31 ; voir également Smart, « The Mind/Brain Identity Theory », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2000. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>].

peut rendre compte de l'émergence de l'esprit, par exemple en termes évolutionnistes ; enfin, (5) elle peut rendre compte des états internes⁵.

Mais son rapport au « donné » scientifique est moins évident : certes, elle invoque comme facteur d'économie argumentative la réussite scientifique, mais ce quasi-pragmatisme ne doit pas nous empêcher de demander : *quelle* science est invoquée ici ? la neurologie ? la biologie moléculaire (la génétique) ? la physique ? On pourra alors, comme nous le faisons en conclusion, proposer une critique, elle-même matérialiste, de la théorie de l'identité : très généralement, son rapport à la science n'est jamais pleinement thématiqué, et plus particulièrement, dans ces rapports cerveau-esprit, on n'entend guère parler du *corps*. Il est en effet curieux qu'une théorie qui se préoccupe des rapports entre processus cérébraux et processus mentaux se soucie si peu de l'incarnation en général, et de l'état de la neurophysiologie en particulier : par exemple, l'ouvrage de Donald Hebb *The Organization of Behavior*, qui date de 1949, proposait déjà des explications détaillées de phénomènes psychologiques par des mécanismes et processus neuronaux connus, mais il n'est pas cité par les auteurs de la théorie de l'identité⁶. Comme on le verra, cela provient en grande partie de l'aspect *béavioriste* de cette théorie, indissociable de son aspect *logique* : comme le remarquait Feigl, le béaviorisme ryléen, principalement logique, ne contient « quasiment aucune référence aux faits et aux régularités de la neurophysiologie »⁷.

Nous procéderons en cinq temps. D'abord nous rappellerons la teneur de la critique du vitalisme au sein du cercle de Vienne, parce que nous considérons qu'elle est une source et une influence cachée de notre matérialisme australien, mais également parce qu'elle débouche sur des questions proprement biologiques que la théorie de l'identité plus « logicienne » tend à éviter. Ensuite nous chercherons à clarifier les concepts

5 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 75-76.

6 Ainsi que le remarquent J. Bickle, P. Mandik et A. Landreth, « The Philosophy of Neuroscience », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., 2012. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>]. Il est vrai qu'Armstrong cite Hebb (brièvement), mais c'est en 1968 (p. 74).

7 H. Feigl, « Mind-Body, not a Pseudo-Problem » [1960], *The Mind/Brain Identity Theory*, C. V. Borst dir., Londres, Macmillan, 1970, p. 34 (texte également repris dans Feigl, *Inquiries and Provocations. Selected Writings*, R. S. Cohen éd., Dordrecht, Reidel, 1981).

d'explication mécaniste et de réduction, qui sont toujours centraux pour le matérialisme. Puis nous passerons à la théorie de l'identité elle-même, et ses trois représentants classiques (principalement Smart, mais également Place et Armstrong), afin d'évaluer synthétiquement le statut de cette théorie. Enfin nous proposerons quelques réflexions générales sur la théorie de l'identité d'un point de vue matérialiste, afin de suggérer une théorie matérialiste du cerveau et de l'esprit moins... désincarnée.

1. La genèse primitive de la théorie de l'identité : vitalisme et clôture causale

Les affirmations, que l'on retrouve dans n'importe quel manuel de philosophie de l'esprit, sur la « clôture causale du monde spatio-temporel », ou la vérité indéniable d'une ontologie physicaliste dont la devise serait « ce que la physique de mon époque me dit à un moment donné, je l'adopte comme ontologie, comme définition de ce qui est réel », proviennent d'un épisode intellectuel curieux du début du xx^e siècle, à savoir, les critiques du vitalisme (au pays de l'École de Montpellier, on a coutume de dire « néo-vitalisme », mais les épistémologues ailleurs ne s'embarassent pas de tels scrupules) formulées par des membres du cercle de Vienne, comme Moritz Schlick ou Philipp Frank. Par vitalisme ils entendaient toute doctrine qui affirme l'existence de forces vitales situées hors du domaine physico-mécanique, causalement défini et causalement clos. Leur mantra (qui n'a pas disparu⁸) serait, *grosso modo* : il ne peut pas y avoir de cause non physique d'un effet physique. Leur cible privilégiée (on a envie de dire leur souffre-douleur) fut l'embryologiste Hans Driesch.

8 Voir l'article important de Lewis, « An Argument for the Identity Theory », déjà cité, dont le deuxième argument repose sur la « clôture explicative » du monde physique : les phénomènes physiques ne peuvent pas être expliqués par des phénomènes non physiques ; ces derniers peuvent exister, mais sont alors « inefficaces » (Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 1, déjà cité, p. 105). Cette intuition est essentielle au travail de Jaegwon Kim. Sur Kim, voir Max Kistler, *L'esprit matériel : réduction et émergence*, Paris, Ithaque, 2016 ; pour une critique des fondements du physicalisme, voir D. Stoljar, *Physicalism*, Londres, Routledge, 2010 et pour une critique spécifiquement de l'argumentaire physicaliste au sujet de l'organicisme et des forces vitales, voir B. Chen, « A Non-Metaphysical Evaluation of Vitalism in the Early Twentieth

Driesch fut d'abord un mécaniste, un partisan de l'*Entwicklungsmechanik* de Wilhelm Roux. Il se détourna du paradigme mécaniste après des résultats expérimentaux surprenants avec des œufs d'oursin, qui démontraient selon lui une limitation empirique du mécanisme et nécessitaient l'introduction de nouvelles « forces » dans la science. En effet, il était parvenu à diviser en deux le blastomère de l'œuf pour ensuite en produire deux embryons et larves entièrement « complets ». Driesch nomma cette équivalence totale du développement des œufs divisés, leur « totipotence ». Étant donné la notion de mécanisme dont il disposait, et l'évidence qu'il n'existait pas de structure mécanique dans l'embryon de l'oursin qui serait responsable de cette force « régulatrice » ou « équipotentielle », Driesch posa l'existence d'une force vitale, qu'il nomma « entéléchie » (exprimant par là son souhait manifeste d'un « retour » à Aristote – souhait qu'on retrouve dans la bioéthique contemporaine, influencée par Hans Jonas⁹). Cette mystérieuse spécificité du vivant fascina tellement Driesch qu'il abandonna son travail de biologiste expérimental afin d'enseigner la philosophie, et d'élaborer cette doctrine vitaliste des « entéléchies » qui existeraient à travers l'univers vivant¹⁰. Outre Aristote, Driesch se réclamait particulièrement du physiologiste Johann Friedrich Blumenbach et sa notion de *Bildungstrieb* ou *nisus formativus* dans les organismes vivants, et accessoirement de Caspar Friedrich Wolff, qui avait formulé dès 1760 une critique de la réduction mécaniste du vivant, visant le préformationnisme et soulignant les mérites du modèle *épigénétique* du développement de l'embryon¹¹.

Moritz Schlick proposa une critique de l'entéléchie chez Driesch, à partir du postulat de la clôture causale du monde physique, c'est-à-dire

Century », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 40, n° 50, 2018, et « Revisiting the Logical Empiricist Criticisms of Vitalism », *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, n° 7, 2019, p. 1-17.

- 9 Nous avons proposé une critique de ce nouvel aristotélisme fondé sur la notion d'« organisme », dans « La catégorie d'« organisme » dans la philosophie de la biologie », *Multitudes*, n° 16, dossier « Philosophie de la biologie », 2004, p. 27-40, et « Do Organisms Have an Ontological Status? », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 32, n°s 2-3, 2010, p. 195-232.
- 10 H. Driesch, *La philosophie de l'organisme*, Paris, Rivière, 1921 ; M. Weber, « Hans Drieschs Argumente für den Vitalismus », *Philosophia Naturalis*, n° 36, 1999, p. 265-295.
- 11 J.-C. Dupont et S. Schmitt dir., *Du feuillet au gène. Une histoire des concepts de l'embryologie moderne (fin XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions de l'ENS, 2003.

spatio-temporel. Selon Driesch, l'entéléchie est une force vitale qui influence – et est influencée par – les conditions physiques de l'organisme en développement. Schlick remarque que si les composantes physiques de l'organisme et son environnement sont requises en tant que contraintes actives sur cette force, mais que celle-ci demeure inaccessible et inconnue, nous sommes obligés par le principe de parcimonie (ou d'économie) de l'éliminer. En gros, suivant Schlick (et Philipp Frank), il ne peut pas y avoir des causes non spatiales de processus organiques qui sont eux-mêmes nécessairement spatiaux. Pour qu'une entité non physique puisse entrer en interaction avec une entité physique, ou engendrer un processus physique, elle doit elle-même devenir physique¹². De même que Descartes n'a pas pu réconcilier l'interaction psychophysique avec le déterminisme rigoureux de son univers mécanique, Driesch ne parvient pas à réconcilier l'action de ses entéléchies non physiques avec le déterminisme de la physique newtonienne¹³. Une force non spatiale comme l'entéléchie disparaît ; « si les causes sont pleinement contenues dans les conditions initiales, alors il n'y a pas de raison de supposer un intermédiaire non spatial »¹⁴. De tels arguments suffisaient à Schlick et d'autres pour considérer que les lois biologiques peuvent être et seront réduites aux lois physiques. Le vitalisme « substantiel », essentialiste de Driesch est réfuté. Mais qu'est devenue la biologie ?

- 12 On songe au « monisme anomal » de Donald Davidson (« Les événements mentaux » [1970], *Actions et événements*, P. Engel trad., Paris, PUF, 1993, p. 277-302), qui reste un matérialisme : il y a une substance et plusieurs systèmes de lois, mais comme le « mental », l'univers psychologique, n'est pas un univers de lois, et que tout rapport de cause à effet est régi par une loi, quand un événement mental produit un effet physique c'est qu'il est une cause physique, subsumable sous une loi physique (cependant cette lecture de Davidson, que nous partageons avec Jaegwon Kim, ne fait pas l'unanimité).
- 13 M. Čapek, « Microphysical Indeterminacy and Freedom. Bergson and Pierce », *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy*, F. Burwick et P. Douglass dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 175, analysant les écrits de Driesch sur la théorie de la relativité.
- 14 M. Schlick, « Naturphilosophie », *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 2, M. Dessoir dir., Berlin, Ullstein, 1925 ; « Philosophy of Organic Life », *Readings in the Philosophy of Science*, H. Feigl et M. Brodbeck dir., New York, Appleton-Century Crofts, 1953, p. 536.

2. La puissance de la réduction

Les débats sur le statut de l'explication dans les sciences biologiques se concentrent principalement sur la « subsomption », la possibilité de « subsumer » ou réduire les propositions de la biologie aux propositions physico-chimiques. Les réductionnistes ont traditionnellement soutenu que les lois et les prévisions de sciences non physiques comme la biologie peuvent être dérivées, ou déduites des lois de la physique augmentées des « lois de correspondance » (*bridge laws*) définitionnelles ou empiriques appropriées. Ces « principes de liaison » ou « lois de correspondance »¹⁵ permettent le partage de définitions d'une science à l'autre : ainsi un phénomène du niveau supérieur peut être expliqué par une science à un niveau inférieur au moyen de lois permettant de « franchir » (*bridge*) l'écart entre les deux sciences. Pendant que le réductionniste attend ces lois complémentaires, *ad hoc* pourrait-on dire, il ou elle peut continuer à employer des termes spécialisés tels que « organisme » ou « gène » de manière provisoire, en tant que convenances instrumentales, en sachant qu'ils ne sont que les vestiges d'une ontologie déjà caduque. La biologie moléculaire, elle, tend à être acceptée comme « ontologiquement réelle », alors que tout ce qui se situe au niveau supérieur est qualifié d'*instrumental* : autrement dit, ce ne sont que les produits des préoccupations humaines¹⁶. Comme le dit Smart, un arbre n'est certainement pas un objet qui est « structurellement individué » ; si nous étions bien plus petits, un pissenlit pourrait être considéré comme un arbre.

La foi en la puissance des explications réductionnistes fut grandement renforcée au début des années cinquante avec la découverte de l'ADN par Watson et Crick (l'article de Place paraît en 1956 ; celui de Feigl en 1958 ; celui de Smart en 1959). La biologie moléculaire semblait répondre aux soucis des biologistes théoriques et des philosophes qui doutaient de la validité des explications mécanistes dans la biologie du

15 Nous reprenons cette dernière traduction à M. Kistler, « Réduction fonctionnelle et réduction logique », *Philosophiques*, vol. 27, n° 1, 2000, p. 27-38.

16 A. Rosenberg, « Les limites de la connaissance biologique », *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, n° 2, 1999, p. 15-34 ; voir également les travaux d'E. Sober et les commentaires de F. Duchesneau, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997.

développement. Cet optimisme réductionniste des commencements s'est considérablement réduit : la plupart des philosophes de la biologie admettent qu'une réduction de la biologie à la physique et à la chimie est peu crédible, car la biologie ne témoigne pas d'une structure « légaliste » ou « nomothétique » comme la physique ou la chimie ; son caractère imprévisible, sa dimension « historique » ou « évolutive » semble bien appartenir à ce que Butler nommait « *the furniture of the world* » : aux traits et au contenu irréductible du monde. En effet, la relation dynamique entre un organisme et un environnement n'existe pas au sein d'un univers mécaniste idéalisé, avec ses chaînes causales sans exception ; de même pour la « co-évolution » du cerveau et des facultés linguistiques analysée par Terrence Deacon, qui rejoint ce que nous avons décrit au chapitre 1 sous le nom d'effet Baldwin¹⁷, ou encore l'idée que le cerveau et la pensée s'influencent, se sculptent, se transforment réciproquement. Les propriétés du vivant ne vont ni disparaître, ni être « réduites » à un niveau censé être plus réel – sans qu'on doive enchaîner en affirmant une métaphysique du vivant ! Comme l'ont vu Karl Popper et Ernst Mayr, notamment, avec l'exemple de l'évolution, la biologie a ses lois, mais elles n'ont pas la puissance de prévisibilité que les lois de la nature sont censées avoir, selon la thèse classique d'une causalité linéaire.

Étant donné les postulats d'une ontologie physicaliste, et la capacité ou la puissance « instrumentale » de la biologie, la philosophie de l'esprit semblait être vouée au fonctionnalisme pendant longtemps. Les fonctionnalistes considèrent la vie mentale, selon la thèse de la « réalisabilité multiple », comme un ensemble de fonctions ou schèmes (*patterns*) qui sont exécutés, réalisés ou « implémentés » en termes informatiques, dans nos cerveaux de manière *contingente* – cette contingence qui est si essentielle à la théorie de l'identité, comme on le verra. Les états mentaux sont réalisés par les systèmes biologiques, mais ils pourraient tout aussi bien être réalisés par un ordinateur bien disposé (dont l'organisation convient, diraient les matérialistes du XVIII^e siècle), un tourbillon de poussière, ou un essaim d'abeilles. Le fonctionnalisme computationnel est devenu une position familière et confortable pour de nombreux philosophes, mais nous pensons que c'est une position triviale, sans intérêt

17 T. Deacon, *The Symbolic Species*, New York, W. W. Norton, 1997.

pour ceux qui cherchent vraiment à comprendre l'esprit et son rapport au cerveau ou au corps, *a fortiori* en matérialistes¹⁸ !

Soyons clairs : la théorie matérialiste de l'esprit qui est notre objet ici n'a pas honte de se dire « mécaniste » ou « réductionniste ». Au contraire, ce serait plutôt des expressions comme « holisme » ou « émergentisme » qu'elle considérerait avec méfiance. Ainsi Quine approuve Smart quand il dit : « Il y a eu des matérialistes qui ont soutenu que les êtres vivants, quoique matériels, étaient sujets à des lois biologiques et psychologiques irréductibles en principe aux lois de la physique. Tel fut le matérialisme de l'émergence. Le matérialisme de Smart est plus robuste »¹⁹. Malheureusement, une certaine tradition continentale a tendance à répondre : « une telle philosophie est *réductionniste* ! » comme si l'injure était caractérisée. Comme toujours, une dose homéopathique d'histoire peut calmer les tensions. Rappelons que le programme de la philosophie mécaniste à l'âge classique reposait sur une vision des phénomènes naturels résultant d'interactions entre des particules matérielles régies par les lois appartenant à la mécanique. Ceci permit le développement des lois générales du mouvement et du choc, et par ailleurs l'invention de mécanismes particuliers, y compris des dispositifs mécaniques tels que le canard de Vaucanson, permettant d'expliquer des phénomènes particuliers. N'affirmons alors pas trop rapidement que l'esprit en particulier et peut-être la biologie en général, ou encore tout ce qui existe au-dessus du niveau moléculaire, n'ont rien à voir avec de telles explications « analytiques » (au sens proche de Condillac, renvoyant à *analuein* qui signifie « décomposer », donc

18 J. Symons, *Dennett : un naturalisme en chantier*, M. Aury trad., PUF (Philosophies), 2005 ; T. Polger, *Natural Minds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2004. Le fonctionnalisme demeure une « orthodoxie » au sens d'une position fortement connue et reconnue, et il est (1) hautement compatible avec la recherche scientifique et (2) non contradictoire avec le matérialisme, au sens strict. Il a atteint ce statut d'orthodoxie en partie en défiant la théorie de l'identité. Nous aimerions seulement montrer que le matérialisme *in toto* n'est pas fatalement atteint par ce défi, et qu'il n'a pas forcément à « mettre du fonctionnalisme dans son vin », à plus forte raison si l'on s'intéresse aux prétentions (ou engagements) ontologiques du matérialisme, qui sont totalement absents du fonctionnalisme. (Merci à Edouard Machery de nous avoir poussé à apporter cette précision.)

19 W. V. O. Quine, compte rendu de Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, dans *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, p. 92.

expliquer un phénomène par référence à ses composants²⁰) ; et, avec Armstrong, rappelons que « *to analyse is not to analyse away* »²¹.

3. La théorie de l'identité

Après ces détours historiques, venons-en à la théorie de l'identité, « paradigmatique » pour le matérialisme dans la pensée anglo-saxonne contemporaine²². Nous avons vu que la critique du vitalisme et la réaffirmation du mécanisme étaient essentielles pour formuler une nouvelle philosophie de la biologie et de l'esprit, qui s'interdit d'invoquer des forces apparemment extra-physiques. Cette philosophie a ensuite connu une « coquetterie » avec le béhaviorisme (qu'elle finira par répudier), afin de contrer la tendance qui était alors dominante dans la philosophie anglo-saxonne, la philosophie du langage ordinaire, qui évacuait totalement les questions « matérielles » ou « substantielles » du domaine de la philosophie. Nous dirions que le rôle de l'élément béhavioriste – et il faut bien voir ce que sa présence ici a de surprenant : quel rapport entre une théorie matérialiste de l'esprit qui s'intéresse donc à l'esprit, sa nature, son fonctionnement, et une théorie béhavioriste qui évacue totalement toutes ces questions ? – est de « spatialiser » ou « physicaliser » le mental. La dimension mécaniste est importante car elle apporte à la théorie de l'identité une vision de la science en tant qu'ensemble de lois,

20 « Que je veuille connaître une machine, je la décomposerai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaitement cette machine parce que je l'aurai décomposée et recomposée. Qu'est-ce donc que concevoir cette machine ? C'est avoir une pensée qui est composée d'autant d'idées qu'il y a de parties dans cette machine même, d'idées qui les représentent chacune exactement, et qui sont disposées dans le même ordre » (É. de Condillac, *Logique* [1792], I, chap. III, « Que l'analyse fait les esprits justes », *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, G. Le Roy éd., Paris, PUF, 1948).

21 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 120.

22 La « neurophilosophie » des Churchland – étudiée par B. Andrieu, *La Neurophilosophie*, Paris, PUF, (Que sais-je ?), 1998 – ainsi que les travaux importants de Bickle – *Psychoneural Reduction*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998 et *Philosophy And Neuroscience*, déjà cité – sont des héritiers de la théorie de l'identité.

ainsi qu'une volonté d'*inclure* les processus mentaux *dans* cet ensemble de lois. Chez Smart ou Armstrong, on constate un *étonnement* face à l'attitude anti-naturaliste que nous connaissons surtout grâce à Husserl, Heidegger ou Sartre : *tout* pourrait s'expliquer scientifiquement, *sauf* la sensation ou la conscience chez l'être humain ?

Venons-en, donc, aux trois « Australiens » de notre histoire.

Place nous indique tout de suite *l'écart* entre son discours et ce que nous pouvons connaître des matérialismes précédents : préférant le terme de « physicalisme », il explique que sa version moderne se distingue en étant *bébehavioriste*²³. La vérité de cette doctrine, à ses yeux, est qu'elle permet de comprendre la conscience comme un type de comportement, mieux, une « aptitude » ou « tendance » (*disposition*) à un comportement. Ainsi on démystifie le domaine du mental et on élimine le danger du dualisme. Cette notion de « disposition » sera promise à un grand avenir puisque le cognitivisme contemporain y verra, comme Ryle en 1949, un bon « remplaçant » pour la notion ambiguë d'intentionnalité.

L'argument contre le dualisme – l'affirmation que la conscience est un processus cérébral – n'est cependant pas un argument de type *logique* chez Place, car selon lui, les « relata » de la théorie de l'identité (la conscience et le processus cérébral) ne sont pas liés par un rapport de nécessité logique. Selon lui – et contrairement à Smart – l'argument de la théorie de l'identité ressemble plutôt à une *hypothèse scientifique*, comme il l'annonce d'emblée en 1956, et quelques années plus tard, en intitulant un article « Materialism as a Scientific Hypothesis » (1960)²⁴. Dire que « la conscience est un processus cérébral », c'est comme dire « les humains sont des mammifères » : les deux termes ne sont pas coextensifs. Tous les mammifères ne sont pas des humains, tous les processus cérébraux ne sont pas conscients. Contrairement à une proposition comme « le rouge est une couleur », « la conscience est un processus cérébral » est logiquement *contingente*. Certes, Place confond vérité logique et coextensivité : « rouge » et « couleur » ne sont pas coextensifs, mais « le rouge est une couleur » est une proposition logiquement vraie. Son but est simplement de faciliter l'affirmation de l'identité entre un état ou processus mental, et un état ou processus cérébral, en tant qu'hypothèse

23 Place, « Is Consciousness a Brain Process? », déjà cité, p. 78.

24 L'article est repris dans C. V. Borst dir., *The Mind/Brain Identity Theory*, déjà cité.

scientifique, donc contingente (ce que McCauley et Bechtel appelleront quarante ans plus tard la théorie de l'identité « heuristique »²⁵).

Place décrit l'« illusion phénoménologique », consistant à penser que quand un sujet décrit ses états internes, il ou elle décrit vraiment les propriétés littérales des objets qui l'affectent, au moyen de l'introspection. *La question des théoriciens de l'identité est toujours du type suivant : quand je dis que je vois une tache verte, que se passe-t-il vraiment ?* Nous croyons connaître les propriétés réelles des objets à travers leurs propriétés phénoménales, alors que c'est en fait le contraire qui est vrai. Place attaque cette illusion et l'associe à l'idée de « champ phénoménal », dont j'ai toujours l'illusion que c'est *le mien*, c'est-à-dire *mon* champ d'expérience, et non pas une quelconque totalité impersonnelle du monde.

Il y a donc une identité contingente entre sensations et processus cérébraux. Mais que dire de l'objection de l'expérience ? N'y a-t-il pas une différence entre l'étoile du matin et l'étoile du soir, qui me permet de les individuer, alors que le processus cérébral (et Vénus elle-même) sont identiques²⁶ ? Si c'était vrai, nous aurions alors une propriété *irréductiblement mentale*. Nous pourrions être des « matérialistes de la substance », ou mieux, des « monistes de la substance », où la substance unique dans l'univers serait la matière et ses modifications, mais nous serions des « dualistes de la propriété ». Une réponse à cette objection est celle de Feigl, qui emploie la vieille distinction frégréenne entre le référent (*Bedeutung*) des descriptions neurophysiologiques (ou propositions décrivant des processus cérébraux), qui est le même que celui des descriptions phénoménales (des propositions décrivant des processus mentaux), et leur sens (*Sinn*), qui n'est pas le même²⁷.

Smart, lui, n'emploie pas cette solution. Après quelques politesses d'usage concernant ses prédécesseurs, il démarre de manière bien abrupte : « Supposons que je vous dise que j'ai à cet instant une image différée ronde et floue, qui est jaunâtre vers ses bords et orange vers son

25 Voir R. McCauley et W. Bechtel, « Explanatory Pluralism and the Heuristic Identity Theory », *Theory and Psychology*, vol. 11, 2001, p. 736-760.

26 Gottlob Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n° 100, 1892, p. 25-50 [« Sens et dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*, C. Imbert trad., Paris, Seuil, 1971, p. 102-126].

27 Feigl, « Mind-Body, not a Pseudo-Problem », déjà cité, p. 38.

centre. Qu'est-ce que je suis en train de vous rapporter ? »²⁸. En fait, Smart reprend la question là où Place l'avait laissée, trois ans auparavant²⁹. On voit que l'argument matérialiste n'a pas à remonter plus loin que la réflexion au sein de leur groupe, même si, plus tard dans sa carrière, dans des contributions à des ouvrages de référence³⁰, Smart cherchera à montrer le « pedigree » de la théorie de l'identité, de Démocrite à Hobbes, puis de La Mettrie et Büchner. Dans son article fondateur, au lieu de se référer à l'histoire de la philosophie, Smart cherche à tirer des conclusions de la science de son temps. De là peut-être l'impossibilité d'écrire une histoire du matérialisme³¹.

« Sensations and Brain Processes » débute donc sans vraiment débiter ; on trouve un vrai « commencement » quelques paragraphes plus loin :

Que tout soit explicable en termes de physique (avec évidemment des descriptions des manières dont les parties sont agencées – *grosso modo*, la biologie est à la physique comme un ingénieur en radio est à l'électromagnétisme), *sauf les événements sensoriels*, me semble franchement incroyable.³²

De plus, si des développements scientifiques récents permettent de comprendre les organismes en tant que mécanismes physico-chimiques, quelle conclusion en tirer pour l'esprit ? Mais Smart se reprend pour aller

28 Smart, « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 141.

29 Cette « communauté discursive » fut visiblement très présente : ces articles fourmillent d'indications en bas de page telles que « Je dois cette idée à Place, qui m'a fait la remarque au cours d'une conversation » ou « Armstrong a été le premier à me faire cette objection, mais m'a informé depuis qu'il l'a abandonnée » ; Place expliquera que son article de 1956 était le résultat d'une « série de discussions informelles à l'Université d'Adélaïde entre C. B. Martin, Smart et moi-même » (« We needed the Analytic-Synthetic Distinction to formulate Mind-Brain Identity then: we still do », Colloque 40 Years of Australian Materialism, département de philosophie, Université de Leeds, 1997 (ms.) ; nous aimerions remercier M^{me} le Dr M.-C. Wright de l'université de Leeds de nous avoir procuré un exemplaire de la communication de U. T. Place).

30 Smart, « Materialism », *Encyclopedia Britannica*, 2000, et « The Mind/Brain Identity Theory », déjà cité.

31 Le présent ouvrage répète parfois cette formule, tout en la contredisant en partie, puisque nous cherchons à la fois à « historiser » des questions prétendument atemporelles du matérialisme, à comparer différentes formes possibles de cette doctrine (la dimension « typologique » de notre démarche, ainsi que nous la décrivions tout au début), et à tirer des conséquences des deux premières approches.

32 Smart, « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 142 ; nous soulignons.

moins vite, s'attardant d'abord sur le *langage* que nous employons pour décrire des événements mentaux, tel que « J'ai mal à la tête ». Ces énoncés ne peuvent pas être traités comme des « rapports » légitimes d'un monde irréductiblement psychique, et ici Smart invoque le rasoir d'Occam : l'explication physico-chimique est la plus simple. Cet argument par la « parcimonie » ou l'« économie » argumentative sera souvent critiqué par la suite, car il semble tout aussi simple d'être dualiste ! Smart répondra qu'un dualiste doit mettre en place un tas de micro-lois supplémentaires pour expliquer le fonctionnement de l'esprit et son rapport au monde physique, comme nous l'avons vu chez Driesch. Ou alors on opte pour une solution « émergentiste », selon laquelle le mental est une conséquence non prévisible d'un certain arrangement physique, mais cela non plus ne satisfait pas Smart.

L'objet de l'article est ainsi de montrer qu'il n'y a pas d'arguments philosophiques qui nous pousseraient à être dualistes (p. 143). Les sensations, dit Smart, n'ont pas d'existence à part celle d'être des processus cérébraux ; ils n'en sont pas non plus des « corrélats » (ce serait, dit-il, comme corréler « Bill Sikes le cambrioleur avec Bill Sikes le cambrioleur », contrairement à une corrélation plus intelligente comme celle entre des traces de pas et un cambrioleur)³³. Les sensations *n'ont pas d'existence propre* ; il existe bien des êtres humains, des arrangements complexes de particules physiques, mais pas d'autre niveau ajouté à celui-ci qui serait celui des états de conscience. On peut par contre décrire le comportement de ces vastes mécanismes, y compris pour dire qu'ils ont une aptitude ou tendance à rapporter l'existence d'objets. Autrement dit, face à une tache de couleur jaune-orange au mur, je suis « disposé » à dire « J'ai une image différée de couleur jaune et orange ». Décrire une image différée, ce n'est pas rendre compte d'un état interne, pas plus que dire « je t'aime », c'est décrire un état intérieur. Il s'agit plutôt d'un comportement qui inclut l'exercice de certaines tendances.

Cette notion de « tendance comportementale », Smart l'approuve mais précise qu'elle n'est pas identique à son argument identifiant les sensations aux processus cérébraux. Il s'agit plutôt de traduire des expressions du langage de l'action en termes behavioristes : ainsi la traduction de la proposition « L'organisme veut manger du fromage » sera « En

33 *Ibid.*, p. 142-143.

présence de fromage, l'organisme voudra le manger »³⁴. Mais que dire si l'organisme a un problème ce jour-là et ne veut pas manger le fromage ? Ce type de matérialisme souffre d'incapacités fonctionnelles graves concernant l'intention, et Smart finit par abandonner l'élément behavioriste, qui, comme nous le signalions plus haut, déçoit le théoricien qui s'intéresse vraiment à l'esprit et à ses mécanismes³⁵. (Évidemment, on peut être un behavioriste *et* considérer que le comportement qu'on étudie est réductible à des mécanismes neurologiques, sans entrer dans une contradiction logique.)

La thèse de Smart³⁶ n'est pas que des énoncés concernant des sensations peuvent être *traduits* en énoncés concernant des processus cérébraux ; il ne soutient pas non plus que la logique des premiers est la même que la logique des seconds. Il veut plutôt dire qu'en tant qu'une description de sensations cherche à « rapporter » quelque chose, ce quelque chose est un processus cérébral. « Les sensations ne sont rien au-delà de processus cérébraux. Les nations ne sont rien "au-delà" des citoyens, mais cela n'empêche pas la logique des propositions concernant la nation d'être différente de celle concernant les citoyens »³⁷. (On peut évidemment considérer qu'une nation est bien quelque chose de plus que ses citoyens, si l'on accepte l'idée d'un matérialisme « relationnel » ou qui intègre une « ontologie de la relation » ; une nation serait alors un type de relation qui restructure des entités physiques telles que des « citoyens ». Mais la théorie de l'identité en elle-même ne lorgne pas vers le « relationnel ».)

La logique des sensations et la logique des processus cérébraux peuvent être différentes sans que la « chose » désignée par ces propositions le soit. Ainsi à l'objection classique de l'irréductibilité du vécu – plus ou moins d'inspiration phénoménologique – selon laquelle

34 L'exemple est de J. Symons, *On Dennett*, Belmont, Wadsworth/Thomson, 2002, p. 19.

35 Smart expliquera (« Materialism », *Encyclopedia Britannica*, 2000) que les vrais matérialistes s'intéressent à l'« état central » de la machine-organisme et ne peuvent donc pas se contenter du « behaviorisme analytique » de Ryle. Voir Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 169.

36 Ainsi, peut-on croire, que celle de Place, ou de Feigl, *The Mental and the Physical*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967 (réimpression du texte de 1958 avec un post-scriptum), p. 23.

37 Smart, « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 145.

le mouvement moléculaire dans mon cerveau est, certes, circulaire ou rapide ou lent, mais mon expérience vécue quand je vois, disons, une toile de Barnett Newman n'est ni circulaire, ni rapide, ni lente, Smart répondra que c'est la *logique* des deux processus qui est différente. Quand je vois quelqu'un dans une pièce et quand je vois le docteur, je n'ai pas vu deux personnes différentes ; quand je vois 1,4 milliard de personnes et quand je vois « la nation chinoise », il n'y a rien d'ontologiquement différent, mais la logique des propositions par lesquelles je décrirais les premiers n'est pas la même que celle des seconds ; elles ne sont pas traduisibles. La sensation ou l'expérience et le processus cérébral pourraient bien avoir le même référent³⁸, ainsi la référence fréquente à une « identité contingente » des deux *relata*. Une objection similaire insiste sur la *non-spatialité* de l'activité mentale : quand je vois une tache jaune et orange, ou un Barnett Newman, cet événement mental n'a pas lieu *dans l'espace* comme l'événement neuronal. Smart répond : l'*expérience* de voir cette couleur, ce tableau, est spatiale (comme le précise Armstrong en soutenant Smart, le théoricien de l'identité n'affirme pas que l'après-image est elle-même un état cérébral)³⁹. On peut en suggérer encore une autre, inspirée d'un certain Descartes : et si j'étais fou, ou si je mentais en rapportant ce que je vois, ce que je ressens ? Ici la dimension linguistique de la pensée de Smart apparaît clairement : quand je dis que je vois du jaune avec des contours orangés, je veux dire *quelque chose comme* « mon expérience est comme celle que j'ai quand je vois quelque chose qui est *vraiment* de cette couleur »⁴⁰.

Peut-être sommes-nous en mesure de mieux comprendre pourquoi l'article de Smart commence de manière si abrupte, ou en tout cas, pourquoi un philosophe se soucie tant de ce qui se passe quand je vois du jaune tacheté d'orange, et que je « rapporte » mon expérience. Le but de la théorie de l'identité est de rendre compte dans un langage non-« mentaliste » de ce que nous rapportons quand nous décrivons la sensation du jaune ou du jaune orangé – ou en tout cas, de montrer comment une telle analyse est possible⁴¹. Décrire un état mental tel qu'une « image dif-

38 *Ibid.*, p. 151.

39 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 116.

40 Smart, « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 154.

41 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 11, fait remonter ce projet jusqu'à Hobbes, et sa perspective totalement « externaliste » sur la sensation (voir D. Gil, « Les matérialistes anglo-saxons contemporains », *Présences du matérialisme*,

férée », c'est émettre une proposition du type « Il y a quelque chose qui se passe en moi comme ce qui se passe quand un certain type de stimulus physique est présent ». Le sceptique, ou le matérialiste exigeant, pourra répondre à Smart : mais vous n'avez pas dit à *quel* événement physique l'événement mental est censé ressembler ! (C'est ce qu'il appellera plus tard la dimension « topic-neutral » de la théorie de l'identité : une certaine souplesse eu égard au contenu empirique concret, qui lui permet de s'adapter à la réalité scientifique changeante.)

À quelle sorte de théorie avons-nous affaire, alors, avec la théorie de l'identité ? Smart rappelle que Place la tenait pour une théorie *véritablement scientifique* ; lui est en partie d'accord, mais en partie seulement. Dire que les sensations sont des processus cérébraux, cela peut en effet être « vérifié » en comparaison par exemple avec une formule du type « les sensations sont des activités du rein », sur le modèle de la formule de Carl Vogt « la pensée est à peu près au cerveau, ce que la bile est au foie et l'urine aux reins »⁴², qui a tant fait pour la mauvaise réputation du matérialisme. Il faudrait légèrement modifier la formule ainsi : « le cerveau secrète la pensée exactement de la même manière, selon les mêmes mécanismes glandulaires, que le foie ou la vésicule biliaire secrète de la bile ».

Avec des réserves, nous pouvons affirmer que nous nous rapprochons d'une identification entre un événement mental vécu (expérimenté, senti, qualitatif, etc.) et un événement cérébral (physique, accessible aux manipulations scientifiques). Depuis au moins le début du XVIII^e siècle, nous avons de bonnes raisons anatomiques et physiologiques de situer l'activité mentale dans le cerveau ; depuis une vingtaine d'années nous avons des appareils qui nous permettent de voir des zones cérébrales s'illuminer en temps réel (fMRI), donc nous *savons* que quelque chose est en train de s'y passer. Surtout, on a réussi dernièrement à induire des modifications dans la mémoire de travail chez des singes (principalement des macaques) à partir de microstimulations corticales (une technique qui remonte à Wilder Penfield dans les années 1930 mais qui a fait des progrès considérables depuis dix ans)⁴³. Dans les termes du

J. D'Hondt et G. Festa dir., Paris, L'Harmattan, 1999, p. 229-243). Pour une tentative de rendre compte du *sujet* en termes purement externes, voir ici le chapitre 5.

42 C. Vogt, *Lettres physiologiques*, Paris, Reinwald, 1875, p. 347-348.

43 Voir les travaux de l'équipe de Romo (R. Romo, A. Hernández *et al.*, « Somatosensory

philosophe John Bickle : une microstimulation « induit une phénoménologie »⁴⁴. Pour sa part, le neurophysiologue Ranulfo Romo parle de la possibilité de « quantifier le lien causal entre perception et activité neuronale », cette activité, et le comportement qui s'ensuit, étant produits indifféremment par un stimulus « matériel » ou par l'« illusion » d'une stimulation corticale⁴⁵.

C'est dans ce sens que Place considérait en 1956 que la théorie de l'identité, en tant qu'argument contingent sur l'identité du mental et du physique, se rapproche du statut de théorie scientifique vérifiable ou falsifiable, à mesure que « l'évidence des techniques d'imagerie cérébrale remplace le rapport introspectif du sujet, en vue de déterminer le lieu et la nature de son expérience consciente »⁴⁶. De même, Feigl soutenait qu'un « récit détaillé des identités cerveau-esprit appartient au progrès de la recherche psychophysique à venir »⁴⁷.

-
- Discrimination Based on Cortical Microstimulation », *Nature*, vol. 392, n° 6674, 1998, p. 387-390 et « Sensing without Touching: Psychophysical Performance Based on Cortical Microstimulation », *Neuron*, vol. 26, n° 1, 2000, p. 273-278), de W. Newsome à Stanford (J. Liu et W. T. Newsome, « Somatosensation: Touching the Mind's Fingers », *Current Biology*, vol. 10, n° 16, 2000, p. R598-R600 ; M. R. Cohen et W. T. Newsome, « What Electrical Microstimulation has Revealed about the Neural Basis of Cognition », *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 14, 2004, p. 170, 173), et le commentaire de J. Bickle, *Philosophy and Neuroscience*, déjà cité, p. 206, 210 et 198. (Merci à John Bickle de ses conseils de lecture.) Les travaux de I. Wickersham et J. M. Groh, « Electrically Evoking Sensory Experience », *Current Biology*, vol. 8, 1998, p. R412-413, J. W. Bisley, D. Zaksas et T. Pasternak, « Microstimulation of Cortical Area MT Affects Performance on a Visual Working Memory Task », *Journal of Neurophysiology*, vol. 85, n° 1, 2001, p. 194, et I. Opris, A. Barborica et V. P. Ferrera, « Effects of Electrical Microstimulation in Monkey Frontal Eye Field on Saccades to Remembered Targets », *Vision Research*, vol. 45, n° 27, 2005, p. 3414-3429, vont dans le même sens.
- 44 Bickle, *Philosophy And Neuroscience*, déjà cité, p. 190 et suiv. et Bickle et Ellis, « Phenomenology and Cortical Microstimulation », *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, D. Woodruff Smith et A. L. Thomasson dir., Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 140-164.
- 45 R. Romo et A. Hernández *et al.*, « Somatosensory Discrimination Based on Cortical Microstimulation », déjà cité, p. 387-388.
- 46 U. T. Place, « We needed the Analytic-Synthetic Distinction to formulate Mind-Brain Identity then », déjà cité, p. 15.
- 47 H. Feigl, *The Mental and the Physical*, déjà cité, p. 90.

Mais Smart pense qu'on a tort de prétendre que le choix entre la position matérialiste et la position « épiphénoméniste »⁴⁸ peut être fait empiriquement. Nous avons déjà vu que la théorie de l'identité était fondée logiquement plutôt qu'empiriquement à ses yeux. En effet, il n'y a pas de fait « brut » qui puisse être cité contre moi si je choisis de croire que mon esprit est irréductible à la réalité physique, mais existe néanmoins (autrement dit, si, en épiphénoméniste, je considère qu'il y a du « mental » qui existerait « au-dessus » de cette réalité physique, tout en demeurant dépendant de processus matériels, sans posséder d'« efficacité » causale propre). Smart décrit cette vision des choses au moyen de l'image suivante : le rapport des processus mentaux aux choses matérielles serait comme le rapport qu'a l'ombre d'un homme, à cet homme. Au contraire, il soutient bien la thèse d'une *identité* mentale-cérébrale, mais ne pense pas qu'elle doive être défendue par des hypothèses empiriques. Il s'agit plutôt d'« économie » logique : non, mon matérialisme n'est pas « prouvé », mais ceux d'en face, les dualistes, sont obligés « d'ajouter toutes sortes de lois psychophysiques bizarres »⁴⁹ pour défendre leur position.

Remarquez bien que Smart ne succombe pas à la frénésie architectonique ou « nomologique » du cercle de Vienne : il ne veut pas bâtir une nouvelle psychophysique, où chaque sensation aurait quasiment sa propre loi. Pas d'ontologie, seulement de la logique ; et encore, une logique qui rattache des termes dans un lien purement contingent. Pas de schéma déductif, c'est-à-dire de réduction déductive de la neurophysiologie à la physique⁵⁰. De plus, comme le soulignera Armstrong, la théorie de l'identité de la « première génération » (australienne) n'est pas particulièrement « éliminativiste », comme le seront Feyerabend, Rorty (au début de sa carrière) et les Churchland ; au contraire, Armstrong dit explicitement que les états mentaux *existent*, il ne s'agit pas de les faire disparaître, mais que le devoir du matérialiste est de les *expliquer*. On retrouve le rôle « intégratif » de la réduction (décrit ici à la section 2).

48 Terme forgé par T.H. Huxley : un épiphénomène est un événement qui est causé mais n'a pas en lui-même le pouvoir de causer un autre événement.

49 Smart, « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 156.

50 Smart, « Physicalism and Emergence », *Essays Metaphysical and Moral. Selected Philosophical Papers*, Oxford/New York, Blackwell, 1987, p. 247.

Pour déterminer quels processus cérébraux sont des sensations, il suffit de déterminer lesquels jouent un rôle causal dans le comportement (les types de comportement qui incluent des « rapports » ou descriptions de sensations)⁵¹ : retour à la case béhavioriste, augmentée d'une base évidentielle neurophysiologique. Mais il ne faut pas confondre la définition d'un processus mental par son rôle causal et sa réduction (matérialiste) à un état cérébral, comme dans la définition suivante : « D'un point de vue ontologique, attribuer un rôle causal aux états mentaux revient à les identifier à des états cérébraux, car il ne peut y avoir de causalité qu'entre deux substances identiques. L'identité est ici une conséquence d'une théorie causale de l'esprit »⁵². En effet, dire que le critère d'existence d'un processus mental est le rôle causal qu'il joue, ce fut la démarche de Gilbert Ryle, celle du béhaviorisme logique, qui *ne se prononce pas* sur la nature matérielle du « substrat » de la pensée. À moins qu'on ajoute à l'argument béhavioriste un second argument, celui de la clôture causale du monde spatio-temporel, comme le fait Lewis : le rôle causal d'une pensée se trouve alors inséré au sein d'une causalité efficiente. Armstrong procède encore autrement, proposant un argument dont la première partie (A) est logique – et inspirée par le béhaviorisme ryléen – et la seconde partie (B) est empirique, correspondant à ce qu'on appelle à l'époque « *central-state materialism* », le matérialisme proprement réductionniste. L'argument est le suivant⁵³ :

(A) être un état mental, par définition, *c'est avoir un rôle causal* (que ce soit sur le comportement ou sur un autre état mental),

et

(B) un état mental s'avère (empiriquement, grâce aux progrès scientifiques), être un état physico-chimique du cerveau.

La question des niveaux de réduction ne change rien à (B), explique Armstrong, car si même la biologie est réductible à la physique, le dualiste est forcé d'admettre que tout l'univers s'explique par une ontologie

51 Smart, « Further Remarks on "Sensations and Brain Processes" », *Philosophical Review*, vol. 70, n° 3, 1961, p. 407.

52 Dupont, « Le fonctionnement cérébral », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 129, n° 3, 2004, p. 311.

53 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 90-91, 356.

physicaliste, sauf l'esprit⁵⁴. (Il formule le problème en tant que question : qu'est-ce que l'être humain ? Un vivant muni d'un esprit. Cet état de vivant le différencie-t-il des autres êtres naturels ? Non. Nous ne croyons plus aux entéléchies ou autres forces vitales ; la vie est un phénomène physico-chimique. Il devra en être de même pour l'esprit.) Armstrong considère que Place et Smart se sont surtout préoccupés de (B) ; il veut donc mieux élaborer (A), en développant notamment une théorie causale de l'esprit.

La dimension béhavioriste permet de traiter une sensation – mon après-image d'une tache verte ou d'un rond jaune-orange – ou une pensée comme appartenant au monde naturel, celui qu'étudie la science. Mais a-t-on pour autant établi une corrélation 1:1 entre un processus mental et un processus physique ? Smart se montre tout à fait conscient de la difficulté de corréler des états mentaux complexes et intentionnels avec des structures (*patterns*) stables d'activité neuronale : « les expériences conscientes doivent être des processus impliquant des millions de neurones, ainsi leurs similitudes et dissimilitudes significatives pourront être de type statistique »⁵⁵. Seulement, comme le remarque Timo Kaitaro, la corrélation statistique apparaît comme une base peu probable sur laquelle construire une *identité* ontologique forte entre processus cérébraux et processus mentaux (ou expériences)⁵⁶ ; de telles corrélations, et des relations purement contingentes, ne semblent pas être si courageuses, pour un auteur comme Smart qui dit parfois⁵⁷ qu'un matérialiste doit avoir le courage de formuler des arguments empiriques. (Son collègue Place accentue plutôt la dimension potentiellement *empirique* de ces entités, à tester avec les moyens que la science ne possède pas encore, pour produire éventuellement des versions renouvelées des affirmations sur les processus mentaux qui *seraient* des processus cérébraux.)

54 *Ibid.*, p. 51.

55 Smart, « Materialism », dans *Essays Metaphysical and Moral*, déjà cité, p. 208. Même si l'on nie l'existence de prédicats qui seraient indéfinissables en termes physicalistes, l'on n'est pas obligé de soutenir la thèse de leur traduction radicale (*Essays Metaphysical and Moral*, p. 225, 216 et suiv., 243-244 ; « Sensations and Brain Processes », déjà cité, p. 144).

56 Kaitaro, « Brain-Mind Identities in Dualism and Materialism: a Historical Perspective », *Studies in History and Philosophy of the Biomedical Sciences*, n° 35, 2004, p. 629, 642.

57 Smart, « Materialism », *Encyclopedia Britannica*, 2000.

Inversement, on peut refuser la théorie de l'identité en soulignant qu'elle ne repose que sur une corrélation ; mais cela est habituellement une position dualiste⁵⁸. Le caractère intrinsèquement *distribué* de l'activité mentale apparaît donc comme une difficulté réelle pour la théorie de l'identité⁵⁹, mais tout dépendra du type d'identité qu'elle défend : à mesure qu'elle intègre la neurophysiologie et qu'elle se « délogice », la théorie de l'identité peut prendre une forme « heuristique », proposant des identités hypothétiques afin de faciliter la recherche scientifique. Au lieu justement d'affirmer *a priori* le principe leibnizien de l'identité des indiscernables, la théorie de l'identité heuristique cherchera des identités entre des entités apparemment dissemblables⁶⁰.

4. Évaluation rétrospective de la théorie de l'identité

Résumons maintenant les positions des trois théoriciens fondateurs de ce « matérialisme australien » : Place est béhavioriste mais pense que la théorie de l'identité est une hypothèse scientifique, progressivement confirmée et destinée à transformer notre vision de la vie mentale. Smart pense que c'est un argument logique, et emploie des outils provenant de la philosophie du langage pour « traduire » des expressions du langage de l'action en termes béhavioristes, ou pour réaffirmer une proposition subjective du type « Je vois une tache verte » sous une forme non subjective (« quelque chose se passe en moi... »). Ce statut logique tient également au fait que selon lui, la théorie de l'identité ne peut pas être empiriquement prouvée ou réfutée face à une autre position métaphysique (dualisme, épiphénoménisme, « attributalisme » spinozien...).

58 C. Taliaferro, « Saving our Souls: Hacking's Archaeology and Churchland's Neurology », *Inquiry*, vol. 40, n° 1, 1997, p. 82 ; mais Chalmers (*The Conscious Mind*) profère la même objection, sans être dualiste. Smart suggérera encore que ces rapports d'identité ou de différence sont sûrement de nature statistique : « Materialism, materialism », *Journal of Philosophy*, vol. 60, n° 22, 1963, p. 651-662.

59 Voir les travaux de B. Andrieu, mais déjà Smart lui-même (*Philosophy and Scientific Realism*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1963, p. 90).

60 McCauley et Bechtel, « Explanatory Pluralism and the Heuristic Identity Theory », déjà cité.

Armstrong ne se contente pas de cette dimension logique, provenant du béhaviorisme de Ryle. Ryle se contentait de définir l'esprit comme un ensemble d'« aptitudes » (*dispositions*) au comportement, sans rien dire de la nature de l'esprit lui-même. Le matérialiste, précise Armstrong, doit se prononcer sur la base ontologique qui produit des affirmations à prétention réaliste. Ainsi il identifiera cet ensemble d'aptitudes avec les états mentaux, eux-mêmes étant identifiés aux états cérébraux (toujours dans une logique contingente, comme l'avaient souligné Place et Smart : « s'il y a quelque chose de certain en philosophie, c'est que "L'esprit est le cerveau" n'est pas une vérité logiquement nécessaire »⁶¹). La ligne qui sépare Armstrong de ses collègues et prédécesseurs concerne le statut du béhaviorisme. À ses yeux, c'est une théorie utile mais, on l'a vu, insuffisante pour le matérialisme⁶² ; Place et Smart sont trop disposés aux analyses « dispositionnelles », alors qu'Armstrong veut une théorie matérialiste *réaliste et causale*. Concrètement, face à une question du type « Qu'est-ce que vouloir ? percevoir ? agir ? », les premiers peuvent répondre en disant « c'est une aptitude, une tendance à faire X », alors que le second proposerait une explication causale et réductrice : un état mental est (1) un état (ou processus) neurophysiologique et (2) quelque chose qui produit ou engendre d'autres états mentaux, cette production « appartenant encore à la causalité ordinaire, efficiente »⁶³.

Songeant à nouveau aux critiques de la théorie de l'identité, nous soulignerons à sa décharge que si ces théoriciens tiennent autant à l'aspect logiquement *contingent* de leur théorie, c'est (1) parce que seul ce statut lui permet d'être associé avec des éléments empiriques à venir (y compris si l'on découvrait des propriétés inédites de la pensée ou du corps), et (2) parce qu'une théorie qui se dit logiquement *nécessaire* est infiniment plus vulnérable : susceptible d'être réfutée. Justement, Place, Smart et Armstrong prennent la peine de défendre leur argument logiquement contingente *contre* son assimilation à une version logiquement nécessaire. Il suffira qu'une expérience ou un processus mental possèdent des propriétés qui ne sont pas manifestées par les processus cérébraux pour que toute la théorie s'effondre. C'était là le sens de dire que « les sensations

61 Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 76-77.

62 *Ibid.*, p. 86.

63 *Ibid.*, p. 83.

sont des processus cérébraux » est analogue à « les humains sont des mammifères » mais pas à « le rouge est une couleur » : dans les deux premiers cas, « A=B » est une proposition d'identité contingente.

L'argument anti-matérialiste du fonctionnalisme perd alors beaucoup de sa force, puisqu'il suppose une notion de l'identité entre le mental et le physique, *nécessaire* et non *contingente*⁶⁴. Nous rappelons l'argument, dit de la *réalisabilité multiple* : il n'est nullement de l'essence d'un processus mental d'être « réalisé » au sein d'un système matériel particulier comme le cerveau humain, puisqu'il peut l'être par une machine telle qu'un ordinateur. Une souris n'a pas besoin d'être une plaque en bois munie d'un ressort ; elle peut même être une boîte qui se referme sur la souris afin qu'on puisse la relâcher plus tard. Un processus mental, comme une souris, peut être « multiplement réalisé ». Mais la théorie de l'identité ne suppose pas une identité nécessaire entre l'état mental et l'état physique ; elle cherche à montrer qu'un énoncé du type « Je vois une tache verte », au lieu de renvoyer vers un état interne inaccessible, peut être considéré comme équivalent à « Il se passe quelque chose en moi comme ce qui se passe quand un certain type de stimulus physique est présent » ; autrement dit, quand je vous « rapporte » que je vois une tache verte, ce rapport renvoie à un processus cérébral.

De plus, on peut regretter l'aspect anti-neuroscientifique, et même *désincarné*, du courant fonctionnaliste dans la philosophie de l'esprit, qui poussa Hilary Putnam à déclarer, comme nous l'avons vu, que « même si nous étions faits de gruyère, cela ne changerait rien »⁶⁵. Non seulement cela coupe l'explication philosophique de la richesse du monde biologique, mais d'un point de vue plus limité, concernant le rapport cerveau-esprit, il est absurde de prétendre que l'état et l'organisation de notre cerveau n'ont aucun rapport avec notre manière de penser, sentir, percevoir et nous souvenir du monde – comme le montre Thomas Polger

64 Voir John Symons, « Functionalism and Fallibility », *Southwest Philosophical Studies*, n° 30, 2008, p. 79-85, ainsi que T. Polger, *Natural Minds*, déjà cité, surtout les chapitres 3-6, et T. Polger et L. Shapiro, *The Multiple Realization Book*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

65 Putnam, « Philosophy and our Mental Life », *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 291. Nous remercions John Symons pour cette référence, ainsi que pour de nombreuses discussions sur les rapports entre matérialisme et fonctionnalisme.

au sujet des rapports cerveau-esprit dans le cas d'un animal très différent anatomiquement de nous, le poulpe⁶⁶. Que l'on songe seulement à toutes les possibilités de dysfonction (lésions ou attaques cérébrales, hallucinations narcotiques, etc.). Dans les termes de Métraux :

la tâche de [la philosophie] est de décrire l'espace épistémologique d'une théorie du mental humide, somnolent, inconscient, rêvant, névrosé, calculant, représentant, raisonnant et parfois affolé, et non pas celui d'une théorie de la « conscience fonctionnelle abstraite » à laquelle accèderaient, en partie ou entièrement, des corps pourvus de neurones ou de puces, de nerfs ou de semi-conducteurs. Chose curieuse : aucun auteur n'a, à ma connaissance, examiné la digestion ou le sommeil en tant qu'ensemble de fonctions s'incarnant tantôt dans l'homme, tantôt dans un canard-robot. La digestion abstraite, non corporelle, strictement fonctionnelle, est biologiquement creuse, au même titre que l'est, si je ne me trompe, le mental abstrait, non corporel, strictement fonctionnel, désincarné et anémique.⁶⁷

La réponse matérialiste au fonctionnalisme fait appel à la biologie, non pas afin de s'abriter derrière les propriétés mystérieuses, extra-causales d'un être vivant, et d'ériger un organicisme sur ces bases, mais pour pouvoir considérer l'activité mentale ou cognition (attention, perception, etc.) comme appartenant à l'univers biologique pris comme un tout (c'est-à-dire de la biologie moléculaire à l'étude du développement jusqu'à la biologie de l'évolution), et également, pour que ce discours sur le mental soit ontologiquement réaliste (nous revenons à la question du physicalisme dans la conclusion, plus bas).

5. Réflexions matérialistes pour conclure

(1) Il peut être frustrant pour le matérialiste de constater que la théorie de l'identité ne défend qu'une relation *contingente* entre cerveau et esprit.

66 T. Polger, recension de P. Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, Londres, W. Collins, 2017, dans *British Journal for the Philosophy of Science Reviews*, 2017.

67 A. Métraux, « La philosophie de la biologie et la conscience naturée », *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, vol. 2, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, 1999, p. 68.

De plus, on ne trouve pas de formulation logique du rapport entre une telle vision matérialiste et réductionniste de l'esprit, et sa « base », c'est-à-dire le choix de « faits » ou « preuves » évidentielles, donc empiriques sur lesquelles on fonderait cette réduction. Par exemple, si je soutiens que la pensée est indivisible (comment diviser une pensée en plusieurs composantes ?) alors que l'étendue est divisible, je viens d'émettre une proposition logique (moi, ou plutôt Descartes, que je paraphrase). Mais si je veux dire que le monde tel que vous pensez le vivre, l'expérimenter – un monde fait d'âmes (qu'elles soient immortelles au sens grec ou chrétien, ou simplement des « supports » dé-métaphysicalisés de la pensée) ou de démons, ou d'esprits purement spirituels – *n'est pas réel*, en fonction d'une enquête sur le monde naturel, *il dépend de moi* (effectivement de manière contingente) de fonder mon argument sur une théorie des atomes ou autres entités microphysiques, sur les progrès de l'anatomie et la physiologie du corps humain, ou sur la neurologie (La Mettrie n'avait pas besoin de neurologie pour réduire l'âme au corps). Comme le dit Feigl, si je peux démontrer un isomorphisme entre courbe d'activité phénoménale et courbe neuronale, il sera empiriquement établi *et réfutable*, et donc logiquement contingent⁶⁸.

(2) Ensuite, on peut se demander : où est la science dans cette théorie, et quelle place occupe-t-elle ? On y trouve des bribes de théorie génétique et de neurologie (nous parlons de la théorie de l'identité elle-même, pas de ses « reprises » justement sur des bases neurologiques à partir des années 1980), mais surtout de la physique. C'est ainsi que Smart préfère dire qu'il est « physicaliste » plutôt que « matérialiste », au sens où le second terme désigne une position métaphysique dogmatique, alors que la sienne est plus « minimale », limitant les énoncés significatifs aux entités ou processus physiques (vérifiables), et demeurant ouverte à la révision⁶⁹. Cette distinction fonctionne au sein de l'univers de l'empirisme logique, mais pas au-delà, au sens où Carnap et Feigl opposaient la (mauvaise) métaphysique à la (bonne) physique, sur laquelle la philosophie peut se fonder – mais dès que la réalité scientifique se révèle plus compliquée, plus brouillonne et donc moins « unifiable », la physique

68 Feigl, *Inquiries and Provocations*, déjà cité, p. 16.

69 Armstrong, lui, emploie « physicalisme » comme synonyme de « matérialisme » (par exemple *A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 366).

n'est plus une alliée si fiable. Par exemple, on pourra utiliser la physique quantique, comme l'a tenté récemment David Chalmers, *contre* le matérialisme. Ou encore, on peut pleinement accepter le physicalisme, mais, à la manière de Kant, considérer que la vie humaine – la manière humaine de se représenter le monde – ne sera jamais « réduite » aux concepts de la physique. Ce fut la démarche de Wilfrid Sellars, avec sa distinction célèbre entre l'image « manifeste » et l'image « scientifique » de l'homme (1963).

Mais il y a une autre manière, non kantienne, de concevoir notre rapport à la science : disons que nous n'avons pas tout à fait fini la critique de l'anthropocentrisme, car nous continuons à véhiculer la fiction selon laquelle nous serions « maîtres » du domaine psychologique, du « moi », qui n'appartiendrait pas à l'univers causal. Face à Kant et Sellars, mais aussi au fonctionnalisme, et aux accusations de scientisme parfois soulevées contre le matérialisme en général et la théorie de l'identité en particulier (sa paternité logico-empiriste n'y est pas pour rien), on peut répondre qu'il est possible de fonder le matérialisme sur l'*équiprimordialité* de la science et de l'expérience, sans insister sur l'autonomie du « mental ». Place défendait l'explication matérialiste d'énoncés « rapportant » une expérience ou une sensation à tels énoncés pour des raisons empiriques ; Smart, pour des raisons purement logiques ; Armstrong tentait une synthèse, ou plutôt une jonction des deux, avec l'argument purement logique sur le rôle causal des états mentaux, et l'argument empirique sur leur nature cérébrale, donc physico-chimique.

La théorie de l'identité véhicule également une forme de scientisme, au sens où le matérialisme est ici fatal à la philosophie, puisqu'il agit comme un « valet » ou facilitateur de la pratique scientifique. En témoigne cette affirmation d'un des premiers théoriciens de l'identité, Place :

Il semblerait que le long règne du philosophe en tant que seul professionnel compétent sur le problème du rapport corps-esprit, arrive enfin à sa fin. Comme avec [...] les origines de l'univers, qui fut jadis un problème théologique et appartient maintenant à l'astronomie, de même, le problème corps-esprit échappe aux mains du philosophe, en faveur du neuropsychologue.⁷⁰

70 U. T. Place, « We needed the Analytic-Synthetic Distinction to formulate Mind-Brain Identity then » (ms.), déjà cité, p. 16.

(3) Pour reprendre la question du statut purement logique de la théorie de l'identité autrement, nous pourrions demander : une théorie matérialiste peut-elle se contenter d'être logique ? Y a-t-il eu dans l'histoire de la philosophie d'autres systèmes matérialistes qui prétendaient, eux, être logiquement nécessaires ? Nous n'en voyons pas d'exemple (à l'exception du système de dom Deschamps, éventuellement, ou la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* de Nicolas Fréret). L'argument fondamental provient la plupart du temps d'une « évidence » empirique engendrée par un travail sur la nature, à partir de la nature. *Cependant*, cela n'oblige pas le matérialisme à être « physicaliste » au sens strict où il lui faudrait toujours attendre une falsification du côté de la physique.

Encore une fois, ce qui est curieux, en comparaison, chez Diderot, c'est qu'il manie à la fois des instruments conceptuels de type métaphorique (livre, clavecin...) tout en prenant position sur la nature matérielle de divers systèmes organiques – que ce soit la fibre, la mémoire, la molécule, etc., comme on l'a vu au chapitre précédent. La théorie de l'identité ne fait appel à aucune donnée empirique concernant la science du cerveau. Si nous songeons à la distinction proposée initialement entre un matérialisme du premier type (globalement physicaliste) et un autre de type cérébral, la théorie de l'identité retrouve curieusement de nombreux aspects de ce premier type de matérialisme. Au risque de souligner des aspects évidents de cette question, remarquons qu'il ne s'agit pas du tout du *degré* des connaissances qu'on pouvait posséder à une période donnée : un « neurophilosophe » du XVIII^e siècle pouvait s'il le souhaitait faire reposer ses arguments sur l'anatomie cérébrale de Willis, de même qu'un philosophe matérialiste comme Collins pouvait (inversement) se passer de tout argument empirique. La situation est la même au XIX^e puis au XX^e siècle.

Un matérialisme biologique exigera une certaine autonomie par rapport à la physique – une autonomie principalement explicative, bien sûr, mais aussi même ontologique. L'énoncé matérialiste sera métaphysique et ne sera pas ainsi réductible au contenu de l'ensemble des propositions de la physique. La théorie de l'identité est bel et bien à prendre comme une *métaphysique de l'esprit* (Smart considérait que le « mélange » d'ADN, de physique et de béhaviorisme pouvait servir à « sauver » la philosophie et ses prétentions réalistes, face au scepticisme wittgensteinien), au sein d'une métaphysique matérialiste plus vaste. Celle-ci acceptera la puissance explicative du réductionnisme, et prendra comme fondement

empirique la clôture causale imposée par la physique⁷¹. Mais sur ce fondement le matérialisme aura à construire des ontologies régionales, telles que la théorie de l'identité, *sans pour autant se réduire à la physique, car dans ce cas il ne serait qu'une vérité triviale*⁷². Certes, il y a physicalisme et il y a physicalisme, car cette position peut se présenter sous des formes plus ou moins rigides, et donc plus ou moins souples. La vision qu'en a Quine, par exemple, reste très ouverte :

Il ne s'agit pas d'un rêve utopique où nous serions en mesure de définir tout état mental en termes physiologiques ou microbiologiques. [...] Il ne doit pas nécessairement y avoir de relations systématiques entre les groupements d'événements « mentalistes » et les groupements biologiques. [Simplement], il n'y a pas de différence mentale sans différence physique. [...] Les objets fondamentaux sont les objets physiques.⁷³

Nous avons déjà indiqué dès le chapitre 1 que Lewis (et Smart) vacillent parfois sur la nécessité de redéfinir le matérialisme entièrement en fonction de la physique (ou d'une idée philosophique de celle-ci nommée « physicalisme »). D'un côté, la physique cesse très tôt d'être matérialiste au sens « ancien » : Bertrand Russell note qu'elle ne postule plus l'existence de la matière comme une substance permanente. D'un autre côté, rien ne nous oblige à définir le matérialisme comme un discours intégralement défini par la physique : ici, nous avons suggéré sans le développer (car c'est un thème que nous explorons en détail ailleurs) que les dimensions « vitales » du matérialisme ne se retrouvent pas dans le physicalisme ; de plus, Galen Strawson a récemment remarqué qu'il peut y avoir des phénomènes physiques (au sens de corporels) que la physique ne peut pas décrire, par exemple l'expérience⁷⁴.

(4) Qu'est devenu le monde vivant dans cette optique ? Faut-il l'expliquer au moyen des propriétés émergentes ? La notion d'émergence

71 Lewis, « An Argument for the Identity Theory », déjà cité, p. 105.

72 M. P. Levin, *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 60.

73 Quine, « Facts of the Matter », *Essays on The Philosophy of W. V. O. Quine*, R. W. Shahan et C. V. Swoyer dir., Norman, University of Oklahoma Press, 1979, p. 163.

74 B. Russell, « Introduction », dans F. A. Lange, *The History of Materialism*, E. C. Thomas trad., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1925, p. xix ; G. Strawson, « Real Materialism », *Real Materialism: and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 20.

est compatible avec la doctrine de la réduction que nous avons présentée au début, mais elle est néanmoins refusée par les théoriciens de l'identité⁷⁵, bien qu'elle ne cesse de resurgir⁷⁶. Pour notre part, le problème qui se pose n'est pas de se décider pour ou contre l'existence de propriétés émergentes, mais plutôt de savoir comment continuer à réfléchir sur le vivant sans le perdre de vue dans une formalisation absolue des lois physiques, *et* sans l'hypostasier et le mettre sur un piédestal, en l'extrayant de la causalité générale ; comment réfléchir sur le vivant en matérialiste !

Pour un matérialisme d'inspiration biologique, il n'y a pas lieu d'insister sur une identité nécessaire entre les états mentaux et les états physiques, une corrélation suffit ; ni de présenter les états mentaux comme purement fonctionnels, en évitant ainsi la question de leur réalisation matérielle. Le « mental » doit être compris comme appartenant à l'activité de l'organisme biologique pris comme un tout (en incluant son rapport aux « défis » de l'environnement) ; il n'a aucun sens en dehors de ce contexte (songeons par exemple à l'intentionnalité en tant qu'activité d'un système vivant par rapport à son environnement).

La théorie de l'identité permet de démystifier l'univers mental en l'intégrant au sein de l'univers physique et de sa causalité. Mais il lui manque la dimension biologique, « incorporée », à laquelle le philosophe matérialiste a pleinement accès. Encore un effort d'intégration ! Sans nier la « puissance » de l'explication réductionniste, il suffit de reconnaître qu'une véritable intégration réductrice de la psychologie et la neurophysiologie n'éliminera pas le discours psychologique, dont l'objet est l'individu humain et ses propriétés, mais procédera à une délimitation réciproque des deux domaines. Qu'un état mental soit un état cérébral sur lequel la neuroscience peut s'exprimer ne signifie pas que la psychologie a été remplacée par la physique : il suffit de penser à des expressions comme « récepteurs de couleur » ou « récepteurs de douleur »⁷⁷ pour

75 Smart, « Physicalism and Emergence », déjà cité. Armstrong constate (*A Materialist Theory of the Mind*, déjà cité, p. 358 et suiv.) qu'il n'y a pas de contradiction entre matérialisme et émergence, mais considère que cette voie est une source de problèmes et d'engagements métaphysiques excessifs.

76 Voir A. Stephan, « Emergence », *Encyclopedia of Cognitive Science*, vol. 1, L. Nadel dir., Londres, Macmillan, 2002, p. 1108-1115.

77 B. Enç, « In Defense of the Identity Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 5, 1983, p. 290, 293, 295. Il existe une littérature vaste et progressivement plus technique sur la

voir que les sciences du cerveau, comme d'ailleurs toutes les sciences biologiques, sont pétries de vocabulaire fonctionnel, donc incarné (au sens où le « bon fonctionnement » d'un rapport entre les parties d'un vivant implique leur « incarnation » au sein d'une matière particulière, ce qu'on peut appeler leur « organisation »), donc « humide ».

nature des fonctions en biologie, sur laquelle nous ne nous prononçons pas ici ; voir J. Gayon et A. de Ricqlès dir., *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Paris, PUF, 2010.



Matérialisme ancien, matérialisme nouveau : réflexions sur un néo-matérialisme contemporain

La distinction entre différentes formes de matérialisme, y compris celles reposant sur une idée « active » ou « vitale » de la matière par opposition à une idée plus « mécaniste », apparaît de façon récurrente au cours de ce travail, dans différents contextes que nous avons explorés surtout dans le cadre matérialiste des XVII^e et XVIII^e siècles, avec des incursions dans la philosophie des sciences et de l'esprit du XX^e siècle, ainsi qu'une analyse de la « théorie de l'identité » des années 1960. Nous nous tournons maintenant vers une forme contemporaine de matérialisme, dite *New Materialism* puisqu'elle existe à peu près uniquement dans le monde anglophone (même si, comme la théorie du genre ou les *science studies*, elle est issue d'une lignée française, et plus lointainement franco-allemande, si on remonte au-delà de la pensée structuraliste et surtout « post »-structuraliste à certains prodromes de la phénoménologie). Ce « nouveau matérialisme » ou « néo-matérialisme » (nous privilégions la seconde traduction) complique un peu plus la possibilité de juger d'une continuité ou au contraire d'une discontinuité franche dans les formes de matérialisme, puisque jusque dans son nom, il désigne *a minima* l'intention chez ses partisans de se différencier d'un matérialisme « ancien » ou « classique » : donc il y aurait bel et bien un dialogue, même critique, une reprise de certaines thèses mais pas d'autres – là, l'historien du matérialisme verrait sa tâche redevenir possible et peut-être même légitime.

Mais le néo-matérialisme n'est ni un ensemble de thèses bien délimité, ni un courant de pensée solidement unifié. Une caractéristique essentielle revient néanmoins régulièrement, à savoir la réorientation

au sein du féminisme vers des thèmes « naturalistes » tels que la biologie, le corps vivant, avec un accent marqué sur la notion d'*embodiment*¹, comprise en un sens autre que strictement constructiviste, et – ce qui est le plus surprenant – la matière elle-même, envisagée sur une sorte de plan d'immanence ontologique. Cette attention portée à la matière (soit comme un matériau transformé par la technique, soit comme l'objet d'une physique fondamentale), s'accompagne de l'articulation d'une opposition, pas toujours explicite, mais récurrente, entre une vision plus ancienne d'une matière qui serait purement passive, à laquelle la riche texture qualitative de la réalité serait réduite, et une vision nouvelle d'une matière dynamique, mise en avant par le théoricien d'aujourd'hui. L'ancien matérialisme était, selon cette interprétation, pris entre une obsession de la physique, une vision mécaniste du monde (en l'occurrence jamais très bien définie), et une sorte de réductionnisme qui s'employait à traduire tout phénomène ou entité de niveau supérieur (les sentiments, le corps, la conscience, etc.) en un simple « joujou » du mécanisme, pour reprendre l'image assez irrévérencieuse du célèbre vitaliste de Montpellier Théophile de Bordeu, ironisant au milieu du XVIII^e siècle sur l'obsession mécaniste du siècle précédent :

Qu'on nous fasse donc grâce, une fois pour toutes, de ces fibrilles, de ces pressions, comme de ces globules, de ces épaissements, de ces pointes, de ces lymphes, de ces marteaux et tant d'autres meubles d'ateliers mécaniques dont le corps vivant a été rempli et qui furent, pour ainsi dire, les *joujoux de nos pères*.²

- 1 Ce terme intraduisible – le français étant obligé de recourir à l'« incarnation », ce qui ferait l'affaire d'une certaine tradition (Merleau-Ponty, Henry, Nancy et d'autres) mais pas d'autres – pourrait aussi être rendu par *incorporation* ; le premier livre sur l'approche *embodied* de l'esprit, qui comportait l'adjectif dans son titre (*The Embodied Mind*), fut traduit en français par *L'inscription corporelle de l'esprit* : F. Varela, E. Rosch et E. Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, V. Havelange trad., Paris, Seuil, 1993. S'il s'agit uniquement de souligner une dimension corporelle (d'un processus mental, de l'action, etc.) nous écrirons « corporel » ou « incorporé », mais si le sens est plus complexe nous utiliserons, comme de nombreux textes par exemple de sciences cognitives écrits en français, *embodied*.
- 2 T. de Bordeu, *Recherches sur l'histoire de la médecine*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Caille et Ravier, 1818, p. 670 (nous soulignons).

Ainsi traduite, la matière ne pouvait être animée, vivante ou autrement dynamique ; elle pouvait seulement être définie par les propriétés élémentaires de grandeur, de figure et de mouvement. Contrastant avec ce paysage complètement formalisé, dans le néo-matérialisme, ainsi que l'affirment certains de ses partisans, « la matière n'est pas immuable ou passive » ; « le néo-matérialisme s'est orienté depuis un certain temps vers une conception de la matière comme système ouvert complexe, sujet à des propriétés émergentes » ; « les nouvelles ontologies matérialistes abandonnent la terminologie de la matière comme une substance inerte soumise à des forces causales prévisibles »³.

Qu'advient-il lorsqu'un historien du matérialisme se confronte à ces affirmations ?

1. Néo-matérialisme et histoire du matérialisme

Une difficulté est que le néo-matérialisme oscille entre des affirmations strictement théoriques et politiques (à propos du présent) et des affirmations historiques, à propos de Hobbes, Descartes, ou Newton, sans parler de Nietzsche, Bergson et d'autres (Spinoza est étonnamment absent de ce paysage conceptuel, autant que nous ayons pu en juger, et ce malgré les débats variés et féconds depuis le début des années 1970 autour de sa relation à un matérialisme possible, ainsi que les interprétations féministes plus récentes de sa pensée⁴). Les choix théoriques et historiques

3 Respectivement, K. Barad, « Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of how Matter Comes to Matter », *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 821 ; M. Hird, « Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference », *Feminist Theory*, vol. 5, n° 2, 2004, p. 226 ; D. Coole et S. Frost, « Introducing the New Materialisms », *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, D. Coole et S. Frost dir., Durham, Duke University Press, 2010, p. 9.

4 La question du matérialisme de Spinoza est examinée dans un cadre strictement philosophique (interne) par M. Korichi, « Defining Spinoza's Possible Materialism », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, numéro spécial *The Renewal of Materialism*, 2000, p. 53-69, et dans un cadre explicitement marxiste, quoique non négrien, dans A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994. Son interprétation féministe est présentée notamment dans M. Gatens dir., *Feminist Interpretations of*

qui interviennent dans l'articulation d'une doctrine sont, bien sûr, le fait du prince ; il serait futile, voire grossier de condamner Kant ou Husserl pour leurs jugements un peu rapides sur l'empirisme, ou de croire qu'une démonstration des erreurs faites par Russell au sujet de Nietzsche serait utile. On doit reconnaître que chaque position théorique construit sa propre histoire. Mais en ce qui concerne les affirmations historiques proprement dites au sein du néo-matérialisme – nous pensons, non pas à des affirmations strictement factuelles du type « La Marquise sortit à cinq heures » mais plutôt à celles portant sur la logique interne des systèmes de penseurs passés tels que Descartes, voire de matérialistes auto-proclamés tels que La Mettrie – il est sans aucun doute légitime d'engager un débat. Nous nous emploierons avant tout à examiner l'opposition, au sein du néo-matérialisme, entre une vision passive et statique de la matière (que le néo-matérialisme attribue à l'ancien matérialisme) et une vision active et dynamique de la matière (que le néo-matérialisme revendique).

La distinction entre une forme passive et une forme active du matérialisme n'est pas en soi chronologique ou « diachronique » puisqu'elle existe clairement sous forme synchronique ; autrement dit, il n'a pas fallu attendre Marx, Nietzsche, Freud ou la phénoménologie – des références pour les néo-matérialistes, ce qui donne un petit air « pattes d'éléphant » à leurs travaux – pour assister au sein du matérialisme à des débats, en fait des vraies tensions, entre la vision d'une matière inerte, morte, passive et statique et celle d'une matière animée, cette animation étant définie diversement en fonction du contexte (théologique, médical, chimique, physique, neurophysiologique, etc.). Comme nous l'avons souligné ailleurs, l'insistance de John Toland sur l'activité comme « essence » de

Benedict Spinoza, University Park, PA, Penn State University Press, 2009. Dans cet ouvrage collectif, H. Morrison Ravven note que le féminisme repose encore sur une notion de libre arbitre aux accents augustiniens et kantien, alors que la critique spinoziste du libre arbitre s'en est débarrassée. La néo-matérialiste S. Frost remarque, peut-être dans le même sens, qu'« en se tournant vers la culture pour échapper au déterminisme implicitement associé au corps biologique, les féministes récapitulent le fantasme moderne de liberté, d'autonomie et d'auto-détermination qu'elles avaient par ailleurs si soigneusement démantelé » (« The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology », *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, H. E. Grasswick dir., Londres et New York, Springer, 2011, p. 77).

la matière, dans ses *Letters to Serena* (1704), et, plus tard, l'éloge fait par Diderot de la sensibilité comme propriété « universelle » et « essentielle » de la matière, sont des moments caractéristiques, respectivement, d'un matérialisme de la matière active et d'un matérialisme vital⁵. De fait, il ne serait pas difficile d'imaginer une approbation néo-matérialiste de la pensée de Francis Glisson, Margaret Cavendish ou Diderot, pour leur « bonne » vision de la matière comme étant essentiellement active, par opposition à une « mauvaise » vision (celle par exemple d'un Hobbes ou d'un d'Holbach), d'une matière passive conçue uniquement selon des critères mécanistes. Mais une telle opposition, qui rappelle, entre autres, le *Death of Nature* de Carolyn Merchant⁶, conduit au mieux à un néo-paganisme (rappelons que Merchant opposait une vision mécaniste et totalisante, sinon totalitaire de la Révolution scientifique à une vision néo-païenne, féministe et « vitalisée » de la Nature) : curieux point d'arrivée pour le matérialisme, qui ne déplairait toutefois pas à ceux pour qui l'« ontologie néo-matérialiste » est centrée sur « les propensions dynamiques, constitutives, aléatoires et même *immatérielles* qui caractérisent les nouvelles significations de la matérialité et de la matérialisation »⁷. Notre première remarque générale est donc que l'opposition entre matière passive et matière active témoigne d'une vision appauvrie et obsolète de l'âge classique (ou, plus modestement, qu'une telle opposition était déjà utilisée à l'époque).

Dès lors, les appels à un « néo-matérialisme » qui exprimerait adéquatement la réalité vécue du corps, à son historicité, peut-être aussi à un certain degré d'agentivité impliqué dans la possibilité de l'auto-construction – une sorte de « cyber »-matérialisme pour ainsi dire⁸ –

5 Dans la 5^e Lettre à Serena, Toland affirme que l'« Activité doit entrer dans la Définition de la Matière, et devrait de même exprimer son Essence » (*Letters to Serena*, Londres, B. Lintot, 1704, p. 165). Voir plus généralement C. T. Wolfe, « Varieties of Vital Materialism », *The New Politics of Materialism. History, Philosophy, Science*, S. Ellenzweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017, p. 44-65.

6 C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980.

7 D. Coole et S. Frost, « Introducing the New Materialisms », déjà cité, p. 14-15 ; nous soulignons. C'est d'ailleurs ainsi que Jane Bennett présente son ouvrage au titre explicite, *Vibrant Matter*, sous-titré *A Political Ecology of Things*, Durham, N.C., Duke University Press, 2010.

8 Nous faisons allusion au fameux « Manifeste cyborg » de Donna Haraway, un

peuvent se comprendre, lorsqu'ils sont en opposition à ce concept d'un matérialisme mécaniste, dans lequel le corps est conçu comme « une statue ou machine de terre » selon la formule célèbre de Descartes dans *L'Homme* (AT XI, p. 120), ou comme un système de poulies, d'entonnoirs et de tamis. Les appels néo-matérialistes à prêter attention à la matérialité, à l'expérience, à la dimension de l'auto-construction (pas tant au sens de la subjectivité que de l'agentivité du corps) semblent convaincants lorsqu'ils sont comparés à cette vision « cimmérienne » de l'âge classique au cours duquel, comme l'écrit Jonathan Sawday, « en tant que machine, le corps fut objectivé ; une source de curiosité intense, mais entièrement séparé du monde du sujet parlant et pensant »⁹. Et en effet, les néo-matérialistes prennent eux aussi pour cible la matière passive de Descartes, et sa conception du corps comme « non-pensant »¹⁰, négligeant ainsi la question épineuse de l'union, et l'influence tardive d'Elisabeth sur sa conception des passions¹¹. Mais il se peut que leurs intuitions reposent sur une littérature secondaire plutôt lacunaire, dans un domaine de recherche qui devrait tout au moins être réexaminé.

2. Engels, le premier néo-matérialiste ? Le problème du matérialisme mécaniste

Dans le discours marxiste, cette vision d'un mécanisme appauvri a souvent pris la forme du matérialisme mécaniste. Là encore, il s'agit d'une construction destinée à valoriser ce qui lui est opposé : soit un matérialisme « non-mécaniste », présent chez Marx et Engels, comme nous le

plaidoyer éloquent et influent à la fois pour un nouveau féminisme et pour un « artificialisme » qui n'opposerait plus nature et technique (« Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle » [1991], *Manifeste cyborg et autres essais : sciences - fictions - féminismes*, anthologie établie par L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007, p. 29-92).

- 9 Sawday, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995, p. 29.
- 10 Frost, « The Implications of the New Materialisms », déjà cité, p. 72.
- 11 Pour remédier à cette vision, voir D. Antoine-Mahut et M.-F. Pellegrin, *Elisabeth face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris, Vrin, 2013.

verrons ci-dessous, soit, le plus souvent, une forme de spiritualisme ou au moins d'insistance sur l'autonomie de la personne, la conscience, l'âme, l'action libre, et ainsi de suite, lesquelles ont toujours été opposées à la « nécessité aveugle » des horloges et autres instruments mécaniques¹². Mais si l'on examine d'un peu plus près la réalité du matérialisme de l'âge classique, le concept de matérialisme mécaniste s'effondre, de même que la pertinence d'un néo-matérialisme opposé à cet ancien modèle supposément statique et mécaniste, du moins en ce qui concerne la tentative du premier d'articuler une opposition entre l'ancien et le nouveau, le passif et l'actif, l'inerte et le dynamique (rappelons-nous la thèse selon laquelle les ontologies néo-matérialistes abandonnent toute notion de la matière comme inerte et causalement déterminée, au profit des notions de chaos, de dynamisme et d'émergence ; un détour par le *De rerum natura* de Lucrèce aurait problématisé cette opposition entre l'ancien matérialisme « inerte » et le nouveau, chaotique et dynamique...¹³).

L'affirmation suivante de Friedrich Engels en est une bonne illustration, bien connue des historiens du matérialisme mais peut-être moins des néo-matérialistes (qui découvriront peut-être un ancêtre inconnu !) :

Le matérialisme du siècle passé était surtout mécaniste, parce que, à cette époque [...] seule la mécanique [...] était arrivée à un certain état d'achèvement. [...] pour tous les matérialistes du XVIII^e siècle, l'homme était une machine. Cette application exclusive du critère de la mécanique à des

- 12 Ce n'est pas le lieu ici, mais l'histoire et la *Begriffsgeschichte* idéologique du concept de néo-matérialisme (ou matérialisme « nouveau ») s'avèrent riches, si l'on considère la manière dont son intuition centrale évolue de l'antimatérialisme chrétien des platonistes de Cambridge vers le marxisme-léninisme, puis le marxisme existentieliste et humaniste (par exemple le fameux « Matérialisme et révolution » de Sartre, 1946), jusqu'à certaines branches de la phénoménologie « incarnée » (*embodied phenomenology*), par exemple dans le volume influent de F. Varela, E. Rosch et E. Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit*, et dans les sciences cognitives énaïvistes s'inspirant notamment de *La structure du comportement* de Merleau-Ponty (le texte sans doute le plus représentatif de cette dernière école est E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007). Le néo-matérialisme recoupe parfois, sans le savoir, les thèses de ces écoles « corporelles » de la phénoménologie.
- 13 Une telle (re)découverte de Lucrèce avec une finalité « néo-matérialiste » serait facilitée par la lecture de M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977 (Serres faisant de Lucrèce le premier néo-matérialiste, pour ainsi dire).

processus de nature chimique et organique constitue une des étroitesse spécifiques, mais inévitables à cette époque, du matérialisme français.¹⁴

Positionnement d'un nouveau matérialisme face à un avatar plus ancien, et surtout, opposition entre un modèle passif et statique et un modèle actif et dynamique du matérialisme : il semble bien qu'Engels soit le premier néo-matérialiste ; ou, du moins, que ce mélange de langage normatif et d'affirmations historiques préfigure étroitement le moment supposé « nouveau » du néo-matérialisme – ce qui n'est pas à l'avantage de ce dernier tant l'énoncé d'Engels est problématique à de multiples égards.

Nous sommes ici confrontés à deux problèmes interprétatifs : celui du concept de matérialisme mécaniste, et, plus généralement, celui du contenu de l'opposition entre matérialismes « nouveau » et « ancien » (le second étant censé inclure la forme supposément mécaniste du matérialisme). Bien entendu, rien n'empêche le théoricien contemporain de la matérialité, du soi et du corps de qualifier sa position de « néo-matérialiste », conformément à ce que nous avons suggéré plus haut sur la liberté du théoricien (le « fait du prince ») ; mais quand cette position se double d'un argument historique au contenu non seulement historiographiquement mais qui plus est, philosophiquement fragile, alors on est en droit d'évaluer ses thèses sur un mode critique.

En quel sens la notion de matérialisme mécaniste, y compris dans la version d'Engels, ne tient-elle pas debout ? Au moins trois aspects doivent être distingués.

Premièrement, une bonne part des auteurs qui emploient la notion négligent de manière étonnante le fossé métaphysique majeur qui existe entre le matérialisme et le mécanisme, tel qu'il fut représenté par exemple par Descartes, Galilée et Boyle. Il est déconcertant de lire comment les néo-matérialistes posent comme équivalents les concepts cartésien et newtonien de la matière, certains parlant même de « conception cartésio-newtonienne de la matière » (celle-ci étant définie comme la « domination de la Nature »), ou encore des « anciennes conceptions

14 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), § II, dans K. Marx et F. Engels, *Werke*, vol. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 278 [*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, vol. 2, Moscou, Éditions du Progrès, 1970, p. 407].

cartésio-newtoniennes de la matière » et des idées « prométhéennes correspondantes, d'empire humain sur la nature »¹⁵, car Newton n'aurait en réalité pas sanctionné de tels projets (sans parler des immenses différences entre les conceptions cartésiennes et newtoniennes de la matière). Philosophiquement parlant, les mécanistes de l'âge classique étaient soit dualistes, soit agnostiques en ce qui concerne la nature d'une « substance » fondamentale telle que la matière. Ce point semble à la fois assez largement reconnu (bien qu'une certaine confusion persiste) et sans difficulté particulière, nous ne nous y attarderons donc pas davantage.

Deuxièmement, ceux qui manient le concept de matérialisme mécaniste oublient – dans un aveuglement intellectuel, ou du moins une étroitesse d'esprit bien partagée – la présence chez plusieurs matérialistes du début de la période moderne d'un intérêt prononcé, explicite et varié pour la dimension proprement corporelle ou incorporée, autrement dit, la réalité du corps vécu, sans que celle-ci doive obligatoirement être comprise au sens du primat du sujet¹⁶. Un exemple de cette erreur fréquente est la tendance courante à prendre des œuvres telles que *L'Homme-Machine* de La Mettrie au sens littéral : malgré le titre (provocateur) de son ouvrage, La Mettrie n'opère jamais de réduction des propriétés du corps vivant à celles de la matière inanimée, ou à celles des « machines » (et d'ailleurs, de quelles machines au juste ? Après tout, les automates des Lumières n'étaient-ils pas, eux aussi, le fruit d'une fascination pour la vie¹⁷ ?) : il ne réduit pas l'organique à l'inorganique. *L'Homme-Machine* est bien un exemple hardi d'argumentation réductionniste, mais, comme nous l'avons souligné ailleurs, celle-ci concerne la relation de l'âme au corps.

Nous nous contenterons de mentionner la troisième affirmation erronée d'Engels, à savoir, l'hypothèse que la chimie est apparue soudainement au XIX^e siècle (ou du moins avec Lavoisier) ; en fait, les spécialistes du XVIII^e siècle, y compris ceux travaillant sur le matérialisme, sont tout à fait familiers de ce que l'on pourrait nommer l'« obsession » chimique

15 Coole et Frost, « Introducing the New Materialisms », déjà cité, p. 8, 17.

16 Voir C. T. Wolfe, *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, chapitre 4, Dordrecht, Springer, 2016, et nos suggestions au chapitre suivant du présent ouvrage.

17 J. Riskin, « The Defecating Duck, or, the Ambiguous Origins of Artificial Life », *Critical Inquiry*, vol. 29, n° 4, 2003, p. 599-633 ; A. Gaillard, B. Roukhomovsky et S. Roux dir., *L'automate : modèle, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012.

chez les matérialistes de cette période. L'idée ici n'est évidemment pas d'affirmer la « vérité » scientifique de cet épisode, mais d'attirer l'attention sur le fait que les entités matérielles étaient bel et bien conçues dans les termes nouveaux et changeants de la chimie (ceci est, de plus, explicitement lié à l'émergence du vitalisme des Lumières, lequel est une autre partie de cette histoire, qui ne nous occupera pas ici)¹⁸.

3. Matière active et matière passive : deux paradigmes matérialistes

Plutôt qu'entre l'ancien matérialisme et son héritier néo-matérialiste du XXI^e siècle, il serait plus utile, nous semble-t-il, de distinguer entre un matérialisme fondé sur une notion de la matière *passive* et un matérialisme de la matière *active*. Sous la rubrique d'un matérialisme « actif » on inclurait les modèles qui se soucient particulièrement des propriétés dynamiques et plastiques de la matière, de sa capacité à se transformer, etc., comme lorsque Toland insiste sur le fait que le mouvement est une propriété de la matière, d'autres allant jusqu'à lui attribuer la capacité de penser. (C'est d'ailleurs cette même opposition que nous avons retrouvée au sujet de la nature du cerveau, comme nous l'avons décrit au chapitre 6.) Cet ensemble de propriétés d'un matérialisme actif est précisément ce que les néo-matérialistes décrivent comme « nouveau », ou en tout cas « neuf » en un sens qui n'est pas strictement historique ou chronologique, mais plutôt oppositionnel, puisqu'il inclut Bergson et Whitehead mais pas Collins, Diderot ou Priestley (ou Descartes, lorsque celui-ci est faussement intégré à l'ancien matérialisme). La distinction entre des formes passive et active du matérialisme, n'étant pas en soi, comme nous l'avons déjà suggéré, chronologique ou « diachronique », le matérialiste n'a nullement besoin de faire appel à l'herméneutique du soupçon, l'énergétique freudienne ou la phénoménologie du corps

18 Voir l'article « CHYMIE » de Venel dans l'*Encyclopédie*, et les études de F. Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2012, et de C. Bognon-Küss, « Between Biology and Chemistry in the 18th Century: How Nutrition Shapes Vital Organization », *History and Philosophy of the Life Sciences*, n° 41, 2019, p. 1-46.

propre pour que son modèle reflète l'« activité », ou en tout cas puisse rendre compte des tensions entre une matière inerte, morte, statique, passive et, par exemple, un concept de la matière vitale (qu'il soit plus animiste, comme chez Glisson ou Cavendish, ou à tendance plus réductionniste, comme chez Toland, La Mettrie ou Diderot).

Ainsi, un des problèmes de l'opposition entre matérialisme nouveau et ancien est l'existence d'un matérialisme « corporel » au cours de l'âge classique et des Lumières. Mais cela ne signifie pas que le néo-matérialisme a existé sous une forme préfigurée quelques siècles auparavant : Margaret Cavendish a beau avoir pensé que « l'âme de la nature doit être physique, de même que le corps... », qu'il était tout aussi probable que « Dieu ait donné à la matière un pouvoir de se mouvoir par elle-même, qu'il ait fait en sorte qu'une autre créature la gouverne [...] Car la nature n'est pas un nouveau-né ou un enfant, qui aurait besoin d'une nourrice spirituelle pour lui apprendre à aller et se mouvoir... », et que « si la nature n'était pas consciente d'elle-même, vivante et douée de perception, elle tomberait dans la confusion »¹⁹, tout cela ne fait cependant pas d'elle une néo-matérialiste. De même, le fait que Toland et Diderot mettent en avant des concepts de matière active ne fait pas d'eux des néo-matérialistes avant la lettre.

Bien que la « nouveauté » implicite dans le *néo*-matérialisme s'avère être davantage un rajeunissement, cela ne rend pas l'ancien et le nouveau matérialisme identiques. (La zone grise *entre* ces deux matérialismes balisés par les néo-matérialistes, donc l'ancien et le nouveau, mérite d'ailleurs qu'on s'y attarde, en cartographe ou en archiviste, mais cela dépasse le cadre de notre analyse ici. Par exemple, Démocrite et Hobbes appartiennent sans aucun doute au matérialisme « ancien » tandis que Rosi Braidotti et Elizabeth Grosz font partie du « nouveau », mais qu'en est-il de Bergson ou Whitehead ? Ils ne sont pas vraiment matérialistes mais pourraient facilement être cooptés par un néo-matérialisme fortement attaché au concept de virtuel. De même, la dimension anthropologique

19 M. Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, Londres, A. Maxwell, 1666, « Observations upon the opinions of some ancient philosophers », I, 5 (ce traité fait l'objet d'une pagination indépendante) ; Cavendish, *Philosophical Letters, or, Modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters*, chapitre II, 6, Londres, s.n., 1664 ; *Grounds of Natural Philosophy*, chapitre VIII, 7, Londres, A. Maxwell, 1668.

chez Feuerbach le place également dans cet entre-deux. Et quid de Wilfrid Sellars et de son père, Roy Wood Sellars ? Ce sont des matérialistes du xx^e siècle qui sont anti-réductionnistes, anti-mécanistes et émergentistes...²⁰⁾

Le matérialisme actif, corporel ou vital prend différentes formes au cours de l'âge classique « long ». Par exemple, on peut distinguer entre des formes plus favorables à la réduction (et donc des explications que l'on qualifierait maintenant de *bottom-up*), et des formes vraiment plus « spiritualisées ». Ainsi, tandis que La Mettrie et Diderot rejettent l'âme et cherchent à construire la complexité par le bas – tout en posant que les particules de matière minimales sont elles-mêmes douées de vie –, Cavendish, quant à elle, philosophe qui est souvent décrite aujourd'hui comme une matérialiste (bien que cela nous semble être un usage bien imprécis du terme), attribue des propriétés de niveau supérieur telles que l'« âme » à la matière (et s'empêtre ce faisant dans des définitions circulaires de la matière comme inanimée, sensible ou rationnelle, ces deux dernières étant des formes de la matière animée²¹). Le premier de ces deux matérialismes, « vital » et néanmoins doté d'une dimension réductionniste, ne pourrait suivre le néo-matérialisme dans ses coquetteries occasionnelles avec la phénoménologie et l'énactivisme, lesquels soutiennent que « l'esprit n'utilise pas le corps, mais se fait à travers lui tout en le transférant hors de l'espace physique »²², une forme de dualisme qui remonte à la distinction husserlienne entre *Körper*, le « corps » entendu comme un corps parmi d'autres au sein d'un vaste univers mécaniste composé de corps, et *Leib*, la « chair » comprise comme une subjectivité qui est le lieu de l'expérience. Nous reviendrons au chapitre suivant sur les différents modes de l'*embodiment* face au matérialisme, mais au cas où le contraste entre un matérialisme même « incarné » ou « vital » et le projet d'une phénoménologie « incarnée » ne serait pas assez clair, lisons ce qu'écrivait un des théoriciens les plus respectés de cette dernière école :

La vie n'est pas physique dans le sens matérialiste courant de structure et de fonction purement externes. La vie produit une forme d'intériorité, l'inté-

20 Voir A. Bandini, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.

21 Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, « To the Reader », déjà cité, n.p. ; *Grounds of Natural Philosophy*, chapitre XI et *passim*, déjà cité.

22 Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 225.

riorité du soi et de la production de signification. Nous avons ainsi besoin d'une notion élargie du physique pour rendre compte de l'organisme ou de l'être vivant.²³

En réalité, cette « notion élargie du physique » a toujours été présente ; c'est plutôt l'image appauvrie du « sens matérialiste courant » (rappelant à nouveau Engels) qui a besoin d'être révisée. Certes, le second type de matérialisme « vital », hostile au réductionnisme (dans ce sens il s'agit plus d'un « vitalo-matérialisme » que d'un « matérielo-vitalisme », pour reprendre les expressions de Wahl et Belaval dans les années 1950), celui de Cavendish et sans doute, celui qu'on retrouvera au début du XIX^e siècle chez Goethe et Schiller, dans leurs variantes assez peu reconnaissables du naturalisme²⁴, serait plus proche de la vision néo-matérialiste du corps et de la vie, mais contrairement aux versions les plus politiquement riches de cette dernière (de type féministe notamment), il n'accorde aucune attention à l'historicité ou au projet d'un anti-essentialisme.

Cependant, même si la vision du matérialisme « ancien » comme étant étroitement lié au concept de matière passive passe à côté de nombreuses caractéristiques du matérialisme de l'âge classique, de sorte que les objections jumelles (formulées par Engels et par les néo-matérialistes) ne sortent pas indemnes d'un examen plus détaillé du matérialisme vital (par exemple), cela ne signifie pas que tous les éléments du néo-matérialisme sont simplement déjà présents à l'âge classique. Le concept de subjectivité en est un exemple²⁵. Non pas parce que nous considérons que c'est un progrès conceptuel indiscutable que d'insister sur le primat de la 1^{re} personne du singulier avec des accents fortement anti-naturalistes, comme lorsque Husserl se prononce, de manière plutôt fichtéenne, en affirmant que « c'est seulement lorsque l'esprit cesse de se tourner naïvement vers l'extérieur et retourne à soi, afin d'y demeurer, purement en soi, qu'il peut être auto-suffisant »²⁶. Nous sommes surpris

23 E. Thompson, *Mind in Life*, déjà cité, p. 238.

24 A. J. Goldstein, *Sweet Science: Romantic Materialism and the New Logics of Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.

25 Voir notre proposition d'une théorie du soi (mais pas de la subjectivité ou de l'intériorité) matérialiste à l'âge classique, particulièrement (mais pas seulement) axée sur Diderot, au chapitre 5.

26 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, chapitre II, G. Granel trad., Paris, Gallimard, 1976, p. 95.

que des théoriciens « critiques » continuent de soutenir des distinctions normatives entre d'un côté l'univers de l'expérience privée, de l'intériorité, du soi, de la valeur, et de l'autre une présentation purement (basement !) externaliste, scientiste et spatiale du monde. Ceci inclut l'attaque énoncée contre le « matérialisme courant » citée ci-dessus, qui nous semble fortement teintée d'idéologie (sans que nous prétendions qu'il existe une perspective juste, objective, et sans aucune dimension idéologique). Non, il existe des éléments neufs et significatifs au sein du néo-matérialisme.

4. Matérialité féministe

Contrairement aux appels intuitifs et crypto-dualistes à un monde intérieur censé être plus « authentique », qui est opposé au monde déshumanisé de l'externalité, l'attention portée à la matérialité dans le discours féministe récent est nettement moins dualiste. Ce dualisme a pu être présent dans certains cas, comme on l'a vu chez Merchant (une position défendue beaucoup plus récemment par Lisa Sarasohn dans ses analyses de Cavendish, qui soulignent la féminité de la Nature chez celle-ci²⁷), mais est clairement absent dans le travail de Karen Barad, celui-ci étant peut-être l'exemple majeur des *science studies* féministes se revendiquant du naturalisme. Barad est unique en ce qu'elle tente de relier les *science studies* à une ontologie féministe dans laquelle le sujet et l'objet sont, selon ses mots, « intra-activement constitués » au sein de pratiques spécifiques. Le

27 Sarasohn souligne que la Nature chez Cavendish doit être féminine (« A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish », *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, n° 4, 1984, p. 295). Elle écrit dans une étude plus récente que ce ne fut pas un hasard si seule une femme a pu défier les prétentions et le pouvoir de la « nouvelle science » (*The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy during the Scientific Revolution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010, p. 197). On reconnaît l'influence de Merchant quand Sarasohn parle d'un univers vivant gouverné par un esprit féminin que seule une « scientifique femme » pourrait comprendre, par l'empathie (« A Science Turned Upside Down », p. 290). Pour un correctif très utile aux thèses de Sarasohn, voir les travaux de D. Boyle dont « Margaret Cavendish's Nonfeminist Natural Philosophy », *Configurations*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 195-227.

« réalisme agentiel » de Barad affirme que nous sommes, à la fois métaphysiquement et éthiquement, « redevables » du matériau, de ce qui est matériel. Cependant, cette redevabilité « ne porte pas sur les représentations d'une réalité indépendante, mais sur les conséquences réelles, les interventions, les possibilités créatives et les responsabilités de l'intra-agir (*intra-acting*) dans le monde »²⁸. Il s'agit d'une forme de néo-matérialisme parce qu'elle souligne, là encore avec un accent mis sur l'« intra-action », que la matérialité est une réalité agentielle²⁹. Et que « la matérialité du corps – par exemple son anatomie et sa physiologie [...] entre en jeu activement dans les processus de matérialisation »³⁰. Soulignons donc, car c'est un point important dans le cadre du présent travail, que la vision de Barad n'est pas un anti-naturalisme, mais une vision des rapports entre science et nature, expérience et instrumentalité « interactionniste », que n'aurait sans doute pas reniée Dewey (cité à cet effet au chapitre 5 plus haut).

Une différence durable, nous semble-t-il, entre le matérialisme vital et le concept de « matérialité » des néo-matérialistes, c'est que ce dernier est défini principalement en termes de (et orienté vers des) problèmes d'agentivité, d'auto-construction et d'historicité, notamment en relation avec le genre – même si une convergence entre les différentes analyses de la « construction » et l'anti-essentialisme n'apparaît pas clairement, en particulier dans un contexte féministe³¹. Dans une présentation de ce champ d'études, on lit qu'à bien des égards,

l'attention académique et théorique portée à la matérialité du corps n'a rien de nouveau : pendant plusieurs décennies, les féministes ont dénaturalisé à la fois l'*embodiment* et les objets matériels, en analysant et en spécifiant les

28 K. Barad, « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction », *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, L. H. Nelson et J. Nelson dir., Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 188.

29 K. Barad, « Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality », *differences*, n° 10, 1998, p. 109. C'est une belle illustration du fait que la vérité du naturalisme ne se réduit pas à une vision « nomologique » de la Nature telle que celle prônée par le cercle de Vienne, puisque Barad (comme Dewey dans un contexte différent) reconnaît l'interaction constitutive entre l'expérience, les instruments scientifiques, les théories scientifiques, le sujet percevant, etc.

30 K. Barad, « Posthumanist Performativity », déjà cité, p. 809.

31 Voir sur ce point le commentaire de S. Ahmed, « Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the "New Materialism" », *European Journal of Women's Studies*, n° 15, 2008, p. 23-39.

multiples pratiques discursives à travers lesquelles les corps et la matière sont rendus intelligibles. Ces travaux se sont focalisés sur l'élucidation des processus à travers lesquels les normes et les relations de pouvoir sont incarnées [*embodied*] en tant que formes de subjectivité ou matérialisées dans les institutions, les pratiques culturelles et les faits.³²

Barad le dit très nettement dans une formule incisive : pour les néo-matérialistes, « la matière est toujours déjà une historicité se faisant », et « la matérialité elle-même est toujours déjà un dynamisme désirant, un processus de reconfiguration itératif, énergisé et énergisant, qui est rendu et qui rend vivant »³³.

Même si des auteurs comme Barad ont cherché, au nom d'une « ontologie relationnelle », à brouiller la frontière entre ce concept moins naturaliste de matérialité et le monde du vivant (au sens de la vie biologique), le premier a peu à voir aussi bien avec les analyses biomédicales auxquelles se référait, y compris de manière spéculative, le matérialisme « vital », qu'avec sa tendance réductionniste et déflationniste. Il s'agit plus ici d'une « dénaturation », pour reprendre l'expression de Frost citée plus haut³⁴. Dans les ontophanies néo-matérialistes de la matérialité, parfois déclinées comme incluant « la vitalité, la relationalité, l'auto-création, la productivité, l'imprévisibilité », ne sont présents ni la force des explications réductionnistes, ni même leur courage métaphysique (au sens de La Mettrie). La version la plus outrancière (outrecuidante ?) de ce néo-matérialisme devenu une sorte de néo-paganisme est celle de Jane Bennett, qui réinvente un « matérialisme enchanté », dans lequel elle confère une agentivité à « des phénomènes inorganiques tels que le réseau électrique, la nourriture ou les déchets »³⁵, ainsi que l'insis-

32 S. Frost, « The Implications of the New Materialisms », déjà cité, p. 70.

33 K. Barad, « Posthumanist Performativity », déjà cité, p. 821, et entretien avec Barad dans R. Dolphijn et I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, p. 59.

34 Frost parle de « dénaturiser », que nous rendons ici par « dénaturer » au double sens d'un éloignement du naturalisme (le sens voulu par Frost) et d'une distorsion ou un éloignement par rapport à ce que nous concevons comme un projet matérialiste (merci à Thibault Racovski pour cette suggestion).

35 J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001, et *Vibrant Matter*, déjà cité ; Coole et Frost, « Introducing the New Materialisms », déjà cité, p. 9. Un débat moins pétri de cosmologie, d'ontophanie ou de « métaphysique rationnelle », pour utiliser une expression kantienne, est celui tenu

tance bergsonienne d'Elizabeth Grosz sur l'idée que « la vie transforme la matière en art »³⁶. Un matérialisme dans lequel tout est vivant, une notion du vivant et du virtuel qui en font des instances pleinement matérielles : nous pouvons dire, suivant un mot cruel de Terry Eagleton citant un célèbre théoricien slovène, que cette espèce de matérialisme est matérialiste au sens où la Terre du Milieu de J. R. R. Tolkien est matérialiste : c'est un monde enchanté, plein de forces magiques...³⁷

Le néo-matérialisme n'étant pas univoque (y compris puisqu'il n'a pas un ensemble de thèses nettes qui définirait plus qu'une communauté intuitive), on peut aisément citer Karen Barad contre les excès précédents, quand elle écrit que « Le langage est matière à penser. Le discours est matière à penser. La culture est matière à penser [...] la seule chose qui ne semble plus être matière à penser est la matière »³⁸. Effectivement, dans l'attention portée à la « dénaturalisation » et à l'« historicité » – des concepts que l'anti-naturalisme du xx^e siècle, notamment de type heideggérien ou sartrien, a largement exploités – il n'est pas clair que nos hormones, maux de têtes, hallucinations ou, du côté moins strictement biologique, nos corps augmentés, artificialisés, « cyborgisés » aient un grand rôle à jouer. Comme le décrivait Kirby (citée par Ahmed pour s'opposer à elle – mais nous pouvons ici séparer la citation de l'usage qu'en fait Ahmed),

Je fus conduite à me demander quel danger l'exclusion de la biologie avait permis d'éviter. À quoi le nom de corps biologique ou anatomique se référerait-il vraiment ? [...] Lorsque je posai cette question, je rencontrai une réaction empreinte d'une certaine nervosité. Jugeant peut-être que j'étais encore tributaire d'une compréhension précritique du corps, l'oratrice me rabroua d'un geste théâtral révélateur. Comme pour souligner la pure absurdité de ma question, elle se pinça et ajouta : « Je ne parle évidemment pas de ce corps ».³⁹

par certaines féministes pour savoir si la théorie féministe devait s'appropriier la biologie ou non (voir N. Davis, « New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed », *European Journal of Women's Studies*, n°16, 2009, p. 67-80).

36 E. Grosz, « Life, Matter. And Other Variations », *Philosophy Today*, n° 55, 2011, p. 24.

37 T. Eagleton (citant S. Žižek), *Materialism*, New Haven, Yale University Press, 2016, p. 9.

38 K. Barad, « Posthumanist Performativity », déjà cité, p. 801.

39 V. Kirby, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York, Routledge, 1997, cité

De surcroît, les théories de la matérialité, y compris le néo-matérialisme, mettent en question l'essentialisme du matérialisme traditionnel, et parfois son scientisme (souvent avec une vision étonnamment obsolète de Descartes, Newton et des matérialistes anciens en tant qu'idéologues de la maîtrise et de la possession de la nature, comme nous l'avons noté plus haut). En réalité, les tendances « vitales » et « corporelles » au sein du matérialisme dit « ancien » ne relèvent ni de l'essentialisme ni du scientisme (surtout pas chez Diderot), et elles ne privilégient pas la dimension « subjective », contrairement aux théories de la matérialité :

la philosophie de tendance matérialiste reconnaît l'existence de la réalité objective extérieure, ainsi que son indépendance par rapport au sujet qui la perçoit et qui la connaît. Elle reconnaît que l'être, le réel, existe et est antérieur à sa découverte, au fait d'être pensé et connu.⁴⁰

Comment l'historien du matérialisme doit-il donc répondre au néo-matérialisme ? Comme nous l'avons noté au début, une difficulté réside dans le manque de cohérence théorique entre différentes versions de cette « position ». Par exemple, certaines sont plus proches de la phénoménologie et de l'énaclivisme (donc d'une notion forte du sujet), tandis que d'autres sont décidément posthumanistes, parfois même alignées sur la tendance de l'ontologie des objets (*object-oriented ontology*). Ainsi Bennett, après s'être déclarée plutôt matérialiste épicurienne que marxiste ou disciple de l'école de Francfort, déclare : « je soutiens qu'il y a une valeur publique à suivre la trace d'une puissance chosale non humaine, l'agentivité matérielle des corps naturels et des artefacts technologiques »⁴¹ – soit une sorte de fétichisme des objets et de l'imma-

dans S. Ahmed, « Imaginary Prohibitions », déjà cité, p. 23. Bien sûr, concernant la prise en compte de la biologie, on peut se demander *quelle* biologie ? Celle d'Oyama ? De Margulis ? De Roughgarden ? etc.

40 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 60. Le matérialisme aléatoire lucrétien du dernier Althusser semble être une voie plus riche pour appréhender les concepts d'ancien et de nouveau au sein du matérialisme que le néo-matérialisme (qu'il s'agisse du type ontophanique, comme chez Bennett, ou des versions plus historicisées) ; mais, pour être honnête, certains néo-matérialistes ont reconnu leur parenté spirituelle avec Althusser : voir Coole et Frost, « Introducing the New Materialisms », déjà cité, p. 35.

41 Bennett, *Vibrant Matter*, déjà cité, p. xiii.

nence. Plus sobrement mais sur la même ligne, Frost parle de la « matière ou du corps comme possédant un type particulier et distinct d'agentivité, un type qui n'est pas un prolongement direct ou accidentel de l'intentionnalité humaine mais qui a plutôt sa dynamique et sa trajectoire propres »⁴². En ce qui concerne les versions plus subjectivistes du néo-matérialisme, le contraste avec le matérialisme « ancien » est clair, car ce dernier ne s'éloigne jamais de ses racines épïcuro-lucrétienne en tant que « pensée du corps ». Concernant les versions hyper-ontologisées du néo-matérialisme, le contraste n'est pas aussi facile à établir. Nous avons suggéré plus haut que sa présentation du matérialisme ancien comme passif et mécaniste ne résiste pas à un aperçu historique de l'âge classique et des Lumières ; Engels et le néo-matérialisme doivent revoir soit leur histoire soit leurs oppositions théoriques. Mais il y a de surcroît un contraste plus global à explorer.

5. Le matérialisme ancien a encore des griffes

Une différence nette entre les matérialismes ancien et nouveau est que le premier a un caractère clairement dérangeant et déstabilisant – celui qui fait dire à La Mettrie : « qui fait son étude de l'homme doit s'attendre à avoir l'homme pour ennemi »⁴³. Une telle phrase, disons-le en passant, va assez vivement à l'encontre de la vieille idée à la fois humaniste et marxiste selon laquelle le matérialisme serait simplement une sorte de spatialisme froid et géométrique qui nierait les valeurs humaines au profit d'une sorte de formalisation statique totale. Faire son étude de l'homme, montrer qu'il agit moins librement qu'il ne le pense, décrire ses affects, ses déterminations sociales, si on le fait à la manière de La Mettrie et dans son contexte historique, c'est donc « s'attendre à avoir l'homme pour ennemi ». Certes, le matérialisme vu ainsi n'est pas le socle sur lequel on bâtit une philosophie morale normative (et l'histoire de La Mettrie, ayant obtenu un contrat éditorial pour rédiger

42 S. Frost, « The Implications of the New Materialisms », déjà cité, p. 70.

43 *Discours sur le bonheur*, dans La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, II, F. Markovits éd., Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 269.

une biographie de Sénèque, via son ami Maupertuis, mais rendant finalement un chef-d'œuvre d'immoralisme, le *Discours sur le bonheur ou Anti-Sénèque*, est éloquente ici⁴⁴).

Mais il n'est pas non plus une sorte de nivellement ou d'élimination de l'humanité, comme le prétendent de si nombreux anti-matérialistes, de Cudworth et More au XVII^e siècle aux « anti-épicuriens » du XVIII^e siècle⁴⁵, jusqu'à des auteurs plus récents que tout sépare idéologiquement, comme Sartre, Mauriac, ou Raymond Ruyer. Ruyer dénonce le matérialisme au nom de la téléologie, de l'organisme et d'autres spécificités biologiques, voire humaines (avec des accents de spiritualisme) : « le matérialisme est radicalement faux, et faux sous toutes ses formes »⁴⁶. Sartre le dénonce au nom de la liberté humaine : « Le matérialisme, en décomposant l'homme en conduites conçues rigoureusement sur le modèle des opérations du taylorisme, fait le jeu du maître ; c'est le maître qui conçoit l'esclave comme une machine »⁴⁷. Mauriac se situe un peu entre les deux quand il revient, pour ainsi dire, vers la question de l'immoralisme qui avait tant coûté à La Mettrie deux siècles auparavant : « Si tout est matière, je ne vois pas au nom de quoi en effet nous condamnons l'œuvre de Staline »⁴⁸. Les néo-matérialistes opèrent sur un terrain discursif (et rhétorique, et affectif) déjà en quelque sorte balisé par ce type de dénonciations, ce qui ne manque pas de créer des apories – ainsi Frost, Coole et Barad voient bien l'incohérence consistant à réintroduire une sorte de libre arbitre humaniste dans leur discours.

*

44 Voir C. T. Wolfe, « La réduction médicale de la morale chez La Mettrie », *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, J.-Cl. Bourdin, F. Markovits et al. dir., Paris, PUF, 2006, p. 45-60.

45 D. Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

46 R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930, p. 42.

47 Sartre, « Matérialisme et révolution » [1946], dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 127-128. Le matérialisme est en fin de compte la philosophie du taylorisme, aux yeux de Sartre : « une chaîne de causes et d'effets peut bien me pousser à un geste, à un comportement qui sera lui-même un effet et qui modifiera l'état du monde : elle ne peut pas faire que je me retourne sur ma situation pour l'appréhender dans sa totalité. En un mot elle ne peut pas rendre compte de la conscience de classe révolutionnaire » (p. 120).

48 F. Mauriac, note de mars 1953, dans *Mémoires politiques*, Paris, Grasset, 1967, p. 433.

Si le matérialisme en général est bien une ontologie, et une thèse concernant la totalité de l'être, dans le cas du matérialisme ancien, ces ontologies tendent à se constituer dans un rapport d'hostilité à la philosophie morale normative, à l'âme immortelle, au droit divin des rois, etc. Au contraire, lorsqu'il flirte avec la virtualité⁴⁹, l'immanence et l'ontologie plate, qu'un critique a récemment qualifiée de projet pour les « curateurs du concret »⁵⁰, le néo-matérialisme n'a pas ce genre d'ennemis – cette remarque a été faite par plusieurs des contributeurs au questionnaire « Néo-matérialismes » de la revue new-yorkaise *October* dans un numéro récent. En effet, se rapportant plus ou moins explicitement à l'ontologie orientée vers l'objet et au réalisme latourien – voire tirant profit de ceux-ci – le néo-matérialisme affirme souvent qu'il effectue une sorte de changement de paradigme « de l'épistémologie, dans toute sa relation à la critique, vers l'ontologie, où l'être des choses est valorisé au même titre que celui des personnes »⁵¹.

Il faut se souvenir que chez Latour, « les pommes, les vaccins, les métros et les tours radio » sont pris au sérieux en tant que thèmes philosophiques – ce qui ne serait pas révolutionnaire s'ils étaient considérés individuellement, mais ils le sont dans leur totalité ; il ne s'agit pas de « simples images planant devant l'esprit humain, pas seulement d'agrégats desséchés placés sur une strate objective de microparticules réelles, et pas d'abstractions stériles plaquées sur un flux ou un devenir pré-individuels » mais plutôt « de forces autonomes à prendre au sérieux, lâchées sur le monde comme des lutins et des loups » ; la philosophie n'est pas cantonnée « aux heurs et malheurs d'un fade corrélat homme-monde, elle a pour compagnie tous les actants possibles : sapins, chiens, avions supersoniques, rois vivants et morts, fraises, grand-mères, propositions et théorèmes mathématiques »⁵².

49 Certains théoriciens néo-matérialistes, particulièrement E. Grosz (« Life, Matter. And Other Variations », déjà cité, p. 18), sont épris du virtuel en tant qu'étincelle de vie. Dans ce sens ils mériteraient plutôt qu'on les qualifie de « vitalistes » (nul besoin d'un « néo » ou « nouveaux », qui renverrait à la théorie des entéléchies chez Driesch).

50 B. Brown, *October*, n° 155, 2016, questionnaire sur le néo-matérialisme, p. 13. Merci à Brooke Holmes de nous avoir fait connaître ce texte.

51 *October*, questionnaire sur le néo-matérialisme, Présentation, p. 3.

52 G. Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press publications, 2009, p. 5-6, 16.

Il nous faut également concéder que si notre thèse était que les matérialismes anciens et nouveaux, pris comme objets anhistoriques ou supra-historiques, pouvaient être comparés, et que le premier était plus admirablement dérangeant par son athéisme et son immoralisme scandaleux que le second et son éloge ontophanique de la « vitalité de la matière » (donc un contraste chargé de dimensions éthico-politiques), celle-ci s'exposerait à une objection importante, formulée dans un article récent :

La prétention au sécularisme éclairé n'a pas de nos jours la signification qu'elle avait en Europe il y a plus de 300 ans. Par conséquent, lorsqu'on parle du matérialisme vital – la recherche du secret de la vie – aujourd'hui ou dans l'histoire de la pensée occidentale, on parle de projets rhétoriques et intellectuels qui sont politiquement incommensurables.⁵³

De fait, nous nous sommes peut-être rendu coupable ailleurs d'une telle évasion de l'incommensurabilité⁵⁴, mais ici nous nous contenterons de réitérer l'opposition entre matières et matérialismes passifs et actifs, en soulignant les diverses manières dont cette polarisation fonctionne au sein des deux matérialismes, l'ancien et le nouveau. En effet, de même qu'avec le vitalisme (ou avec l'usage staliniste du concept de matérialisme mécaniste), le destin politique de ces idées peut nous emmener dans une *Begriffsgeschichte* plus longue et plus étrange, comme nous l'avons mentionné initialement.

Encore une fois, l'inventivité théorique n'a pas à être contrainte par un quelconque règlement. Si l'on pense que la « puissance chosale » est libératrice, il est possible qu'elle le soit pour certains. Mais quand nous nous sommes intéressé pour la première fois au matérialisme (en lisant, sous l'influence d'autres lectures surréalistes, le marquis de Sade, grand admirateur de La Mettrie), ce n'était pas pour apprendre que le matériel est le virtuel, et que le bergsonisme est la forme la plus profonde de cette philosophie ! Ce tournant récent vers l'ontologie n'est pas sans problèmes, ou au moins sans coûts : il pose d'une part un problème fon-

53 A. Willey, « A World of Materialisms: Postcolonialist Science Studies and the New Natural », *Science, Technology & Human Values*, vol. 41, n° 6, 2016, p. 9.

54 Par exemple, dans nos réflexions sur le matérialisme et la morale dans *Materialism*, chapitre 5, critiquées à ce titre dans l'analyse par ailleurs généreuse de J. Zammito, « "What is Living and What is Dead" in Materialism? », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 67, 2018, p. 89-96.

dationnel (qui est habilité à dire le réel ?) et, d'autre part, un problème immanentiste : si tout est réel, nivelé sur un plan ontologique plat – une nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires, où tout est équivalent à tout, non seulement Chilpéric et Charlemagne, mais un titre de transport et un théorème mathématique, un sandwich rillettes et un boson de Higgs, un rêve éveillé et un récif de corail... qu'y a-t-il à ajouter ? Comme le dit Eagleton, qui est cependant d'une utilité surtout ironique, donc limitée pour le projet d'un matérialisme possible : « il est difficile de savoir comment évaluer l'affirmation selon laquelle tout se rapporte à tout le reste. Le Pentagone a peu à voir avec un sursaut soudain de jalousie sexuelle, à part que ni l'un ni l'autre ne savent monter à vélo »⁵⁵.

55 T. Eagleton, *Materialism*, déjà cité, p. 7.



En guise de conclusion : matérialisme et embodiment

*Un esprit n'est qu'un corps pour le peuple
et pour les enfants.*

— J.-J. Rousseau, *Émile*

1. Matérialisme et corps

Nous sommes souvent revenus au cours du présent ouvrage sur le rapport entre matérialisme et corps, et dans le chapitre précédent, sur la notion d'*embodiment*, sans que nous eussions cherché à problématiser ce rapport. Or le rapport entre corps et âme, puis corps et esprit, dans la pensée matérialiste, est plus complexe qu'il ne paraît. Au lieu de simplement nier le second terme, le philosophe matérialiste pourra également le... matérialiser, sous le nom d'« âme matérielle » (c'est d'ailleurs le titre d'un des plus célèbres manuscrits clandestins du début du XVIII^e siècle), permettant ainsi l'étude des fonctions psychologiques. Ensuite, l'attitude consistant à dire : « Montre-moi une pensée, un halo évanescant fait de morale, de légalité, ou de spiritualité, et je te montrerai un corps derrière », comme méthodologie ou comme principe heuristique, n'est pas limitée à un contexte (une *épistémé*?) particulier, puisqu'elle correspond à une affirmation plus générale de la *causalité*. Enfin, on trouve chez Spinoza puis différemment – même s'il se réclame parfois de Spinoza – dans la tradition contemporaine de la philosophie de l'esprit, chez Donald Davidson, un argument qui inscrit l'existence d'événements mentaux dans la *chaîne causale* : il existe bien des événements mentaux aussi bien

que des événements physiques ; si un événement mental entre en rapport avec un événement physique, il y a alors un rapport causal ; or, il n'y a pas de « lois » du mental (ni psychophysiques ni psychologiques) ; toute relation causale entre un événement mental et un événement physique obéit donc à une loi physique.

Toute métaphysique qui se fonde sur la connaissance scientifique de la nature lie son destin à celui de la science physique. Ainsi le matérialisme serait « réfuté » ou en tout cas marginalisé par la mécanique quantique. Mais les arguments historiques se révèlent souvent être à double tranchant. D'abord, la seule physique à se fonder purement sur l'existence de solides était atomiste : la physique newtonienne et sa force d'attraction n'ont présenté aucun problème pour le matérialisme d'inspiration « vitaliste » des Lumières, puisque le vitalisme montpelliérain est tout entier une tentative de transposer le modèle newtonien d'une force produisant des effets sans qu'on en connaisse la cause, de la physique à la physiologie, avec la notion de « force vitale ». Les notions d'« organisation » et d'« économie animale », telles qu'on les trouve dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, affirment l'irrégularité foncière du corps organique, face au modèle de la « machine brute » ; les mouvements vitaux sont si complexes que les mécanistes sont obligés de postuler une âme pour les expliquer¹. Ce corps vivant est celui-là même que La Mettrie décrit et célèbre dans l'*Homme-Machine* ; il ne faut donc pas se laisser induire en erreur par ce titre, et croire que La Mettrie « réduit » le vivant ou l'organique au mécanique. De plus, cette catégorie de l'organique chez La Mettrie est étroitement liée à l'aspect « épicurien moderne » de sa pensée, via Gassendi et Guillaume Lamy, comme lorsqu'il oppose l'idée trop moralisatrice du bonheur à celle qu'il préfère, le bonheur « organique, automatique ou naturel », naturel « parce que l'Âme n'y entre pour rien », organique parce qu'il « vient de l'organisation »². En ce qui concerne la physique, encore une fois, comme les exemples de la période « moderne » (mécaniste, puis newtonienne) nous l'indiquent, ainsi que divers arguments philosophiques proposés par des auteurs aussi différents que J.J. C. Smart, David Lewis et Galen

1 J.-J. Ménuret de Chambaud, art. « ÉCONOMIE ANIMALE », *Enc.*, vol. XI, p. 364b.

2 La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. II, F. Markovits éd., 2 volumes, Paris, Fayard (Corpus), 1987, p. 239, 244.

Strawson, on voit mal pourquoi le matérialisme serait obligé de se cantonner à une physique de « boules de billard ».

Comme nous l'avons vu au sujet du soi, du rêve, du rire, du cerveau et dans divers autres cas, exemples ou « lieux » théoriques, la vision matérialiste n'est donc ni un pur spatialisme, ni un mécanisme statique, notamment en ce qui concerne le corps et la vie (ce qui est quasiment une tautologie dans ce contexte). À en croire Deleuze, « Platon disait que les matérialistes, s'ils étaient intelligents, parleraient de puissance au lieu de parler du corps. Mais il est vrai inversement que les dynamistes, quand ils sont intelligents, parlent d'abord du corps pour "penser" la puissance »³. Disons qu'une variante « spinoziste » du matérialisme met l'accent sur la *puissance* d'un corps ; il faut donc ajouter au premier principe matérialiste selon lequel il n'y a que des corps, ou qu'être, c'est être un corps, un second principe : nul ne sait ce que peut un corps⁴, à plus forte raison un organisme complexe dont le « cercle d'action » est si peu linéaire qu'il en est imprévisible. Mais attention : cela ne signifie pas que ce corps a une « nature » autre que le reste de l'univers physique. Tout événement mental, toute force vitale s'inscrit nécessairement dans l'ordre causal (même si pour Spinoza, alors que l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses⁵, les idées et les choses mêmes ne sont précisément pas identiques ; ce en quoi il peut difficilement être classé comme matérialiste, même s'il fournit – comme

3 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 236.

4 Comme nous l'avons déjà souligné, ce type d'articulation – soit strictement « interne », entre une « position » spinoziste et une « position » matérialiste en fonction de la définition qu'on en donne, soit plus « contextuelle », entre un élément initialement spinoziste et une lecture qui en est faite dans un sens matérialiste – ne signifie nullement que nous faisons de Spinoza un matérialiste (voir les études déjà citées de M. Korichi, « Defining Spinoza's Possible Materialism », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, numéro spécial *The Renewal of Materialism*, 2000, p. 53-69 et P.-F. Moreau, « Matérialisme et spinozisme » *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, p. 253-259). Mais on peut aussi considérer, comme Y. Citton, que « tout spinozisme digne de ce nom est un néo-spinozisme » (*L'envers des Lumières. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 22).

5 Spinoza, *Éthique*, livre II, prop. 7 (G II, p. 89).

Locke quoique très différemment – des précieux outils conceptuels à tout projet matérialiste). À l'affirmation de l'irréductibilité concrète d'un corps vécu, expérientiel, tel qu'un Sartre, un Joë Bousquet ou une Kathy Acker l'ont dépeint, le matérialiste pourra toujours répondre qu'un corps « n'est jamais que *provisoirement* simple ; indécomposé jusqu'à ce jour, il peut céder demain à un nouveau moyen d'analyse »⁶.

2. Corporéalisme ou *embodiment* ?

Le matérialisme, ainsi que nous l'avons vu au chapitre 1, est perçu dès ses débuts comme un « corporéalisme », pour utiliser l'expression proposée par Cudworth comme synonyme : une doctrine qui explique et surtout réduit la réalité à la réalité des corps (ce qui ne signifie pas nécessairement une doctrine « incarnée » au sens de l'*embodiment*, mais simplement la position, énoncée le plus clairement par Hobbes, et reprise tout aussi clairement par d'Holbach, que tout ce qui est, est un corps). Les « nouveaux matérialistes » que nous venons de commenter au chapitre précédent, marquent la différence entre l'ancien et le nouveau matérialisme par cette vision purement mécanique, cette étroitesse de l'esprit, filant par là une métaphore – une *Denkform* – marxiste-engelsienne, sans le savoir. Et l'on imagine facilement un matérialiste post-cartésien, imbu d'iatromécanisme, souscrire à une vision dans laquelle le corps est juste un objet parmi d'autres à « géométriser » selon les principes de la géométrie mécanique ; alors, explique Baglivi (qui n'a rien d'un philosophe matérialiste, étant plutôt un médecin éclectique, mais dont l'écriture se laisse facilement approprier en ce sens), « l'on put reconnaître que le corps humain, considéré sous le point de vue des actes physiques, n'était au fond qu'un ensemble de mouvements empruntés à la mécanique ou à la chimie, quoique déterminés par des lois d'un ordre purement mécanique »⁷. Ou, dans un contexte scientifique différent, ce même type de matérialiste pourrait se réclamer de ce que Du Bois-Reymond nommait la mécanique des atomes, en insistant

6 P. Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée* [1902], réimpression, Paris, Fayard (Corpus), 1985, p. 50.

7 G. Baglivi, *De praxi medica*, I, xi, § 6-7, Rome, D. A. Hercules, 1696.

sur le fait que tout changement est en réalité un déplacement au niveau atomique⁸. Sauf que cette vision du matérialisme face à la question du corps, négligerait profondément son obsession pour l'*embodiment*. Quand Engels se trompait sur la nature du matérialisme pré-marxiste, son erreur (il y en a plusieurs en fait) laisse entrevoir l'existence, non seulement d'une *reconnaissance* du corps vivant au sein du matérialisme, mais d'une présence *constitutive* de cet *embodiment* au sein du matérialisme. Comme l'écrivit Gusdorf,

les matérialismes du XVIII^e siècle ne spéculent pas sur des corpuscules réduits à des propriétés physiques ; ce sont des philosophies de la nature qui reconstituent le réel à partir d'unités élémentaires dotées de propriétés qui leur assurent une certaine animation propre, comme si l'hylozoïsme traditionnel, chassé des grands ensembles du réel, avait trouvé refuge au niveau inférieur des particules primaires.⁹

Il ne s'agit pas juste de la théorie de la matière, des propriétés des minima (qui en effet sont « vitalisées »), mais de la nature du corps vivant lui-même : « L'avènement de l'histoire naturelle présuppose la reconnaissance d'une intelligibilité spécifique de la vie »¹⁰. Il nous semble ainsi que le matérialisme de cette période est fortement caractérisé par sa fascination pour l'univers du vivant.

Il importe donc de reconnaître, non seulement l'existence mineure, mais l'existence presque massive d'un matérialisme « vital », que nous avons présenté comme un contre-exemple face à certaines prétentions du néo-matérialisme. Mais l'idée d'un matérialisme « vital », « incarné » ou *embodied* est à manier avec précaution, car celui-ci ne cautionne ni toutes les formes de vitalisme, ni toutes les variantes de l'incarnation. La question d'un vitalisme non substantiel, c'est-à-dire qui ne cherche pas à « substantier » la force vitale ou le principe vital, et qui est compatible avec le matérialisme, nous a occupé dans d'autres travaux¹¹ ; ici, nous aimerions conclure avec l'aspect corporel – l'aspect de l'*embodiment*.

8 E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens* [1872], 5^e édition revue et corrigée, Leipzig, Von Veit, 1882, p. 10.

9 G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. V : *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 248.

10 *Ibid.*, p. 256.

11 Voir C. T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, II^e et III^e parties, Paris, Classiques Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2019.

3. Corps vécu, corps construit

Comment définir l'*embodiment* ? Il s'agit d'une notion pluriforme, qui remplit différentes fonctions au sein de différents discours contemporains. Dans sa variante la plus connue, et peut-être la plus ancienne, qui apparaît avec Merleau-Ponty (lui-même influencé par le Husserl des *Ideen II*) dans les années 1950, c'est une attention nouvelle portée au corps vécu. Ici, l'aspect vivant du corps – qui est presque toujours un corps humain – est surtout compris comme un aspect expérientiel, la réalité du corps vécu étant présentée comme quasiment « hors de l'espace », dans l'expression de Merleau-Ponty citée précédemment¹². Mais la notion d'*embodiment* est également travaillée au sein du champ cognitiviste, où son aspect existentiel et tendanciellement subjectiviste (qui est manifeste par exemple dans le rapport amour-haine qu'entretient cette tradition avec le *cogito* cartésien) est progressivement minoré au profit d'une vision plus naturaliste, qui prône l'étude de l'esprit, non seulement par rapport au cerveau, mais par rapport aux fonctions corporelles dans leur ensemble¹³.

Curieusement, l'attention portée au corps vécu dans ce qu'il a de non-spatial, le « corps propre » comme le nomme Merleau-Ponty, peut – en tant qu'elle reproduit le schéma plus ancien de l'opposition entre *Körper* (le corps dans un sens à la fois commun et « physicaliste », celui de Galilée et Hobbes) et *Leib* (le corps vécu, plus précisément la « chair ») – non seulement reconduire une forme d'idéalisme, de réinvestissement du corps comme le lieu de la vie et de la personne par opposition à l'univers de la matière, mais aboutir à un véritable *mysticisme* de la chair¹⁴. En effet, Merleau-Ponty associe le phénomène de la

12 Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 225.

13 L. Shapiro, « The Embodied Cognition Research Programme », *Philosophy Compass*, vol. 2, n° 2, 2007, p. 338-346 ; le volume co-dirigé par F. Varela, E. Rosch et E. Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, V. Have-lange trad., Paris, Seuil, 1993 portait comme titre original *The Embodied Mind*, et a été largement responsable du tournant « corporel » des sciences cognitives à cette époque, comme nous l'avons signalé au chapitre précédent.

14 Nous reprenons ici le jugement de Deleuze et Guattari sur Merleau-Ponty (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 168-169).

sensation chez un corps vécu, incarné, à la présence divine (certes, on pourra suggérer que la transsubstantiation appartient simplement à un fonds culturel, mais...) :

Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion.¹⁵

La référence à la transsubstantiation n'est pas obligatoire, puisque Merleau-Ponty peut défendre la même vision de l'*embodiment* en faisant plus simplement usage (comme Thomas Nagel et tant d'autres dans la tradition plus analytique) de l'opposition entre « 3^e personne » et « 1^{re} personne », qui nous semble plus être une intuition qu'un argument. Cette opposition sert à affirmer que je ne peux pas comprendre le corps si je l'approche autrement qu'à la « 1^{re} personne » ; ainsi, « le corps n'est donc pas un objet »¹⁶. De même que les « néo-matérialistes » que nous avons décrits au chapitre précédent retrouvent les intuitions non seulement de Sartre ou d'Engels, mais également d'anti-matérialistes comme Cudworth, ici, les intuitions merleau-pontyennes sont reprises sans sourciller dans un contexte marxiste par Antonio Negri (qui leur donne, certes, une connotation politique) :

Le premier matériau de la multitude est la chair, c'est-à-dire la substance vivante commune dans laquelle corps et intellect coïncident et sont indiscernables. « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance », écrit Merleau-Ponty. « Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'"élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une chose générale..., sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un « élément » de l'être ».¹⁷

15 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 245-246.

16 *Ibid.*, p. 231.

17 A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n° 9, 2002, p. 40.

Mais ce corps vécu dans sa subjectivité n'est pas obligatoirement à transfigurer, à spiritualiser sous le nom de « chair ». Il peut être également compris dans son *historicité* (c'est ce que mettait déjà en valeur Marcel Mauss dans son article classique sur les « techniques du corps »¹⁸), comme une base argumentative féministe (que le corps soit compris ici comme une « construction sociale » ou comme réalité biologique et personnelle), ou comme un autre obstacle potentiel aux yeux de l'anti-essentialisme¹⁹.

Ainsi Iris Marion Young, dans son article important « Throwing Like a Girl » de 1980, anticipait sur ce tournant « corporel » et insistait sur les modes spécifiques et partiellement intimes (au sens de personnels) de l'expérience corporelle féminine, *sans toutefois* transcendantaliser ou spiritualiser cette spécificité. Prenant comme exemple une expression du langage courant américain d'une certaine époque, par laquelle on pouvait se moquer d'un garçon en disant qu'il « lançait » (probablement une balle de base-ball, vu le contexte) comme une fille, Young écrit qu'il n'existe pas seulement une manière typique de « lancer comme une fille », il existe également une manière « plus ou moins typique de courir, de batter, de frapper comme une fille » ; toutefois, il n'y a aucun « lien mystérieux » entre ces sortes de « comportements typiques » et le fait d'être une femme²⁰. Dans un style plus éloigné de la recherche universitaire, l'écrivaine Kathy Acker décrit son corps comme « refusant le langage ordinaire », et cherche à le maîtriser par une série de techniques (retrouvant Mauss mais cette fois-ci à la 1^{re} personne), en reconnaissant toutefois que le corps pose aussi des limites à cette tentative de contrôle

18 M. Mauss, « Les techniques du corps » [1936], repris dans Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 363-386.

19 B. Preciado, *Testo Junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008, et le commentaire de M. Wark, « The Forces of Reproduction. *Testo Junkie*, by Beatriz Preciado, 2013 ». En ligne : [<http://www.publicseminar.org/2013/12/testo-junkie-by-beatriz-preciado/>].

20 I. M. Young, « Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality », *Human Studies*, vol. 3, 1980, p. 143, 144. Young parle également d'une « intentionnalité inhibée » (p. 145-147), sans perdre de vue les déterminations sociales de ce vécu corporel : « les femmes dans une société sexiste sont physiquement handicapées » (p. 152). Voir plus récemment l'analyse de C. Froidevaux-Metterie, « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ? », *Cités*, n° 73, 2018, p. 81-89.

et donc de compréhension²¹. Acker conclut avec une réflexion qui complète, finalement, l'idée d'Iris Marion Young : « aussi longtemps que nous considérerons le corps – ce qui est sujet au changement, au hasard et à la mort – comme quelque chose de dégoûtant et d'hostile, aussi longtemps nous continuerons à voir nos propres sois comme des autres dangereux »²². Mais l'idée que notre rapport à notre corps passe par des pratiques plutôt que par une sorte d'auto-compréhension noétique fait bien apparaître la dimension de la *construction* : ainsi l'*embodiment*, dans une version beaucoup plus éloignée de la phénoménologie, peut également être pleinement une doctrine constructiviste.

Aujourd'hui, il nous semble (pour la plupart) évident que le corps n'est pas qu'une réalité physique brute, ou un objet purement défini en termes biologiques, mais ce fut, sinon un combat, en tout cas le fruit d'une série d'efforts et de projets théoriques douloureux pour mettre cette complexité en avant, notamment à partir des années 1970 (notamment dans le domaine des *humanities* anglosaxonnes, sous l'influence notable de Foucault). Ces différentes approches tendent à refuser la réduction du corps vécu à une simple explication, souvent qualifiée de « biologique » : « Prises ensemble, ces approches du corps se distinguent de l'approche biologique "corps = organisme" en employant le terme *embodiment* »²³. Certains mettent alors l'accent sur sa dimension personnelle, même privée ou intime ; d'autres sur son caractère *construit* : construit historiquement, construit socialement, etc., comme le décrit Caroline Walker Bynum :

il n'y a pas d'ensemble clair de structures, de comportements, d'événements, d'objets, d'expériences, d'expressions [...] que désignerait « le corps » [...] Parfois le corps ou l'*embodiment* semble indiquer une limite ou un lieu, qu'il soit biologique ou social : des structures naturelles, physiques (comme des systèmes d'organes ou des chromosomes), ou le milieu, le lieu, la limite [...] ou le rôle (genre, race ou classe) en tant que contrainte. Parfois, au contraire, il semble indiquer précisément l'absence de limites : le désir, la potentialité,

21 K. Acker, « Against Ordinary Language, the Language of the Body », *The Last Sex: Feminism and outlaw bodies*, A. et M. Kroker dir., Montréal, New World Perspectives / Palgrave MacMillan, 1993, p. 23.

22 *Ibid.*, p. 27.

23 K. Dale, *Anatomising Embodiment and Organisation Theory*, Londres, Palgrave, 2001, p. 11.

la fertilité, la sensualité / sexualité [...] ou encore la personne ou l'identité en tant que représentation ou construction malléable.²⁴

Dans un sens, le nombre de modèles possibles du corps au sein de la pensée matérialiste n'a d'égal que le nombre de modèles possibles de l'*embodiment* : autant le corps physicaliste, affirmé par un Hobbes et critiqué par un Engels comme une limitation typique du matérialisme d'une certaine période, représente un *Kampfplatz*, une zone de tensions, de désaccords et de déplacements conceptuels, autant le corps revendiqué, acclamé, mis en avant au sein des discours de l'*embodiment* peut être plus ou moins subjectif, plus ou moins construit, plus ou moins éloigné d'une « biologie » souvent vue comme un regard objectivant et déshumanisant. Mais, et ce n'est pas le lieu de le montrer, biologie et subjectivité ne sont pas forcément des contraires (c'est tout le projet « organismique » de Kurt Goldstein²⁵, partiellement repris par Canguilhem). En revanche, la tendance constructiviste, anti-essentialiste, qui fait du corps une sorte de « projet », d'anti-nature, peut déboucher sur un *embodiment*... sans corps. C'est ce que vit le théoricien anglais Terry Eagleton, dans un commentaire rapide mais qui demeure significatif à nos yeux, malgré son vocabulaire en partie polémique et un peu daté :

Le post-modernisme est obsédé par le corps et terrifié par la biologie. Le corps est un thème diablement populaire dans les *cultural studies* – mais il s'agit ici du corps plastique, reconfigurable, socialement construit, non pas de cette parcelle de matière qui tombe malade, qui pourrit et qui meurt. La créature, l'individu qui émerge de la pensée post-moderne est décentré, hédoniste, s'inventant et s'adaptant sans cesse. Il ressemble plus à un publicitaire de Los Angeles qu'à un pêcheur indonésien.²⁶

Ces deux figures caricaturales, le publicitaire de Los Angeles et le pêcheur indonésien, véhiculent deux aspects différents des théories sur l'*embodiment*, qu'Eagleton présente de manière astucieuse mais un peu

24 C. W. Bynum, « Why All the Fuss about the Body? », *Critical Inquiry*, n° 22, 1995, p. 5.

25 K. Goldstein, *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* [1934], E. Burckhardt et J. Kuntz trad., Paris, Gallimard, 1951, et « Remarques sur le problème épistémologique de la biologie » [1951], G. Canguilhem trad., dans Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, A. Gurwitsch et al. dir., La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

26 T. Eagleton, *After Theory*, Londres, Allen Lane, 2003, p. 186.

rapide comme étant en contradiction. D'une part, la notion d'*embodiment* est censée nous libérer de la dictature de notre biologie (dans un lointain écho au féminisme de la première vague, à la de Beauvoir) ; elle est représentée ici par le publicitaire, pour ainsi dire totalement désincarné, devenu un hybride, une seconde nature. D'autre part, dans sa fascination pour l'irréductibilité de la chair et sa subjectivité, le discours de l'*embodiment* semble graviter autour du pêcheur indonésien, dans sa « matérialité ». Dans les deux cas, on retrouve les dimensions dont les « néo-matérialistes » dont il a été question au chapitre précédent soulignent l'absence dans le matérialisme classique, qu'ils perçoivent comme mécaniste et aveugle à la dimension subjective du vécu. Pourtant, un matérialisme vital et incarné a bien existé, et continue d'exister sous différentes formes. Simplement, ce matérialisme ne craindra pas d'expliquer divers phénomènes tenant à la personne – la conscience, le libre arbitre, les valeurs, les sentiments... – par des niveaux plus fondamentaux de la réalité (physiques, chimiques, biologiques, psychophysiologiques, sociaux...)²⁷ : on se souvient de Diderot affirmant « partout là au lieu d'*âme* je mets *l'homme* ou *l'animal* » ou plus finement, de La Mettrie expliquant que « celui qui voudra connaître les propriétés de l'*Ame* doit auparavant rechercher celles qui se manifestent clairement dans le corps »²⁸.

4. La nature corporelle

Plutôt que d'opposer un matérialisme de la matière morte à une pensée du corps vivant (comme jadis on opposait la machine à l'organisme), il faut bien voir combien la différence entre une « montre de fer » ou de cuivre, et une « montre sensible et vivante », pour reprendre une

27 Même si « on est devenu philosophe dans ses systèmes et l'on reste peuple dans ses propos » (Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, DPV, vol. XXIV, p. 636).

28 La Mettrie, *Traité de l'âme*, chapitre I, dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, déjà cité, p. 125 ; la formule est plus stricte dans *L'Homme-Machine*, sans être toutefois une thèse « de l'identité », puisqu'il s'agit simplement de corrélation : « les divers états de l'*âme* sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps » (*L'Homme-Machine*, dans *ibid.*, p. 73).

métaphore de Diderot²⁹, est cruciale en terrain matérialiste. C'est vrai *y compris* quand le philosophe matérialiste reprend à son compte les métaphores mécanistes les plus canoniques : la montre, chez Diderot, ou l'horloge, chez La Mettrie, qui affirme que « *le corps n'est qu'une horloge* », sauf qu'il ajoute tout de suite, « *dont le nouveau chyle est l'horloger* »³⁰ : si le corps est une horloge, c'est au sens d'une matière chimiquement en ébullition, en fermentation, autrement dit un métabolisme. Nous avons déjà rencontré la notion d'âme matérielle et le manuscrit dont le titre reprend ce concept, à savoir *L'Âme matérielle*. Ce manuscrit réactualise, lui aussi, des notions plus anciennes telles que les esprits animaux, mais pour construire une vision d'une matière sanguine, où s'impriment les empreintes de l'information (les « ébranlements du cerveau » qui sont « excités par les objets »³¹).

Cette matière en ébullition qui compose et constitue notre corps est, certes, déterministe, mais au sens (que développera plus tard Claude Bernard) d'une détermination proprement physiologique et non pas purement physique (au sens laplacien, axé sur la prévisibilité et le calcul)³². De même que le corps matérialiste semble n'être « qu'une horloge », mais est en fait une horloge charnelle, affective, sanguine, bombardée par les flux et reflux, les stimuli et les esprits animaux qui accourent, de même, ce corps vivant est déterministe sans l'être forcément comme une pierre qui tombe ou une toupie (voir notre remarque à cet effet au chapitre 3).

29 Diderot, *Éléments de physiologie*, III, « L'Homme », DPV, vol. XVII, p. 335.

30 La Mettrie, *L'Homme-Machine*, déjà cité, p. 105, nous soulignons. Voir le commentaire intéressant de F. Pépin, « Lectures de la machine cartésienne par Diderot et La Mettrie », *Corpus*, n° 61 (numéro spécial *Matérialisme et cartésianisme*), 2011, p. 257-280. L'intuition selon laquelle le modèle de l'horloge n'est pas un modèle purement mécaniste, ou a des résonances non seulement au-delà du contexte mécaniste mais dans des pratiques et des modélisations qu'on aurait tendance à qualifier d'« organismiques », est exploitée également par H.-P. Neumann, « Machina Machinarum. Die Uhr als Begriff und Metapher zwischen 1450 und 1750 », *Early Science and Medicine*, vol. 15, n°s 1-2, 2010, p. 122-191, et J. Riskin, *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Arguments over What Makes Living Things Tick*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

31 *L'Âme matérielle*, A. Niderst éd., 3^e édition revue, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 182.

32 J. Gayon, « Déterminisme génétique, déterminisme bernardien, déterminisme laplacien », *Le hasard au cœur de la cellule*, J.-J. Kupiec dir., Paris, Éditions Syllepse, 2009, p. 79-90.

Pour emprunter la formule de Saul Smilansky : « Même dans un univers déterministe, tous les voleurs ne sont pas kleptomanes »³³.

Si tous les matérialismes, de Lucrèce à d'Holbach ou Ludwig Büchner, refusent l'existence au sens « maximal » d'entités spirituelles telles que l'âme (sans que ce refus implique forcément l'athéisme, comme on l'a vu au chapitre 2), et que ce refus prend au xx^e siècle la forme de la « théorie de l'identité » entre sensations et processus cérébraux, qui nie l'autonomie des fonctions mentales par rapport à leur support cérébral (chapitre 7), on peut se demander à quoi sert cette affirmation oppositionnelle du corps, a fortiori à une époque où on ne croit plus particulièrement en « l'âme », surtout immortelle et immatérielle. La réponse, s'il y en a une, devra précisément différencier entre un corps physicaliste, un corps « incarné » purement fantasmatique (celui du publicitaire de Los Angeles), un corps construit (féministe et/ou néo-matérialiste), un corps subjectif (de tendance phénoménologique) ...

Si le matérialisme n'est pas réductible au mécanisme (même s'il ne faut pas non plus nier l'existence de formes mécanistes du matérialisme³⁴), mais cherche au contraire à saisir, à décrire, à modéliser une conception *incarnée* de la vie mentale, de la volonté, de l'action, etc., cela ne signifie pas – reconnaissons-le – qu'il produira une théorie de la subjectivité qui convienne à tout le monde (voir plus haut notre analyse d'une approche matérialiste du soi, au chapitre 4). Même s'il ne nous semble ni évident ni *bene fundatum* d'affirmer que la vie, c'est l'intériorité, comme Evan Thompson, que nous avons cité au chapitre précédent, ou le père Dominique Dubarle, une cinquantaine d'années auparavant (« Le monde matériel, c'est ce qui subsiste du réel, une fois que l'on s'interdit d'y considérer ce qui apparaît de vital ou de psychique »³⁵), il demeure qu'une philosophie à la recherche d'un concept fort du soi et/ou de la personne considérera qu'un monisme (de type spinoziste ou

33 S. Smilansky, « Free Will: Some Bad News », exposé inédit au colloque « Action, Ethics and Responsibility », University of Idaho / Washington State University, mars 2006.

34 Contrairement à ce que nous avons pu suggérer dans notre première publication sur le sujet : « Machine et organisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 213-231.

35 D. Dubarle, « Matérialisme scientifique et foi religieuse », dans F. Russo, A. George, D. Dubarle *et al.*, *Pensée scientifique et foi chrétienne*, Paris, Fayard, 1953, p. 46.

explicitement matérialiste) « m'enlève tout ce que me croyais de plus personnel » (Montesquieu, cité au chapitre 4). La subjectivité pour le matérialiste sera le corps ; mais ce corps-organisation ne se réduit pas à un Soi fondateur ou centralisateur, ou encore à une expérience de l'intimité, de la *privacy* chère aux partisans de la 1^{re} personne.

L'absence de cette dimension personnelle – qui est pourtant présente au sein de l'*embodiment*, qui pour sa part est accessible, sauf dans ses versions les plus « transsubstantialisées », au matérialisme – a comme effet récurrent ensuite la crainte ou l'accusation ancienne que le matérialisme est impossible à concilier avec la morale³⁶ (avec toute une série de conséquences possibles qui dépendent du contexte discursif donné : pour Henry More en 1655, l'athée est comme un poulain effrayé, qu'il faut pacifier en utilisant la philosophie naturelle plutôt que la foi³⁷ ; pour Mauriac en 1953, comme nous l'avons vu, le matérialiste rend impossible la condamnation de Staline). Mais le matérialisme tel que nous l'avons décrit ici, un matérialisme « du corps et des corps », pourra également faire appel aux analyses sociales et culturelles de la plasticité cérébrale (voir le chapitre 6). Et il existe diverses dimensions plus ou moins réflexives de notre vie corporelle qui brouillent la frontière, pour ainsi dire, entre la pure intériorité et l'univers matériel : le baron d'Holbach, certifié matérialiste, considère que « je ne puis être averti ou assuré de ma propre existence que par les mouvements que j'éprouve en moi-même »³⁸.

Même si le corps matérialiste n'est pas le « corps propre », avec l'esprit qui « se fait à travers lui tout en le transférant hors de l'espace physique », inversement, cette contrainte, cette autolimitation matérialiste ne signifie pas que les corps matérialistes sont de simples amas de chair, des « agrégats » comme on le disait à l'âge classique. Comme l'écrivit La Mettrie, « qu'on ne craigne point qu'il soit trop humiliant pour l'amour-propre de savoir que l'esprit est d'une nature si corporelle »³⁹.

36 D. Mornet, *Diderot, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1941, p. 54.

37 H. More, *An Antidote against Atheism: or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, Préface, 2^e édition revue, Londres, James Flesher, 1655, n.p.

38 *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* [1772], § XLI, J. Deprun éd., Paris, Éditions Rationalistes, 1971, p. 30.

39 Remarque de La Mettrie dans sa traduction de Boerhaave, *Institutions de médecine de M. Hermann Boerhaave*, 2^e édition, 8 tomes, ici tome 5, Paris, Huart et Cie, 1747, p. 111.

Bibliographie

1. Sources

- Anon., *Dictionnaire universel françois et latin, contenant la signification et la définition tant des mots de l'une et de l'autre langue... que des termes propres de chaque état et de chaque profession...*, Trévoux, chez Étienne Ganeau, 1704.
- Anon., *L'Âme matérielle*, A. Niderst éd., 3^e édition revue, Paris, Honoré Champion, 2003.
- Anon., *Lettres à Sophie, contenant un examen des fondements de la religion chrétienne et diverses objections contre l'immortalité de l'âme* [1770], O. Bloch éd. sous le titre *Lettres à Sophie. Lettres sur la religion, sur l'âme humaine et sur l'existence de Dieu*, Paris, Champion, 2004.
- Auden Wystan H., *The Collected Poetry Of W. H. Auden*, New York, Random House, 1945.
- Baglivi Giorgio, *De praxi medica. Ad priscam observandi rationem revocanda*, Rome, Dominici Antonii Herculis, 1696.
- Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique* [1697], 4 volumes, 5^e édition, Amsterdam, Leyde, La Haye, Pierre Brunel, 1740.
- Bergier Nicolas-Sylvestre, *Examen du matérialisme ou Réfutation du système de la nature*, 2 volumes, Paris, Humblot, 1771.
- Berkeley George, *An Essay towards a new theory of vision* [1709], Dublin, Aaron Rhames, 2^e édition, 1710.
- Boerhaave Hermann, *De l'Usage de la méthode mécanique en médecine*, dans *Opuscula selecta Neerlandicorum de arte medica*, I, Amsterdam, F. van Rossen, 1907 [traduction de *De usu ratiocinii mechanici in medicina*, Leyde, 1703].
- Bonnet Charles, *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, t. VIII, Neuchâtel, S. Faulche, 1783.

- Bordeu Théophile de, *Œuvres complètes*, 2 volumes, Paris, Caille et Ravier, 1818.
- Boureau-Deslandes André-François, *Histoire des grands philosophes qui sont morts en plaisantant*, avec une introduction de Franck Salaün, Paris, Honoré Champion, 2000.
- Boyle Robert, *The Works of the Honourable Robert Boyle* [1772], T. Birch éd., 6 volumes, réimpression, Hildesheim, Olms, 1966.
- Buffon Georges Louis Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière*, 36 volumes (avec les suppléments), Paris, Imprimerie Royale, 1749-1789. (HN)
- Cabanis Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral*, Paris, Caille et Ravier, 1802.
- Casanova Giacomo, *Mémoires* [1763-1774], tome III, R. Abirached éd., Paris, Gallimard, 1960.
- Cavendish Margaret, *Philosophical Letters, or, Modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters*, Londres, s.n., 1664.
- *Observations upon Experimental Philosophy*, Londres, A. Maxwell, 1666.
- *Grounds of Natural Philosophy*, Londres, A. Maxwell, 1668.
- Challe Robert, *Difficultés sur la religion naturelle proposées au Père Malebranche* [c. 1710-1712], F. Deloffre, M. Menemencioglu éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1982.
- Chaumeix Abraham-Joseph, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire, avec un Examen critique du livre De L'Esprit*, 8 volumes, Paris, Hérissant, 1758-1759.
- Clarke Samuel, *The Works of Samuel Clarke* [1738], 4 volumes, réimpression, New York, Garland, 1978.
- Collins Anthony, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* [1717], réimpression, J. O'Higgins éd., *Determinism and Freewill*, La Haye, M. Nijhoff, 1976.
- Condillac Étienne Bonnot de, *Traité des sensations* [1754], Paris, Fayard, 1984.
- *Œuvres philosophiques*, G. Le Roy éd., 3 volumes, Paris, PUF, 1948-1951.
- Cudworth Ralph, *The True Intellectual System of the Universe* [1678], Hildesheim, Olms, 1977.
- *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, reprinted with the *Treatise on Free-Will* [1731], S. Hutton éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Cyrano de Bergerac Savinien de, *Œuvres complètes*, M. Alcover éd., Paris, Champion, 2000.
- Denesle, *Examen du matérialisme, relativement à la métaphysique*, 2 volumes, Paris, Imprimerie de Vincent, 1754.
- Descartes René, *Œuvres*, C. Adam et P. Tannery éd., 11 volumes, Paris, Vrin, 1964-1974. (AT)

- Desgrange Dr, *Du Matérialisme contemporain*, Lyon, A. Vingtrinier, 1873.
- Deschamps Léger-Marie, *Œuvres philosophiques*, B. Delhaume éd., 2 volumes, Paris, Vrin, 1993.
- Diderot Denis, *Éléments de physiologie*, J. Mayer éd., Paris, Didier, 1964.
- *Œuvres philosophiques*, P. Vernière éd., Paris, Garnier, 1961.
- *Œuvres complètes*, H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot éd., Paris, Hermann, 1975-. (DPV)
- *Œuvres*, vol. I : *Philosophie*, L. Versini éd., Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1994.
- *Correspondance*, recueillie, établie et annotée par G. Roth, 9 volumes, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1961. (Corr.)
- Diderot Denis et D'Alembert Jean Le Rond dir., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers* [1751-1780], 35 volumes, réimpression, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1966. (Enc.)
- Épicure, *Doctrines et maximes*, M. Solovine trad., Paris, Hermann, 1965.
- Fénelon François de Salignac de la Mothe, *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la Nature, et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, Paris, J. Estienne, 1713.
- Fontenelle Bernard le Bovier de, *Entretiens sur la pluralité des mondes* [1686], dans *Œuvres complètes*, A. Niderst éd., Paris, Fayard, 1989.
- *Traité de la liberté de l'âme* [1700], dans *Traité de la liberté, Des miracles et Des oracles*, A. Niderst éd., Paris/Oxford, Universitas / Voltaire Foundation, 1997.
- Formey Samuel, *Mélanges philosophiques*, 2 volumes, Leyde, chez E. Luzac, 1754.
- François Laurent, *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les Spinosistes et les Déistes*, Estienne et Hérisant, 1751.
- Garasse François, *Les Recherches des Recherches & autres œuvres de M^e Estienne Pasquier, pour la défense de nos roys*, Paris, S. Chappelet, 1622.
- *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623.
- Gassendi Pierre, *Opera omnia in sex tomos divisa*, 6 volumes, préface S. Sorbière, Lyon, L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658.
- Gaultier Abraham, *Réponse en forme de dissertation à un théologien, Qui demande ce que veulent dire les sceptiques, qui cherchent la vérité par tout dans la Nature, comme dans les écrits des philosophes ; lors qu'ils pensent que la Vie et la Mort sont la même chose*, Niort, Jean Elias, 1714.
- *Parité de la vie et de la mort. La Réponse du médecin Gaultier* [1714], O. Bloch éd., Paris/Oxford, Universitas / Voltaire Foundation, 1993.
- Haller Albrecht von, *Eléments de physiologie ; ou, Traité de la structure et des usages des différentes parties du corps humain*, P. Tarin trad., Paris, Guillyn-Prault, 1752.
- *Éléments de physiologie*, T. Bordenave trad., Paris, Guillyn, 1769.

- Hancock John, *Arguments to prove the Being of God with Objections against it Answered*, dans Anon., *A Defence of Natural and Revealed Religion ... Sermons Preached at the Lecture Founded by Robert Boyle*, vol. II, 3 volumes, Londres, D. Midwinter, 1739.
- Hartley David, *Observations on Man, His Frame, His Duty and his Expectations*, 2 volumes, Londres, Richardson, 1749.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit* [1807], J.-P. Lefebvre trad., Paris, Aubier, 1991.
- *Histoire de la philosophie* [1825-1826], P. Garniron trad., Paris, Vrin, 1975.
- *Sämtliche Werke*, H. Glockner éd., réimpression, Stuttgart, Frommann, 1959.
- Hemsterhuis François, *Lettre sur l'homme et ses rapports* [1772], avec le commentaire inédit de Diderot, G. May éd., New Haven / Paris, Yale University Press / PUF, 1964.
- Hippocrate, *Œuvres complètes*, É. Littré trad., Paris, J.-B. Baillière, 1861.
- Hobbes Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes* [1839-1845], W. Molesworth éd., réimpression, Aalen, Scientia Verlag, 1962.
- *Thomas White's De Mundo Examined = De motu, loco et tempore* [1642-1643], H. W. Jones trad., Londres, Bradford University Press, 1976.
- Holbach Paul-Henri-Thiry, Baron d', *Système de la nature* [1770 ; 2^e éd. 1781], 2 volumes, J. Boulad-Ayoub éd., Paris, Fayard (Corpus), 1990.
- *Le Bon Sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* [1772], J. Deprun éd., Paris, Éditions Rationalistes, 1971.
- *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* [1773], 3 volumes, J. Boulad-Ayoub éd., Paris, Fayard, 1994.
- *Éthocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, Rey, 1776.
- Hume David, *A Treatise of Human Nature* [1739], D. F. Norton éd., Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Kant Immanuel, *Rêves d'un visionnaire* [1766], introduction, traduction et notes par F. Courtès, Paris, Vrin, 2013.
- *Critique de la raison pure* [1787], A. Delamarre et F. Marty trad., Paris, Gallimard-Folio, 1990.
- *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, réimpression, Berlin, De Gruyter, 1900-. (KGS).
- Kleist Heinrich von, *Sur le théâtre de marionnettes* [1810], B. Germain trad., Paris, Sillage, 2010.
- La Bruyère Jean de, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec : avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, 3^e édition, Paris, E. Michallet, 1688.

- Lacépède Bernard-Germain Étienne de La Ville-sur-Ilлон, comte de, *Histoire naturelle des poissons*, vol. II, Paris, Plassan, an VIII [1800].
- La Mettrie Julien Offray de, *Institutions de médecine de M. Hermann Boerhaave*, 2^e édition, 8 tomes, Paris, Huart et Cie, 1747.
- *L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, 3 volumes, Genève [Berlin], Cramer et Philibert, 1748-1750.
- *Œuvres philosophiques*, F. Markovits éd., 2 volumes, Paris, Fayard (Corpus), 1987.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Louis Couturat éd., réimpression, Hildesheim, Olms Verlag, 1961.
- *Die Philosophischen Schriften*, G. J. Gerhardt dir., 7 volumes, réimpression, Hildesheim, Olms Verlag, 1978.
- *Discours de métaphysique-Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1984.
- Lelarge de Lignac Joseph-Adrien, abbé, *Le Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, 3 volumes, Auxerre, F. Fournier, 1760.
- Locke John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], P. Nidditch éd., Oxford, Oxford University Press, 1975.
- *Essai sur l'entendement humain*, J.-M. Vienne trad., 2 tomes, Paris, J. Vrin, 2001.
- Macy Abbé, *Traité de l'âme des bêtes, avec des réflexions phisiques et morales*, Paris, P. G. Le Mercier, 1737.
- Maine de Biran Pierre, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1834], dans *Œuvres de Maine de Biran*, F. Azouvi dir., Paris, Vrin, 1984.
- Malebranche Nicolas, *De la Recherche de la vérité* [1674-1675], dans *Œuvres*, vol. 1, G. Rodis-Lewis éd., Paris, Gallimard-Pléiade, 1979.
- Mandeville Bernard, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, dans *Three Dialogues*, 2^e édition revue, Londres, Tonson, 1730.
- Meier Georg Friedrich, *Metaphysik*, 4 volumes, Halle, Gebauer, 1755-1759.
- Ménuret de Chambaud Jean-Joseph, « Œconomie Animale (Médecine) », *Encyclopédie* [1765], vol. XI, réimpression, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann, 1965, p. 360-366.
- Meslier Jean, *Œuvres*, 3 volumes, Paris, Anthropos, 1974.
- Montaigne Michel de, *Les Essais*, P. Villey éd., Paris, PUF, 1988.
- More Henry, *An Antidote against Atheism: or, An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, 2^e édition revue, Londres, James Flesher, 1655.
- *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God in the World...*, Londres, James Flesher, 1668.

- Naudé Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* [1639], Paris, Gallimard (Le Promeneur), 2004.
- Necker Suzanne, *Mélanges, extrait de ses manuscrits*, Paris, Charles Pougens, 1798.
- Pascal Blaise, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Guillaume Desprez, 2^e édition, 1670.
- Pinto Isaac de, *Précis des arguments contre les matérialistes*, La Haye, P.-F. Gosse, 2^e édition, 1775.
- Pluquet François-André-Adrien, abbé, *Examen du Fatalisme, ou Exposition et réfutation des différens systèmes de Fatalisme qui ont partagé les Philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme et sur le principe des actions humaines*, 3 volumes, Paris, Didot et Barrois, 1757.
- Priestley Joseph, *Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas, with Essays relating to the Subject of it*, Londres, J. Johnson, 1775.
— *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, Londres, J. Johnson, 1777.
- Proudhon Paul-Joseph, *Œuvres complètes*, Paris, Rivière, 1923.
- Raymond Dominique, *Traité des maladies qu'il est dangereux de guérir*, Avignon, F. B. Mérande, 1757.
- Reid Thomas, *Œuvres complètes*, édition et traduction T. Jouffroy, Paris, Masson, 1836.
- Roche Antoine-Martin, *Traité de la nature de l'âme, et de l'origine de ses connaissances. Contre le Système de M. Locke et de ses Partisans*, 2 volumes, Paris, Lottin, 1759.
- Rousseau Jean-Jacques, *Émile* [1762], dans *Œuvres*, vol. IV, B. Gagnebin et M. Raymond éd., Paris, Gallimard-Pléiade, 1969.
- Sauvages François Boissier de, *Nosologie méthodique, ou Distribution des maladies en classes, en genres et en espèces, suivant le système de Sydenham, & l'ordre des Botanistes* [1763], 10 volumes, M. Gouvion trad., Lyon, chez Jean-Marie Bruyset, 1772.
- Spinoza Baruch, *Opera*, 4 volumes, C. Gebhardt éd., Heidelberg, Carl Winters, 1927. (G suivi du volume et de la page)
- Spinoza Baruch, *Éthique*, B. Pautrat trad., Paris, Seuil, 1988.
- Spurzheim Johann Gaspar, *The Physiognomical System of Drs. Gall and Spurzheim*, Londres, Baldwin, Cradock, and Joy, 1815.
- Toland John, *Letters to Serena*, Londres, B. Lintot, 1704.
— *Pantheisticon, sive formula celebrante sodalitatatis socraticae...*, Cosmopoli, s.n., 1720.
- Willis Thomas, *Cerebri Anatome: cui Accessit Nervorum Descriptio & Usus*, Amsterdam, 1664.
— *De Anima Brutorum quæ Hominis Vitalis ac Sensitiva est, Exercitationes Duæ*, Londres et Oxford, 1672.
— *The Anatomy of the Brain and Nerves* [1681], S. Pordage trad., W. Feindel éd., Montréal, McGill University Press, 1965.
— *Two Discourses Concerning the Soul of Brutes, Which is That of the Vital and Sensitive [Soul] of Man*, S. Pordage trad., Londres, Dring, Harper and Leigh, 1683.

Yvon Claude abbé, « Immatérialisme ou Spiritualité », *Encyclopédie* [1765], vol. VIII, réimpression, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann, 1965, p. 570-574.

2. Études et textes contemporains

- Acker Kathy, « Against Ordinary Language, the Language of the Body », *The Last Sex: Feminism and outlaw bodies*, A. et M. Kroker dir., Montréal, New World Perspectives / Palgrave MacMillan, 1993, p. 20-28.
- Ahmed Sara, « Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the “New Materialism” », *European Journal of Women’s Studies*, n° 15, 2008, p. 23-39.
- Aït-Touati Frédérique, *Contes de la lune. Essai sur la fiction et la science modernes*, Paris, Gallimard, 2011.
- Akins Kathleen, « What is it Like to Be Boring and Myopic? », *Daniel Dennett and His Critics*, B. Dahlbom dir., Oxford, Blackwell, 1993, p. 124-160.
- « A Bat Without Qualities », *Consciousness*, M. Davies et G. Humphreys dir., Oxford, Blackwell, 1993, p. 258-273.
- Althusser Louis, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » et « Portrait du philosophe matérialiste », *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, F. Matheron éd., Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 539-579.
- *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- Anderson Warwick et Mackay Ian R., *Intolerant Bodies: A Short History of Autoimmunity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.
- Andrieu Bernard, *La chair du cerveau. Phénoménologie et biologie de la cognition*, Liège, Sils-Maria, 2002.
- *La neurophilosophie*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1998.
- Andrieu Bernard dir., *Herbert Feigl – De la physique au mental*, Paris, Vrin, 2006.
- Anscombe G. E. M., « The First Person » [1975], *Mind and Language*, S. Guttenplan éd., Oxford, Clarendon Press, p. 45-65, repris dans G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, vol. 2 : *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981.
- Antoine-Mahut Delphine, « Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé », *La lettre clandestine*, n° 25 : *La littérature philosophique clandestine lue par le XIX^e siècle*, 2017, p. 181-200.
- Antoine-Mahut Delphine et Pellegrin Marie-France, *Elisabeth face à Descartes : deux philosophes ?*, Paris, Vrin, 2013.
- Armstrong David M., *A Materialist Theory of the Mind* [1968], Londres, Routledge, 1993.

- *The Nature of Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- « Reply to Smart, "Laws of Nature as a Species of Regularities" », *Ontology, Causality and Mind. Essays in Honor of D. M. Armstrong*, J. Bacon, K. Campbell et L. Reinhardt dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Armstrong David M. et Norman Malcolm, *Consciousness and Causality. A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Artaud Antonin, *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1978.
- Athané François, Machery Édouard et Silberstein Marc dir., *Nature et naturalisations*, Paris, Syllepse, 2006.
- Bachelard Gaston, *Le matérialisme rationnel*, 2^e édition, Paris, PUF, 2000.
- Bakhtine Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, A. Robel trad., Paris, Gallimard, 1970.
- Baldwin James Mark, « A New Factor in Evolution », *American Naturalist*, n° 30, 1896, p. 441-451, 536-553.
- Bandini Aude, *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*, Paris, PUF, 2012.
- Barad Karen, « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction », *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, L. H. Nelson et J. Nelson dir., Dordrecht, Kluwer, 1996, p. 161-194.
- Barad Karen, « Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality », *differences*, n° 10, 1998, p. 87-128.
- « Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of how Matter Comes to Matter », *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 801-831.
- Bataille Georges, « Le bas matérialisme et la gnose » [1930], dans *Œuvres complètes*, D. Hollier éd., vol. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 220-226.
- Belaval Yvon, « Sur le matérialisme de Diderot » [1967], *Études sur Diderot*, Paris, Paris, PUF, 2003, p. 353-367.
- Benítez Miguel, *La face cachée des Lumières*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
- Benmakhlouf Ali, « Quine, traduire pour comprendre », *Noesis*, n° 13, 2008, p. 81-99.
- Bennett Jane, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, N.C., Duke University Press, 2010.
- Benoist Jocelyn, « La subjectivité », *Notions de philosophie*, II, D. Kambouchner dir., Paris, Gallimard, 1995, p. 501-561.
- Bensaïd Daniel, *Le sourire du Spectre, nouvel esprit du communisme*, Paris, Michalon, 2000.
- Bergson Henri, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, dernière édition remaniée, Paris, PUF, 1924.

- *Matière et mémoire* [1896], Paris, PUF, 1939.
- Berman David, « Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland », *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, M. Hunter et D. Wooton dir., Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 255-272.
- Berns Thomas, « Machiavel : rire de la crainte », *Multitudes*, vol. 30, n° 3, 2007, p. 171-175.
- Berriot François, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, 2 volumes, Lille, Presses universitaires de Lille, 1984.
- Beysade Jean-Marie, « L'expérience du rêve et de l'extériorité (de Descartes à Berkeley) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 176, n° 3, 1986, p. 339-353.
- Bickle John, *Psychoneural Reduction*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.
- *Philosophy And Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- « Empirical Evidence for a Narrative Concept of Self », *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*, G. Fireman, T. McVay et O. Flanagan dir., Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 195-208.
- Bickle John et Ellis Ralph, « Phenomenology and Cortical Microstimulation », *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, D. Woodruff Smith et A. L. Thomasson dir., Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 140-164.
- Bickle John, Mandik Peter, Landreth Anthony, « The Philosophy of Neuroscience », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., 2012. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>].
- Bisley James W., Daniel Zaksas et Tatiana Pasternak, « Microstimulation of Cortical Area MT Affects Performance on a Visual Working Memory Task », *Journal of Neurophysiology*, vol. 85, n° 1, 2001, p. 187-196.
- Binoche Bertrand et Dumouchel Daniel dir., *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013.
- Bloch Olivier, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », *Raison présente*, n° 47, 1978, p. 3-16, repris dans *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998.
- *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1998.
- Blumenberg Hans, *Le rire de la servante de Thrace – Une histoire des origines de la théorie*, L. Cassagnau trad., Paris, L'Arche, 2000.
- Bogdan Radu dir., *D.M. Armstrong*, Dordrecht, Reidel, 1984.
- Bognon-Küss Cécilia, « Between Biology and Chemistry in the 18th Century: How Nutrition Shapes Vital Organization », *History and Philosophy of the Life Sciences*, n° 41, 2019, p. 1-46.
- Bognon-Küss Cécilia et Wolfe Charles T. dir., *Philosophy of Biology before Biology*, Londres, Routledge, 2019.

- Borst Clive Vernon dir., *The Mind/Brain Identity Theory*, Londres, Macmillan, 1970.
- Bourdin Jean-Claude, « Les vicissitudes du moi dans le *Rêve de D'Alembert* de Diderot », *Matière pensante*, J.-N. Missa dir., Paris, Vrin, 1999, p. 55-67.
- « Athéisme et silence de Dieu », *Les athéismes philosophiques*, E. Chubilleau et É. Puisais dir., Paris, Kimé, 2000, p. 209-226.
- « Naturaliser la morale ? », *Les philosophies de la nature*, O. Bloch dir., Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2000, p. 413-422.
- « Deschamps et le matérialisme », *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre lumières et oubli*, É. Puisais dir., Actes du colloque de Chauvigny, octobre 1997, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 59-76.
- « Du *Rêve de D'Alembert* aux *Éléments de physiologie*. Discours scientifique et discours spéculatif dans *Le Rêve de D'Alembert* », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 34, 2003, p. 45-69.
- « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser », *Multitudes*, n° 21, 2005, p. 139-147.
- « Diderot, la morale et les limites de la philosophie », *Lumières, matérialisme, morale. Autour de Diderot (Hommage à Jean-Claude Bourdin)*, C. Duflo dir., Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 221-289.
- Boyer Pascal, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001.
- Boyle Deborah, « Margaret Cavendish's Nonfeminist Natural Philosophy », *Configurations*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 195-227.
- Bove Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- Brunschvicg Léon, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, 1931.
- Buckley Michael, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Bynum Caroline W., « Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective », *Critical Inquiry*, n° 22, 1995, p. 1-33.
- Canguilhem Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7^e édition, Paris, Vrin, 1968.
- Čapek Milič, « Microphysical Indeterminacy and Freedom. Bergson and Pierce », *The Crisis in Modernism. Bergson and the Vitalist Controversy*, F. Burwick et P. Douglass dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 171-189.
- Carraud Vincent, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.
- Cartwright Nancy, *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Céard Jean, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977.
- Chalmers David, *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.

- Changeux Jean-Pierre et Ricœur Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Char René, *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard (Poésie/Gallimard), 1967.
- Charbonnat Pascal, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse, 2007.
- Charles-Daubert Françoise éd., *Le « Traité des trois imposteurs » et « L'Esprit de Spinoza »*. *Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.
- Châtelet François, *Les années de démolition*, Paris, Éditions Hallier, 1975.
- Châtelet Gilles, compte rendu de R. Penrose, *Les ombres de l'esprit*, dans *L'aventure humaine*, n° 5, 1995, p. 97-106.
- Chen Bohang, « A Non-Metaphysical Evaluation of Vitalism in the Early Twentieth Century », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 40, n° 50, 2018. En ligne : [<https://doi.org/10.1007/s40656-018-0221-2>].
- « Revisiting the Logical Empiricist Criticisms of Vitalism », *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, n° 7, 2019, p. 1-17.
- Chérici Céline, Dupont Jean-Claude, Wolfe Charles T. dir., *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau, XVII^e-XIX^e siècles*, Paris, Hermann, 2018.
- Chouillet Jacques, « Des causes propres à l'homme », *Approches des Lumières. Mélanges offerts à Jean Fabre*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 53-62.
- *Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984.
- « La poétique du rêve dans les Salons », *Stanford French Review*, vol. 8, nos 2-3, 1984, p. 245-256.
- Churchland Patricia S., *Neurophilosophie : l'esprit-cerveau*, traduction sous la direction de M. Siksou, Paris, PUF, 1999.
- Churchland Paul M., *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.
- Citton Yves, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- Clarke Edwin et O'Malley C. D. dir., *The Human Brain and Spinal Cord: A Historical Study Illustrated by Writings from Antiquity to the 20th Century*, Berkeley, University of California Press, 1968.
- Clauzade Laurent, « Le cerveau chez Cabanis et Gall : La philosophie biologique du XVIII^e siècle en débat », *Les querelles du cerveau : comment furent inventées les neurosciences*, C. Chérici et J.-C. Dupont dir., Paris, Vuibert, 2008, p. 235-254.
- Cleeremans Axel dir., *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Cohen Marlene R. et William T. Newsome, « What Electrical Microstimulation Has Revealed about the Neural Basis of Cognition », *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 14, 2004, p. 169-177.
- Coole Diana, Frost Samantha, « Introducing the New Materialisms », *New*

- Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, D. H. Coole et S. Frost dir., Durham, Duke University Press, 2010, p. 1-43.
- Crutchfield James P., « Dynamical Embodiments of Computation in Cognitive Processes » (réponse à Tim Van Gelder), *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 21, n° 5, 1998, p. 635-637.
- Cyrułnik Boris, « Production de la pensée et pensée produite », *La pensée est-elle un produit de la sélection naturelle ?*, D. Lecourt dir., Paris, PUF, 1996, p. 27-54.
- Dale Karen, *Anatomising Embodiment and Organisation Theory*, Londres, Palgrave, 2001.
- Davidson Donald, « Les événements mentaux » [1970], *Actions et événements*, P. Engel trad., Paris, PUF, 1993, p. 277-302.
- Davis Noela, « New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed », *European Journal of Women's Studies*, n° 16, 2009, p. 67-80.
- Dawkins Richard, *The Blind Watchmaker*, New York, W. W. Norton, 1986.
- Deacon Terrence, *The Symbolic Species*, New York, W. W. Norton, 1997.
- Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Delon Michel, « La métaphore comme expérience dans le *Rêve de D'Alembert* », *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, A. Becq et al. dir., Caen/Paris, Université de Caen / J. Touzot, 1981, p. 280-293.
- Dennett Daniel C., « Are Dreams Experiences? », *Philosophical Review*, vol. 85, n° 2, 1976, p. 151-171.
- *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 [*La stratégie de l'interprète*, P. Engel trad., Paris, Gallimard, 1990]
- « The Origins of Selves », *Cogito*, vol. 3, 1989, p. 163-173 ; repris dans D. Kolak et R. Martin dir., *Self and Identity: Contemporary Philosophical Issues*, New York, Macmillan, 1991.
- *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991 [*La conscience expliquée*, P. Engel trad., Paris, Odile Jacob, 1993].
- « The Self as Center of Narrative Gravity » [1992], *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, F. J. Kessel, P. Cole et D. L. Johnson dir., Hillsdale, NJ, Erlbaum, 2007, p. 275-278 ; repris dans B. Gertler, L. Shapiro dir., *Arguing About the Mind*, New York, Routledge, 2007.
- Depew David, Weber Bruce dir., *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003.
- Dewey John, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court Books, 1925.
- *Experience and Education* [1938], réimpression, New York / Londres, Collier Books, 1963.

- Dolphijn Rick et van der Tuin Iris, *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor, Open Humanities Press (MPublishing, University of Michigan Library), 2012.
- Douglas Mary, « Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism », *Journal of Psychosomatic Research*, vol. 15, n° 4, 1971, p. 387-390.
- Douglas Mary, *Implicit Meanings*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Dretske Fred, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.
- Driesch Hans, *La philosophie de l'organisme*, Paris, Rivière, 1921.
- Droz Mendelzweig Marion, « La plasticité cérébrale de Cajal à Kandel : Cheminement d'une notion constitutive du sujet cérébral », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 63, n° 2, 2010, p. 661-698.
- Dubarle Dominique, « Matérialisme scientifique et foi religieuse. », dans F. Russo, A. George, D. Dubarle *et al.*, *Pensée scientifique et foi chrétienne*, Paris, Fayard, 1953, p. 43-53.
- Du Bois-Reymond Emil, *Über die Grenzen des Naturerkennens* [1872], 5^e édition revue et corrigée, Leipzig, Von Veit, 1882.
- Duchesneau François, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997.
- « Diderot et la physiologie de la sensibilité », *Dix-huitième siècle*, n° 31, 1999, p. 195-216.
- *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, Vrin (Mathesis), 2018.
- Duflo Colas, « Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », *Archives de philosophie*, vol. 71, n° 1, 2008, p. 95-110.
- *Diderot philosophe*, édition revue, Paris, Honoré Champion, 2013.
- Duhem Pierre, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée* [1902], réimpression, Paris, Fayard (Corpus), 1985.
- *La théorie physique. Son objet, sa structure* [1906], 2^e édition, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1914.
- Dupont Jean-Claude, « Le fonctionnement cérébral », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 129, n° 3 : *Philosophie du vivant*, 2004, p. 307-313.
- « Neurosciences et mémoire », *Sens public*, Dossier « La représentation du vivant – Du cerveau au comportement », 2004. En ligne : [http://www.sens-public.org/spip.php?page=imprimersans&id_article=76].
- Dupont Jean-Claude et Schmitt Stéphane dir., *Du feuillet au gène. Une histoire des concepts de l'embryologie moderne (fin XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions de l'ENS, 2003.
- Dupuy Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.
- Eagleton Terry, *After Theory*, Londres, Allen Lane, 2003.
- *Materialisms*, New Haven, Yale University Press, 2016.
- Edelman Gerald, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992.

- Enç Berent, « In Defense of the Identity Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 5, 1983, p. 279-298.
- Engels Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], dans K. Marx et F. Engels, *Werke*, vol. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1982 [*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, vol. 2, Moscou, Éditions du Progrès, 1970].
- Fabre Jean, « Diderot et les théosophes », *Cahiers de l'AIEF*, vol. 13, n° 1, 1961, p. 203-222.
- Febvre Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVII^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.
- Feigl Herbert, « The "Mental" and the "Physical" », *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2 : *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, 1958, p. 370-497.
- « Mind-Body, not a Pseudo-Problem » [1960], *The Mind/Brain Identity Theory*, C. V. Borst dir., Londres, Macmillan, 1970.
- *The Mental and the Physical*, réimpression du texte de 1958 avec un post-scriptum, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967 [*Le mental et le physique*, F. Schang, B. Andrieu et al. trad., Paris, L'Harmattan, 2002].
- *Inquiries and Provocations. Selected Writings*, R. S. Cohen éd., Dordrecht, Reidel, 1981.
- Ferraro Angela, « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^e siècle », *Les Malebranchismes des Lumières*, D. Kolesnik-Antoine dir., Paris, H. Champion, 2014, p. 115-131.
- Finkelstein Gabriel, *Emil du Bois-Reymond: Neuroscience, Self, and Society in Nineteenth-Century Germany*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2013.
- Flaubert Gustave, *Premières œuvres*, Paris, Fasquelle, 1925.
- Flourens Pierre, *Examen de la phrénologie*, Paris, Paulin, 1842.
- Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001.
- Freeman Walter J., « Nonlinear Neurodynamics of Intentionality », *Journal of Mind and Behavior*, vol. 18, n°s 2-3, 1997, p. 291-304.
- Frege Gottlob, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n° 100, 1892, p. 25-50 [« Sens et dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*, C. Imbert trad., Paris, Seuil, 1971, p. 102-126].
- Froidevaux-Metterie Camille, « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ? », *Cités*, n° 73, 2018, p. 81-89.
- Frost Samantha, « The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology », *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, H. E. Grasswick dir., Londres et New York, Springer, 2011, p. 69-83.
- Gaillard Aurélia, Roukhomovsky Bernard, Roux Sophie dir., *L'automate : modèle, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012.

- Gallagher Shaun, « Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science », *Trends in Cognitive Science*, vol. 4, n° 1, 2000, p. 14-21.
- Gallagher Shaun dir., *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Garrett Don, « Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation », *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, K. F. Barber et J. J. E. Gracia dir., Albany, NY, SUNY Press, 1994, p. 73-101.
- Gatens Moira dir., *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, PA, Penn State University Press, 2009.
- Gayon Jean, « Baldwin, James Mark, 1861-1934 », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, P. Tort dir., Paris, PUF, 1996, p. 202-204.
- « Déterminisme génétique, déterminisme bernardien, déterminisme laplacien », *Le hasard au cœur de la cellule. Probabilités, déterminisme, génétique*, J.-J. Kupiec dir., Paris, Éditions Syllepse, 2009, p. 79-90.
- Gayon Jean et de Ricqlès Armand dir., *Les fonctions : des organismes aux artefacts*, Paris, PUF, 2010.
- Gibson James J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
- *L'approche écologique de la perception visuelle*, O. Putois trad., Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.
- Gigandet Alain, « Matérialisme et poésie », *Les matérialismes philosophiques*, J.-Cl. Bourdin dir., Paris, Éd. Kimé, 1997, p. 17-30.
- Gil Didier, « Les matérialistes anglo-saxons contemporains », *Présences du matérialisme*, J. D'Hondt et G. Festa dir., Paris, L'Harmattan, 1999, p. 229-243.
- Gilead Amihud, « Spinoza's *Principium Individuationis* and Personal Identity », *International Studies in Philosophy*, n° 15, 1983, p. 41-57.
- Godfrey-Smith Peter, *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Goldstein Amanda Jo, *Sweet Science: Romantic Materialism and the New Logics of Life*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.
- Goldstein Kurt, *La structure de l'organisme : Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* [1934], E. Burckhardt et J. Kuntz trad., Paris, Gallimard, 1951.
- « Remarques sur le problème épistémologique de la biologie » [1951], G. Canguilhem trad., *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, A. Gurwitsch et al. dir., La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 439-442.
- Gregory Tullio, Paganini Gianni, Canziani Guido et al. dir., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento (Atti del convegno di studi di Genova, 30 ott.1 nov. 1980)*, Florence, La Nuova Italia [à présent Milano, Franco Angeli], 1981.
- Grmek Mirko, « La théorie et la pratique dans l'expérimentation biologique

- au temps de Spallanzani », *L. Spallanzani e la biologia del Settecento. Teorie, esperimenti, istituzioni scientifiche*, G. Montalenti et P. Rossi dir., Florence, Olschki, 1982, p. 321-352.
- Grosz Elizabeth, « Life, Matter. And Other Variations », *Philosophy Today*, n° 55, 2011, p. 17-27.
- Gusdorf Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. V : *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.
- Hacking Ian, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, J. Brumberg-Chaumont et B. Revol trad., Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998.
- Hallyn Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, Paris, Seuil, 1987.
- Haraway Donna, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle » [1991], *Manifeste cyborg et autres essais : sciences - fictions - féminismes*, anthologie établie par L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007, p. 29-92.
- Harman Graham, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press publications, 2009.
- Hatfield Gary, « Psychology as a Natural Science in the Eighteenth Century », *Revue de synthèse*, vol. 115, 1994, p. 375-391.
- « Remaking the Science of Mind: Psychology as Natural Science », *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*, C. Fox, R. Porter et R. Wokler dir., Berkeley, University of California Press, 1995, p. 184-231.
- « The Cognitive Faculties », *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, D. Garber et M. Ayers dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 953-1002.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Niemeyer, 1986.
- Hering Ewald, « Über das Gedächtniss als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie », *Almanach der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, vol. 20, 1870, p. 253-278.
- Hird Mira, « Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference », *Feminist Theory*, vol. 5, n° 2, 2004, p. 223-232.
- Hollier Denis, « Le matérialisme dualiste de G. Bataille », *Tel Quel*, n° 25, 1966, p. 41-61.
- Honderich Ted, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- d'Hondt Jacques, « Le matérialisme relationnel », *Les matérialismes philosophiques*, J.-Cl. Bourdin dir., Paris, Kimé, 1997, p. 235-247.
- Houdé Olivier, Mazoyer Bernard, et Tzourio-Mazoyer Nathalie, *Cerveau et psychologie*, Paris, PUF (Premier cycle), 2002.
- Hulin Michel, « Spinoza l'oriental ? », *Cahiers Spinoza*, n° 4, 1983, p. 139-170.

- Hussain Nadeem J. Z. et Patton Lydia, « Friedrich Albert Lange », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., 2016. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/friedrich-lange/>].
- Husserl Edmund, « Die Philosophie als Strenge Wissenschaft », *Logos* [1910-1911], repris dans *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana, tome XXV), T. Nenon et H. R. Sepp dir., Dordrecht, Nijhoff, 1987 [*La philosophie comme science rigoureuse*, M. de Launay trad., Paris, PUF, 1989].
- *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, édition bilingue, P. Ricœur trad., Paris, Aubier Montaigne, 1977.
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel trad., Paris, Gallimard, 1976.
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, E. Escoubas trad., Paris, PUF (Épiméthée), 1996.
- Ibrahim Annie, « Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot », *Dix-huitième siècle*, n° 15, 1983, p. 311-327.
- « Dom Deschamps, bénédictin athée, matérialiste et communiste », *Lumières, matérialisme, morale. Autour de Diderot (Hommage à Jean-Claude Bourdin)*, C. Duflo dir., Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 137-153.
- Ibrahim Annie dir., *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005.
- Israel Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, C. Nordmann et al. trad., Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- James William, *The Principles of Psychology* [1890], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- James William, *Essais d'empirisme radical* [1912], G. Garreta et M. Girel trad., Marseille, Agone, 2005.
- *Habit*, New York, Henry Holt and Company, 1914.
- Janet Paul, « La philosophie de Diderot. Le dernier mot d'un matérialiste », *The Nineteenth Century*, vol. 9, 1881, p. 695-708.
- Jeannerod Marc, *Le cerveau-machine*, Paris, Fayard, 1983.
- Jolley Nicholas, *Locke. His Philosophical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Jonas Hans, *Le Phénomène de la vie* [1966], D. Lories trad., Bruxelles/Paris, De Boeck-Universités, 2001.
- Joselit David, Lambert-Beatty Carrie, Foster Hal dir., « Questionnaire on New Materialism », *October*, n° 155, 2016, p. 3-110.

- Kaitaro Timo, « Brain-Mind Identities in Dualism and Materialism – A Historical Perspective », *Studies in History and Philosophy of Biological Sciences*, vol. 35, n° 4, 2004, p. 627-645.
- Kassler Jamie C., « Man—A Musical Instrument: Models of the Brain and Mental Functioning Before the Computer », *History of Science*, n° 22, 1984, p. 59-92.
- Kirby Vicki, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York, Routledge, 1997.
- Kistler Max, « Réduction fonctionnelle et réduction logique », *Philosophiques* (Montréal), vol. 27, n° 1, 2000, p. 27-38.
— *L'esprit matériel : réduction et émergence*, Paris, Éditions Ithaque, 2016.
- Korichi Mériam, « Defining Spinoza's Possible Materialism », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, numéro spécial : *The Renewal of Materialism*, 2000, p. 53-69.
- Kors Alan Charles, *Atheism in France, 1650-1729*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1990.
— *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Lagarde André, Michard Laurent, *Les grands auteurs français du programme*, 6 volumes, Paris, Bordas, 1960.
- Lange Friedrich Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (traduction de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866), B. Pommerol trad. sur la 2^e édition, Paris, A. Costes, 1921.
— *The History of Materialism*, E. C. Thomas trad. avec une introduction par Bertrand Russell, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1925.
- Laplassotte François, « Quelques étapes de la physiologie du cerveau du XVII^e au XIX^e siècle », *Annales E.S.C.*, n° 25, 1970, p. 599-613.
- Laugier Sandra, *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992.
- Lavocat Françoise dir., *La théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- Lecourt Dominique, « La question de l'individu d'après Canguilhem », *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 262-270.
- Lehman Christine et François Pépin dir., *Corpus*, n° 56 : *La Chimie et l'Encyclopédie*, 2009.
- Lennon Thomas M., Stainton R. J. dir., *The Achilles of Rationalist Psychology*, Dordrecht, Springer, 2008.
- Lenoir Timothy, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanism in Nineteenth Century German Biology*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Levin Michael P., *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

- Lewis David K., « An Argument for the Identity Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 63, n° 1, 1966, p. 17-25 ; dans Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 99-107.
- *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- *Philosophical Papers*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Lewontin Richard, « Billions and Billions of Demons », recension de *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* par Carl Sagan, *New York Review of Books*, 9 janvier 1997, p. 31.
- Libet Benjamin, « Neural Time Factors in Conscious and Unconscious Mental Functions », *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates*, S. R. Hammeroff et al. dir., Cambridge, Mass., MIT Press, 1996, p. 337-348.
- Littre Émile, Charles Robin, *Dictionnaire de médecine*, Paris, J.-B. Baillière, 12^e édition 1863.
- Liu Jing et William T. Newsome, « Somatosensation: Touching the Mind's Fingers », *Current Biology*, vol. 10, n° 16, 2000, p. R598-R600.
- Longuenesse Béatrice, « "I" and the Brain », *Psychological Research*, n° 76, 2012, p. 220-228.
- Lowe E. J., « Substance and Selfhood », *Philosophy*, vol. 66, n° 255, 1991, p. 81-99.
- Lüthy Christoph, « The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science », *Isis*, vol. 91, n° 3, 2000, p. 443-479.
- Lycan William G., « What is the "Subjectivity" of the Mental? », *Philosophical Perspectives*, vol. 4 : *Action Theory and the Philosophy of Mind*, J. Tomberlin dir., Atascadero, Ridgeview Publishing, 1990, p. 229-238.
- McCauley Robert N., Bechtel William, « Explanatory Pluralism and the Heuristic Identity Theory », *Theory and Psychology*, vol. 11, 2001, p. 736-760.
- Mach Ernst, *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique* [1902], F. Eggers et J.-M. Monnoyer trad., Nice, Jacqueline Chambon, 1996.
- Macherey Pierre, « En matérialiste », *Histoires de dinosaure*, Paris, PUF, 1999.
- Malafouris Lambros, « The Brain-Artifact Interface (BAI): A Challenge for Archaeology and Cultural Neuroscience », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 5, n°s 2-3, 2010, p. 264-273.
- Malaterre Christophe, « Le néo-vitalisme au XIX^e siècle : une seconde école française de l'émergence ? », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, vol. 14, n° 1, 2007, p. 25-44.
- Malcolm Norman, *Dreaming*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1959.
- Manguso Sarah, *The Two Kinds of Decay*, New York, Farrar, Straus et Giroux, 2008.
- Markovits Francine, « L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en Médecine », *Corpus*, n° 31, 1997, p. 207-236.
- « La Mettrie : une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse », *Dix-huitième siècle*, n° 35, 2003, p. 171-186.

- « Quelle éthique pour Monsieur Machine ? », *Julien Offray de La Mettrie, Ansichten und Einsichten*, H. Hecht dir., Berlin, Berlinerwissenschafts-Verlag, 2004, p. 179-192.
- Martin Raymond et John Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in Eighteenth-Century Britain and the Birth of Modern Psychology*, Londres, Routledge, 2000.
- Masseau Didier, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.
- Mauriac François, *Mémoires politiques*, Paris, Grasset, 1967.
- Maurseth Anne Beate, *L'analogie et le probable : pensée et écriture chez Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.
- Mauss Marcel, « Une catégorie de l'esprit humaine : la notion de personne, celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 68, 1938, p. 263-281.
- « Les techniques du corps » [1936], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 363-386.
- Mauzi Robert, « Diderot et le bonheur », *Diderot Studies*, n° 3, 1961, p. 263-284.
- Mensching Günther, « Le matérialisme, une tradition discontinue », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, p. 512-525.
- Merchant Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1980.
- Merleau-Ponty Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Métraux Alexandre, « Über Denis Diderots Physiologisch Interpretierten Spinoza », *Studia Spinozana*, vol. 10, 1994, p. 121-134.
- « La philosophie de la biologie et la conscience naturée », *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, vol. 2, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 1999, p. 57-71.
- « The Emergent Materialism in French Clinical Brain Research (1820-1850). A Case Study in Historical Neurophilosophy », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, 2000, p. 161-189.
- Meyerson Ignace dir., *Problèmes de la personne*, Paris/La Haye, Mouton, 1973.
- Mijuskovic Ben Lazare, *The Achilles of Rationalist Arguments: The Simplicity, Unity and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant. A Study in the History of an Argument*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- Mintz S.I., *The Hunting of the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- Moreau Pierre-François, « Matérialisme et spinozisme », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, 2000, p. 253-259.
- « Ruptures et continuités du matérialisme clandestin », *La lettre clandestine*,

- n° 14 : *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'âge classique*, 2005-2006, p. 153-155.
- « Libertinage, clandestinité, libertinisme », *Liberté de conscience et arts de penser (xvi^e-xviii^e siècle)*. *Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna*, C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau et D. Reguig dir., Paris, Honoré Champion, 2017, p. 61-75.
- Moreau Pierre-François, Francesco Toto, « Intervista sul materialismo », *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, n° 3, 2012, p. 129-137.
- Morfino Vittorio, « Aut Substantia Aut Organismus », *Kairos*, n° 11 : *Spinoza*, 1998, p. 41-57.
- « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *Actuel Marx*, n° 18, 2003, n.p.
- Mori Gianluca, « Ateismo e religione naturale », *Illuminiso*, G. Paganini et E. Tortarolo dir., Turin, Bollati Boringhieri, 2008, p. 33-45.
- Mornet Daniel, *Diderot, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1941.
- Mortier Roland, « Rhétorique et discours scientifique dans le *Rêve de D'Alembert* » [1976], *Le cœur et la raison*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, p. 236-249.
- Moser Paul et Trout J. D. dir., *Contemporary Materialism*, Londres, Routledge, 1995.
- Mothu Alain, « *Animal incombustibile*. La rumeur du médecin athée », *La lettre clandestine*, n° 8, 2010, p. 317-358.
- Mulsow Martin, « Definitionskämpfe am Beginn der Moderne : Relationsontologie, Selbsterhaltung und *appetitus societatis* », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 105, 1998, p. 283-303.
- Nagel Thomas, « What is it Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, 1974, p. 435-450.
- « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? », *Questions mortelles*, P. Engel trad., Paris, PUF, 1983, p. 193-209.
- Negri Antonio, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, É. Balibar et F. Matheron trad., Paris, PUF, 1997.
- « The Specter's Smile », *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's "Specters of Marx"*, M. Sprinker dir., Londres, Verso/NLB, 1999, p. 5-16.
- « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n° 9, 2002, p. 36-48.
- « Nécessité et liberté chez Spinoza : quelques alternatives », *Multitudes*, n° 2, 2000, p. 163-180.
- *Job, la force de l'esclave*, Paris, Hachette (Pluriel), 2005.
- Neisser Ulric, « Five Kinds of Self-Knowledge », *Philosophical Psychology*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 35-59.
- Neumann Hanns-Peter, « Machina Machinarum. Die Uhr als Begriff und Metapher zwischen 1450 und 1750 », *Early Science and Medicine*, vol. 15, nos 1-2, 2010, p. 122-191.

- Nietzsche Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967.
- Olson Eric, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- « There is no Problem of the Self », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, 1998, p. 645-657 ; repris dans B. Gertler et L. Shapiro dir., *Arguing About the Mind*, Londres, Routledge, 2007.
- Opris Ioan, Andrei Barborica et Vincent P. Ferrera, « Effects of Electrical Microstimulation in Monkey Frontal Eye Field on Saccades to Remembered Targets », *Vision Research*, vol. 45, n° 27, 2005, p. 3414-3429.
- Oyama Susan, « Biologists Behaving Badly: Vitalism and the Language of Language », *History and Philosophy of the Life Sciences*, n° 32, 2010, p. 401-423.
- « Compromising Positions: The Minding of Matter », *Mapping the Future of Biology*, A. Barberousse, T. Pradeu et al. dir., Dordrecht, Springer, 2009, p. 27-44.
- Pachoud, Bernard, Jean Petitot, Jean-Michel Roy et Francisco Varela dir., *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, Éditions du CNRS, 2002.
- Paganini Gianni, « *Legislatores et impostores*. Le *Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions à la moitié du XVII^e siècle », *Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien*, J.-P. Cavaillé et D. Foucault dir., Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 181-218.
- « Qu'est-ce qu'un "libertin radical" ? Le *Theophrastus redivivus* », *Libertin ! Usage d'une invective aux XVI^e et XVII^e siècles*, T. Berns, A. Staquet et M. Weis dir., Paris, Garnier, 2013, p. 165-192.
- « Hobbes's Philosophical Method and the Passion of Curiosity », *Interpreting Hobbes's political philosophy*, A. A. Lloyd éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 50-69.
- Parfit Derek, *Reasons and Persons*, Oxford / New York, Oxford University Press / Clarendon Press, 1985.
- Pecere Paolo, « Lois, sensations et nerfs. Possibilité et limites de la neurophysiologie des fonctions mentales de Kant à Helmholtz », *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau, XVII^e-XIX^e siècles*, J.-C. Dupont, C. T. Wolfe, C. Cherici dir., Paris, Hermann, 2018, p. 161-180.
- « "Consequent Materialism" and "Corrected Kantianism". Friedrich Lange and the Critique of Materialistic Physiology in XIXth-Century Germany » (ms., 2018).
- Pépin François, « Lectures de la machine cartésienne par Diderot et La Mettrie », *Corpus*, n° 61, numéro spécial : *Matérialisme et cartésianisme*, 2011, p. 257-280.
- *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2012.
- Percheron Gérard, « Neuromythologies : cerveau, individu, espèce et société », *Sur l'individu*, P. Veyne et al. dir., Paris, Seuil (Points), 1987, p. 95-122.

- Petrovich Vera C., *Connaissance et rêve(rie) dans le discours des Lumières*, New York, Peter Lang, 1996.
- Place Ullin T., « Is Consciousness a Brain Process? », *British Journal of Psychology*, n° 47, 1956, p. 44-50.
- Place U. T., « E. G. Boring and the Mind-Brain Identity Theory », *British Psychological Society, History & Philosophy of Science Newsletter*, n° 11, 1990, p. 20-31.
- « We needed the Analytic-Synthetic Distinction to formulate Mind-Brain Identity then: we still do », exposé au colloque « Forty Years of Australian Materialism », Dept. of Philosophy, University of Leeds, UK, juin 1997.
- Plessner Helmuth, *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*, O. Mannoni trad., Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995.
- Polger Thomas W., *Natural Minds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2004.
- recension de P. Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, Londres, W. Collins, 2017, dans *British Journal for the Philosophy of Science Reviews*, 2017. En ligne : [<https://bjpsbooks.wordpress.com/2017/06/06/peter-godfrey-smith-other-minds-the-octopus-and-the-evolution-of-intelligent-life/>].
- Polger, Thomas W. et Shapiro Lawrence, *The Multiple Realization Book*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Pont Jean-Claude, « Aspects du matérialisme de Carl Vogt », *Carl Vogt (1817-1895). Science, philosophie et politique*, J.-C. Pont et al. dir., Genève, Georg (Histoire des Sciences), 1998, p. 111-175.
- Pradeu Thomas, *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Montréal et Paris, Les Presses de l'Université de Montréal / Vrin, 2009.
- Preciado Beatriz, *Testo Junkie: sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008.
- Prigogine Ilya et Stengers Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- Proust Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie* [1962], 4^e édition, Paris, Albin Michel, 1995.
- « Diderot et la philosophie du polype », *Revue des sciences humaines*, vol. 14, n° 182, 1981, p. 21-30.
- Provine Robert, *Le rire, sa vie, son œuvre*, Paris, Laffont, 2003.
- Putnam Hilary, *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Quine Willard Van Orman, *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
- *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, traduction sous la direction de S. Laugier, Paris, Vrin, 2003.
- Ramachandran V. S., Levi L., Stone L., Rogers-Ramachandran D. et al., « Illusions of Body Image: What they Reveal about Human Nature », *The Mind-Brain*

- Continuum: Sensory Processes*, R. R. Llinas, P. S. Churchland *et al.* éd., Cambridge, Mass., MIT Press, 1996, p. 29-60.
- Riskin Jessica, « The Defecating Duck, or, the Ambiguous Origins of Artificial Life », *Critical Inquiry*, vol. 29, n° 4, 2003, p. 599-633.
- *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Arguments over What Makes Living Things Tick*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- Robinet André, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Seghers, 1974.
- Romand David, « Das Körper-Seele Problem. La question du rapport du psychique au physique dans la psychologie allemande du XIX^e siècle », *Revue de synthèse*, vol. 131, 6^e série, n° 1 : *L'intériorité mentale et la question du lieu de la pensée*, 2010, p. 35-51.
- Romo Ranulfo, Adrián Hernández *et al.*, « Somatosensory Discrimination Based on Cortical Microstimulation », *Nature*, vol. 392, n° 6674, 1998, p. 387-390.
- « Sensing without Touching: Psychophysical Performance Based on Cortical Microstimulation », *Neuron*, vol. 26, n° 1, 2000, p. 273-278
- Rosenberg Alexander, « Les limites de la connaissance biologique », *Annales d'histoire et de philosophie du vivant*, n° 2, 1999, p. 15-34.
- Rosenthal D. M. dir., *Materialism and the Mind-Body Problem* [1971], Indianapolis, Hackett / Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 2000.
- Rousseau G. S., *Nervous Acts: Essays on Literature, Culture, and Sensibility*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Rumore Paola, « Marx e il materialismo del Settecento », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 3, 2019.
- Russell Bertrand, *The Problems of Philosophy* [1912], New York, Oxford University Press, 1959.
- Ruyer Raymond, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930.
- « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique*, vol. 116, n°s 7-8, 1933, p. 28-49.
- Ryle Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949.
- Saint-Amand Pierre, *Diderot : le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984.
- Salaün Franck, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII^e siècle, 1734-1784*, Paris, Kimé, 1996.
- « L'identité personnelle selon Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 113-123.
- Salomon-Bayet Claire, *L'institution de la science et l'expérience du vivant : méthode et expérience à l'Académie Royale des Sciences, 1666-1793*, Paris, Flammarion, 1978.
- Sarasohn Lisa T., « A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish », *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, n° 4, 1984, p. 289-307.

- *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy during the Scientific Revolution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2010.
- Sartenaer, Olivier, « Disentangling the Vitalism–Emergentism Knot », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 49, n° 2, 2017, p. 1-16.
- Sartre Jean-Paul, « Matérialisme et révolution », *Les temps modernes* [1946], repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 81-140.
- Sawday Jonathan, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995.
- Schaeffer Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Paris, NRF-Gallimard, 2007.
- Secretan Catherine, Dagrón Tristan, Bove Laurent dir., *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- Schlick Moritz, « Philosophy of Organic Life », *Readings in the Philosophy of Science*, H. Feigl et M. Brodbeck dir., New York, Appleton-Century Crofts, 1953, p. 523-536.
- « Naturphilosophie », *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 2: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Max Dessoir dir., Berlin, Ullstein, 1925, p. 393-492.
- Sellars Wilfrid, « Philosophy and the Scientific Image of Man », *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1963 ; réimpression, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1991, p. 1-40.
- Serres Michel, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit, 1977.
- Shahan R. W. et C. V. Swoyer dir., *Essays on The Philosophy of W. V. O. Quine*, Norman, University of Oklahoma Press, 1979.
- Shapiro Larry, « The Embodied Cognition Research Programme », *Philosophy Compass*, vol. 2, n° 2, 2007, p. 338-346.
- Shoemaker Sydney, « Persons and their Pasts » [1970], *Identity, Cause and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 19-48.
- Shoemaker Sydney, « Personal Identity: A Materialist's Account », in Shoemaker et Richard Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 67-132.
- « Self-Knowledge and Inner Sense », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n° 2, 1994, p. 249-314.
- « Self and Substance », *Philosophical Perspectives*, n° 11 : *Mind, Causation and World*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 283-304.
- Silberstein Marc dir., *Matériaux philosophiques et scientifiques pour un matérialisme contemporain*, Paris, Éditions Matériologiques, 2013.
- Simondon Gilbert, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- Skarda Christine et Walter J. Freeman, « How Brains Make Chaos in Order to Make Sense of the World », *Brain and Behavioral Sciences*, vol. 10, n° 2, 1987, p. 161-195.
- Smart J. J. C., « Sensations and Brain Processes », *Philosophical Review*, vol. 68,

- n° 2, 1959, p. 141-156 ; version revue dans D. M. Rosenthal dir., *Materialism and the Mind-Body Problem* [1971], Indianapolis, Hackett / Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 2000 et Smart, *Essays Metaphysical and Moral. Selected Philosophical Papers*, Oxford/New York, Blackwell, 1987.
- « Further Remarks on “Sensations and Brain Processes” », *Philosophical Review*, vol. 70, n° 3, 1961, p. 407 ; repris dans C. V. Borst dir., *The Mind/Brain Identity Theory*, p. 93-94.
- *Philosophy and Scientific Realism*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1963.
- « Materialism, materialism », *Journal of Philosophy*, vol. 60, n° 22, 1963, p. 651-662.
- « Physicalism and Emergence », *Neuroscience*, n° 6, 1981, p. 109-113, repris dans *Essays Metaphysical and Moral*, cité ci-dessous.
- *Essays Metaphysical and Moral. Selected Philosophical Papers*, Oxford/New York, Blackwell, 1987.
- « Materialism », *Encyclopedia Britannica*, 2000. En ligne : [<http://www.britannica.com/eb/-68535/Materialism>].
- « The Mind/Brain Identity Theory », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2000. En ligne : [<https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>].
- Smilansky Saul, « Free Will: Some Bad News », exposé inédit au colloque « Action, Ethics and Responsibility », University of Idaho / Washington State University, mars 2006.
- Smith Justin E.H., *Irrationality. A History of the Dark Side of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- Soulez Antonia dir., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
- Sprinker Michael, *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's "Spec-ters of Marx"*, Londres, Verso/NLB, 1999.
- Starobinski Jean, *L'idée d'organisme*, Paris, CDU (Collège philosophique), 1956.
- « Le rire de Démocrite. Mélancolie et réflexion », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 83, n° 1, 1988, p. 3-32.
- Stein Gertrude, *The Geographical History of America or the Relation of Human Nature to the Human Mind* [1936], Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.
- Stenger Gerhardt, *Nature et liberté dans la pensée de Diderot après l'Encyclopédie*, Oxford/Paris, Voltaire Foundation / Universitas, 1994.
- Stephan Achim, « Emergence », *Encyclopedia of Cognitive Science*, L. Nadel dir., vol. 1, Londres, Macmillan, 2002, p. 1108-1115.
- Stjernfelt Frederik, « “Radical Enlightenment”. Aspects of the History of a Term », *Reassessing the Radical Enlightenment*, S. Ducheyne dir., Londres, Routledge, 2017, p. 80-103.
- Stoljar Daniel, *Physicalism*, Londres, Routledge, 2010.

- Strawson Galen, *Real Materialism: and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Strawson Peter F., *Individuals*, Londres, Methuen, 1959.
- *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen, 1966.
- Sutton John, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Symons John, *On Dennett*, Belmont, Wadsworth/Thomson, 2002.
- *Dennett : un naturalisme en chantier*, version française augmentée de *On Dennett*, M. Aury trad., PUF (Philosophies), 2005.
- « Functionalism and Fallibility », *Southwest Philosophical Studies*, n° 30, 2008, p. 79-85.
- Taliaferro Charles, « Saving our Souls: Hacking's Archaeology and Churchland's Neurology », *Inquiry*, vol. 40, n° 1, 1997, p. 73-94.
- Teichert Dieter, « Narrative, Identity and the Self », *Hidden Resources. Classical Perspectives on Subjectivity*, D. Zahavi dir., Exeter, Imprint Academic, 2004, p. 175-191.
- Terada Motoichi, « Le médecin Gaultier et le courant caché du matérialisme émergentiste du XVIII^e siècle », *Études de langue et littérature françaises*, n° 72, 1998, p. 45-59.
- Thiel Udo, « Locke and Eighteenth-Century Materialist Conceptions of Personal Identity », *Locke Newsletter*, n° 29, 1998, p. 59-83.
- *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- « Materialismus und Subjektivität bei Diderot », *Denis Diderot. Aufklärer-Schriftsteller-Philosoph*, T. Knapp et C. Pieberl dir., Vienne, Löcker Verlag, 2015, p. 75-94.
- Thomasson Amie L., « First-Person Knowledge in Phenomenology », *Phenomenology and Philosophy of Mind*, D. Woodruff Smith et A. L. Thomasson dir., Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 115-140.
- Thompson D'Arcy Wentworth, *Forme et croissance* [1917], D. Teyssié trad., Paris, Seuil (Science ouverte), 2009.
- Thompson Evan, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.
- Thomson Ann, « L'homme machine, mythe ou métaphore ? », *Dix-huitième siècle*, n° 20, 1988, p. 368-376.
- « Pour en finir avec L'Homme machine », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 264, 1989, p. 883-885.
- « Matérialisme et mortalisme », *Materia actiosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem dir., Paris/Genève, Champion/Slatkine, p. 409-426.

- *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Tomaselli Sylvana, « The First Person: Descartes, Locke, and Mind-Body Dualism », *History of Science*, n° 22, 1984, p. 185-205.
- Tosel André, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- Vaillant Alain, *La civilisation du rire*, Paris, CNRS Éditions, 2016.
- Varela Francisco, « L'individualité : l'autonomie du vivant », *Sur l'individu*, P. Veyne et al. dir., Paris, Seuil (Points), 1987, p. 88-94.
- Varela Francisco, Rosch Eleanor, Thompson Evan, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, V. Havelange trad., Paris, Seuil, 1993.
- Vercruyse Jeroom, « Le *Theophrastus redivivus* au XVIII^e siècle : mythe et réalité », *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento (Atti del convegno di studi di Genova, 30 ott.1 nov. 1980)*, T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani et al. dir., Florence, La Nuova Italia [à présent Milan, Franco Angeli], 1981, p. 297-303.
- Vernière Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* [1954], 2^e édition, Paris, PUF, 1982.
- Viano Carlo Augusto. « Presupposti e limiti della categoria di precorrimiento », *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 13, n° 1, 1958, p. 72-81.
- Vidal Fernando, *Les sciences de L'âme : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- « La neuroesthétique, un esthétisme scientiste », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, n° 25, 2011, p. 239-264.
- Virno Paolo, « Multitude et principe d'individuation », *Multitudes*, vol. 7, n° 4, 2001, p. 103-117.
- Vogt Carl, *Lettres physiologiques*, Paris, Reinwald, 1875.
- Wahl Jean, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962.
- Wark McKenzie, « The Forces of Reproduction. *Testo Junkie*, by Beatriz Preciado, 2013 ». En ligne : [<http://www.publicseminar.org/2013/12/testo-junkie-by-beatriz-preciado/>].
- Weber Marcel, « Hans Drieschs Argumente für den Vitalismus », *Philosophia Naturalis*, n° 36, 1999, p. 265-295.
- Whitehead Alfred N., *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1948.
- Wickersham Ian et Jennifer M. Groh, « Electrically Evoking Sensory Experience », *Current Biology*, vol. 8, 1998, p. R412-413.
- Willey Angela, « A World of Materialisms: Postcolonialist Science Studies and the New Natural », *Science, Technology & Human Values*, vol. 41, n° 6, 2016, p. 991-1014.

- Williams Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Williams Jackson A. V., *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York, Macmillan, 1898.
- Wolfe Charles T., « Machine et organisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 213-231.
- « La catégorie d'“organisme” dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme », *Multitudes*, n° 16, dossier « Philosophie de la biologie », 2004, p. 27-40 ; repris dans Y. Moulrier-Boutang dir., *Multitudes. Une anthologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 80-89.
- « La réduction médicale de la morale chez La Mettrie », *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, J.-Cl. Bourdin, F. Markovits et al. dir., Paris, PUF, 2006, p. 45-60.
- « L'anomalie du vivant. Réflexions sur le pouvoir messianique du monstre », *Multitudes*, n° 33, 2008, p. 53-62.
- « A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism », *Epicureanism in the Enlightenment*, N. Leddy et A. Lifschitz dir., Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 69-83.
- « *Cabinet d'Histoire Naturelle*, or: The Interplay of Nature and Artifice in Diderot's Naturalism », *Perspectives on Science*, vol. 17, n° 1, 2009, p. 58-77.
- « Do Organisms Have an Ontological Status? », *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 32, n°s 2-3, 2010, p. 195-232.
- « From Spinoza to the Socialist Cortex: Steps toward the Social Brain », *Cognitive Architecture. From Bio-Politics To Noo-Politics*, D. Hauptmann et W. Neidich dir., Rotterdam, 010 Publishers, Delft School of Design Series, 2010, p. 184-206.
- « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 54-88.
- « Une biologie clandestine ? Le projet d'un spinozisme biologique chez Diderot », *La lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 183-199.
- « Sensibility as Vital Force or as Property of Matter in Mid-Eighteenth-Century Debates », *The Discourse of Sensibility. The Knowing Body in the Enlightenment*, H. M. Lloyd dir., Dordrecht, Springer, 2014, p. 147-170.
- « Materialism », *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, A. Garrett dir., Londres, Routledge, 2014, p. 90-117.
- « *Tres medici, duo athei?* The Physician as Atheist and the Medicalization of the Soul », *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, P. Distelzweig, B. Goldberg, E. Ragland dir., Dordrecht, Springer, 2016, p. 343-366.
- *Materialism. A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016.
- « Varieties of Vital Materialism », *The New Politics of Materialism. History*,

- Philosophy, Science*, S. Ellenzweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017, p. 44-65.
- *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier (Histoire et philosophie des sciences), 2019.
- Wolfe Charles T. dir., *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 1, numéro spécial : *The Renewal of Materialism*, 2000.
- *Monsters and Philosophy*, Londres, Kings College Publications, 2005.
- *Brain Theory. Essays in Critical Neurophilosophy*, Londres, Palgrave MacMillan, 2014.
- Wolfe Charles T. et Wunderlich F. dir., *Intellectual History Review*, vol. 30, numéro spécial : *Joseph Priestley: Materialism and the Science of the Mind. Foundations, Controversies, Reception*, 2020.
- Wunderlich Falk, « Empirismus und Materialismus an der Göttinger Georgia Augusta – Radikalaufklärung im Hörsaal? », *Aufklärung*, n° 24, 2012, p. 65-90.
- « Varieties of Early Modern Materialism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n° 5, numéro spécial : *Varieties of Early Modern Materialism*, 2016, p. 797-813.
- Yolton John W. *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- *Locke and French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Young Iris Marion, « Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality », *Human Studies*, vol. 3, 1980, p. 137-156, repris dans Young, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 27-45.
- Young Robert M., *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier* [1970], édition revue, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Zammito John H., « Naturalism as a Response to the New Materialism », *The New Politics of Materialism. History, Philosophy, Science*, S. Ellenzweig et J. Zammito dir., Londres, Routledge, 2017, p. 301-323.
- « "What is Living and What is Dead" in Materialism? », *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 67, 2018, p. 89-96.
- Zeki Semir, *Inner Vision: An exploration of art and the brain*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Zourabichvili François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

Index des noms

A

- Althusser L. – 16, 41, 45, 46, 94 note 5, 96, 230 note 40
Aristote – 16, 97 note 16, 154 note 158, 185
Armstrong D. M. – 23, 45, 51 note 90, 88 note 34, 114, 132 note 91, 149, 164, 181-184, 190-191, 195 note 35, 196, 199-203, 206 note 69, 207, 210 note 75,

B

- Barad K. – 226-229, 232
Bergier N. S. – 69-70
Bergson H. – 94-95, 97, 99, 112, 113, 115, 118, 129, 152, 215, 222, 223, 229, 234
Bloch O. – 21 note 3, 29 note 22, 51, 52, 69,
Bonnet C. – 136, 163, 169-170, 176
Bordeu T. de (personnage du *Rêve de D'Alembert* de Diderot) – 79, 84, 86, 89, 107, 124, 173
Buffon G. L. L. de – 28, 40, 43, 44, 110, 112, 128-129, 150, 151, 171 note 42,

C

- Cabanis P. J. G. – 16, 34, 152, 181
Canguilhem G. – 27, 54 note 4, 95, 121-122, 246

- Cavendish M. – 217, 223-226
Challe R. – 60-62
Churchland P. S. et P. M. – 26, 141, 149, 190 note 22, 199
Collins A. – 16, 34, 37 note 47, 38, 53, 63, 72, 83 note 22, 109, 142 note 121, 159, 161, 168, 176, 208, 222
Condillac E. B. de – 113, 189-190
Cudworth R. – 17, 33, 44, 53, 57, 108, 112 note 21, 232, 240, 243

D

- Davidson D. – 25, 186 note 12, 237
Deleuze G. – 49, 94 note 2, 97, 175 note 55, 239, 242 note 14,
Démocrite – 17, 30, 94, 99, 100, 102-103, 181, 193, 223
Dennett D. – 16, 41, 88 note 36, 112, 117, 119, 120 note 54, 138 note 111, 140, 143, 145, 150
Descartes R. (*voir aussi cartésien*) – 16, 18 note 8, 36, 38, 43, 52, 69, 76, 81, 95-96, 102, 109, 116-117, 129, 131-132, 140, 177, 186, 196, 206, 215, 216, 218, 220, 222, 230
Deschamps L. M. – 19, 31-32, 59 note 18, 66-67, 71-72, 157-159, 169-170, 208

- Dewey J. – 41, 46, 84, 116, 154, 227
- Diderot D. – 15, 16, 19, 25, 27, 30, 31, 33, 37, 40-43, 46, 50, 51, 53, 56, 63, 66-69, 72, 73, 75-91, 102, 107, 109, 112, 115, 118-120, 122-126, 133-134, 136, 137, 139, 142-144, 146, 147, 151-155, 157-179, 181, 208, 217, 222-225, 230, 238, 247-248
- Douglas M. – 97-99
- Driesch H. – 184-186, 194, 233 note 49
- Du Bois-Reymond E. – 35, 47, 144, 240
- E
- Engels F. – 17, 218-221, 225, 231, 240, 241, 243, 246
- F
- Feigl H. – 23, 147, 164, 183, 187, 192, 198, 206
- Flaubert G. – 95
- Fontenelle B. le Bovier de – 44, 106, 135
- Formey S. – 18 note 8, 57, 77, 87
- G
- Gassendi P. – 30, 33, 35, 37, 47, 91 note 44, 238
- Goldstein K. – 120-122, 126, 143 note 125, 154, 246
- H
- Haller A. von – 78, 95-96, 102, 161, 166, 173
- Hartley D. – 65, 125, 136, 142 note 122, 159, 167
- Hegel G. W. F. – 10, 16, 71, 93, 129, 155
- Hobbes T. – 12, 18, 19, 27, 33, 39, 46, 53, 63, 64, 83, 99, 138, 168, 193, 196 note 41, 215, 217, 223, 240, 242, 246
- D'Holbach P. H. T., baron – 15, 18, 19, 23, 27, 30-31, 44, 53, 61-63, 66, 67, 90, 101, 181, 217, 240, 249, 250
- Hume D. – 50, 111, 127, 131, 152
- Husserl E. – 16, 17 note 4, 109, 110 note 13, 112, 116, 140, 144, 146, 147, 151, 191, 216, 224-225, 242
- J
- James W. – 113-115, 139, 148, 163
- K
- Kant I. – 16-18, 59 note 17, 75 note 1, 94 note 4, 108 note 8, 110, 127 note 78, 141 note 118, 148, 155, 207, 216
- Kors A. C. – 55 note 5, 57-59, 61 note 24, 67
- L
- La Mettrie J. O. de – 15, 16, 19, 28-31, 34 note 41, 36-40, 43, 46, 47, 51, 53, 62, 67, 68, 71, 72, 83 note 22, 91, 94, 96, 103, 120, 137-138, 142-143, 152, 170, 181, 193, 206, 216, 221, 223, 224, 228, 231, 232, 234, 238, 247-248, 250
- Lange F. – 17, 22 note 4, 47, 142
- Leibniz G. W. – 42 note 62, 59, 69, 144-145, 174, 202
- Lespinasse J. de (personnage dans *le Rêve de D'Alembert* de Diderot) – 84, 86, 124, 134, 173
- Lewis D. – 26, 159, 164, 181 note 2, 184 note 8, 200, 209, 238
- Locke J. – 30, 34, 39, 43, 53, 75, 112, 127-128, 131-135, 155, 158 note 3, 240
- Lucrèce – 12, 16, 19, 27, 30, 33, 44, 46, 58, 89, 100, 219, 249
- M
- Malebranche N. – 10, 43, 135

- Meier G. F. – 18, 34, 157
- Merleau-Ponty M. – 118, 121 note 58, 149, 151, 214 note 1, 219 note 12, 224, 242-243
- Meslier J. – 10, 31, 44, 62, 66, 72, 181
- More H. – 29, 162, 232, 250
- Moreau P. F. – 9 et suiv., 31 note 27, 32 note 31, 59 note 17, 181
- N
- Negri A. – 97, 98, 102, 215 note 4, 243
- Nietzsche F. – 89, 94, 100-101, 111, 114, 120, 126, 215, 216
- P
- Place U. T. – 23, 114, 164, 181, 182, 184, 187, 191-193, 197, 198, 201-203, 207
- Priestley J. – 19 note 9, 37, 53, 63-66, 142 note 121, 159, 222
- Putnam H. – 48, 90, 114, 144, 204
- Q
- Quine W. V. O. – 24, 41, 45-47, 83 note 21, 84, 128 note 80, 189, 209
- R
- Ruyer R. – 120, 145, 232
- Ryle G. – 140, 183, 191, 195 note 35, 200, 203
- S
- Sartre J. P. – 17, 109, 140, 144, 147, 155, 191, 219 note 12, 232, 243
- Schlick M. – 184-186
- Sellars W. – 207, 224
- Smart J.J.C. – 16, 23, 24, 26 note 12, 114, 164, 181, 184, 187, 189, 191-197, 199, 201-203, 206-210, 238,
- Spinoza B. (*voir aussi spinoziste*) – 14, 25, 27, 30, 32, 36, 37, 43, 53, 83, 93-94, 96, 100-103, 112, 116-117, 128-131, 133, 136, 150, 154, 215, 237, 239
- T
- Toland J. – 15, 19 note 9, 30, 57, 63, 67, 159, 161, 216-217, 222, 223
- V
- Varela F. – 118, 120, 126
- Vogt C. – 34, 164, 178, 179, 181, 197
- W
- Willis T. – 78, 161-162, 175, 208
- Y
- Young I. M. – 244-245



Index des notions

A

agentivité – 38, 217, 218, 227, 228, 230, 231
âme – 10, 12, 18, 28, 32 note 31, 33, 34, 37-39, 41, 46, 58, 63-64, 66-68, 70, 71, 96, 108, 110, 119, 123, 124, 132, 133, 142, 145, 161, 170, 177, 206, 221, 224, 233, 237, 238, 248, 249
 des bêtes – 37, 38, 135, 155, 161
 Âme matérielle – 16, 33, 119, 135, 136, 237, 248
animal, *voir aussi âme des bêtes* – 12, 14, 19, 37-38, 85, 86, 119, 123-126, 134, 142, 153, 155, 205, 247
anatomie – 37, 41, 42, 48, 95, 158, 160, 161, 176, 179, 197, 205, 206, 208, 227, 229
athée, athéisme – 12, 15, 16, 30, 33
 note 35, 39, 46, 53-73, 234, 249, 250
atomes, atomisme – 23, 25, 35, 44, 46, 57, 89, 160, 206, 238, 240-241

B

béhaviorisme – 140, 183, 190, 191, 194, 195, 200-203, 208
biologie – 11, 13, 14, 36, 40-43, 47, 49, 50, 52, 54, 69, 70, 114, 117, 119-124, 126, 127, 134, 138, 141, 146, 150-154, 164, 177, 183, 185, 186-190, 193, 200,

204-205, 208-211, 214, 228, 229, 230
 note 39, 232, 244-247

C

cartésien, cartésienne – 15, 18, 28, 32, 38, 65, 84, 87, 112, 116-118, 132, 136, 220-221, 240, 242
causalité – 12, 17, 25-27, 28, 31-32, 35-36, 46, 50-52, 56, 72, 77, 80, 84, 87, 90, 101, 102, 105, 106, 109, 117, 140-141, 149, 164, 171, 184-185, 188, 199-201, 203, 205, 207, 209, 210, 215, 219, 237-239
cerveau – 11, 16, 18-19, 23, 34, 35, 48-51, 53, 67, 106, 107, 113-114, 119, 123, 134-138, 140-141, 143, 151-154, 157-179, 181-184, 188, 189, 196-198, 200, 203-205, 208, 211, 222, 239, 242, 248
chair – 78, 85, 126, 224, 242-244, 247, 250
clandestins, clandestinité, littérature clandestine – 26, 32, 33, 38, 44, 46, 53, 59, 61, 62, 72 note 55, 112, 119, 135, 169, 237
clavecin (métaphore du) – 125, 160, 166, 169, 170, 174, 208
clôture causale, *voir aussi causalité* – 17, 26, 27, 46, 50, 80, 141, 184, 185, 200, 209

conatus – 27 note 14, 112, 117, 131, 134, 151, 154

corps, corporel – 10-14, 18, 19, 23, 27
note 14, 28, 33, 35, 38, 39, 41, 46, 48, 49, 53, 57, 63, 64, 65, 67, 76, 81, 83, 84, 87, 94, 95, 97, 108, 115-118, 120, 123, 126, 127, 129, 130, 134, 135-138, 149, 151, 153, 159, 166, 168, 170, 172, 173, 175, 177, 179, 182, 183, 189, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 214, 216 note 4, 217, 218, 220-231, 237-250

D

darwinien, darwinienne – 28, 36, 49, 70, 96, 119, 136 note 105

déterminisme, neurodéterminisme – 13, 27, 28, 32, 106-107, 186, 216 note 4, 248-249

dualisme, dualiste – 65, 110, 112, 113, 124, 137, 147, 161, 191, 192, 194, 199, 200, 202, 221, 224, 226

E

effet Baldwin – 49, 188

éliminativisme – 36, 36, 63, 141-142, 199

embodiment – 16, 24, 149, 151, 214, 219
note 12, 224, 227-228, 237-250

émergence, émergentisme – 24, 95, 101, 125, 150, 167, 189, 194, 209, 210, 215, 219, 224

empirisme – 64, 66, 67, 68, 112, 206, 207, 216

épicurisme, épicurien – 15, 30, 39
note 56, 43, 57, 66, 89, 91, 103, 230-232, 238

épigénèse, épigénétique – 68, 72
note , 80, 124, 126, 137, 174, 185

esprit – 18, 19, 23, 25, 27 note 14, 30, 36, 44, 45, 47, 48, 52, 53, 67, 83, 84, 89, 95, 101, 110-113, 115, 120, 122, 125, 128, 129, 130, 138, 140, 141, 144, 149, 151, 157,

161, 162, 164, 165, 167, 169-171, 175-178, 181-184, 188-190, 193-195, 198-201,

203-208, 213, 214 note 1, 224, 225, 233, 237, 242, 243, 250

esprits animaux – 135, 163, 165 note 26, 175, 177, 248

expérience – 35, 66, 82-83, 88, 108, 111, 112, 114-116, 118, 119, 127, 130, 138, 144-147, 154, 174, 192, 196, 198, 201, 203, 207, 209, 218, 224, 226, 227, 240, 242, 244, 250

de pensée – 48, 75, 78, 166, 173

expérimental, expérimentation – 16, 25, 42, 49, 52, 66, 67, 69, 78 note 10, 80, 82, 91, 139, 158 note 5, 161, 164-166, 172, 175, 185,

externalisme – 88 note 36, 108-109, 114-119, 127, 130, 134, 140, 144, 148, 150, 154, 196 note 41, 226

F

féminisme – 214-218, 225-229, 244, 247, 249

fonctionnalisme – 48, 114 et note 29 (réalisabilité multiple), 146, 153, 188, 189 note 18, 204, 205, 207,

fondement, fondation, fondationnalisme – 14, 26, 40, 41, 43, 45-47, 50, 52, 64, 65, 67-71, 73, 76, 81, 82, 91, 102, 109, 116, 121, 159, 208, 209

H

hédonisme – 39, 46, 102, 151, 246

holisme – 82, 120, 177, 189

histoire naturelle – 41, 47, 81, 82, 84, 90, 122

historicité – 12, 217, 225, 227-229, 230
note 40, 244

horloge, *voir métaphore*

I

idéalisme – 9, 10, 16, 76, 77, 111, 151, 242
 identité – 108, 114 note 29, 139
 personnelle – 14, 109, 111, 114, 119, 122, 126-127, 129, 131-135, 138, 150, 154-155
 théorie de l' – 23, 24, 26, 53, 113, 114, 141, 152, 157, 159, 161, 164-165, 175, 177-178, 181-211, 213, 247, 249

immoralisme – 30, 102 note 29, 103, 232, 234
 individu, individualité – 14, 41, 84, 88, 109, 113 note 25, 114, 116-123, 125, 127-131, 134, 138, 140, 141, 143, 146-147, 150, 154, 163, 182
 intentionnalité – 38, 77, 83, 121, 151, 170, 191, 210, 231, 244 note 20
 intériorité – 48, 115, 116-118, 126, 143, 148-150, 224-226, 249, 250

L

Lumières – 11, 12, 21-52, 53, 55, 122, 163, 221-223, 231, 238
 radicales – 22, 39, 105
 leibnizien – 35, 68, 139, 145 note 132, 152, 174, 202
 libertin(s) – 30, 55, 56, 58, 59
 lois de la nature – 25, 67, 141, 186, 187, 189, 210 (physique), 50, 101, 188

M

machine – 28, 81, 82, 137, 143, 145, 167, 190 note 20, 204, 218, 219, 221, 232, 238, 247
 marxisme – 32 note 31, 45 note 75, 97, 215 note 4, 218-219, 230, 231, 240, 241, 243
 matérialisme
 australien, *voir théorie de l'identité*

cérébral – 18-20, 23, 34-35, 48, 105, 114, 141, 143, 157, 159, 160, 164, 165, 168, 173, 176-179, 182, 183, 191-211, 249
 chrétien – 39 (et 39 note), 60, 63-66
 formes de – 9, 15, 18, 19, 47, 157, 159, 168, 178, 213, 227, 246
 histoire du – 9, 15, 17, 20, 21 note 3, 46-47, 89, 157, 159, 193, 215
 intelligent – 49-50, 239
 mécaniste – 15, 17, 28, 29, 213, 218-222, 231, 234, 248-249
 et métaphysique – 15, 23, 24, 26 note 12, 31, 50, 59, 63, 66, 67-69, 71-73, 77, 91, 95, 154, 161, 166, 173-174, 206, 208, 210 note 75, 228
 et morale, *voir aussi hédonisme, immoralisme* – 41, 95, 101, 102 et note 29, 158, 176, 231, 233, 237, 238, 250
 néo-matérialisme (*new materialism*) – 15, 38, 48, 95, 213-235
 vital – 40, 41 note 58, 112, 150, 152 note 152, 213, 217, 224, 225, 227, 234, 247
 vulgaire – 17, 34, 83, 94, 103, 164, 178, 181
 matière pensante – 34, 72, 91, 124, 142 note 121
 mécanisme (*voir aussi matérialisme mécaniste*) – 27-30, 35, 36, 40 note 58, 46, 87, 99, 125 note 72, 138, 162, 168, 184, 185, 187, 188-190, 194, 195, 214, 217, 224, 238-240, 247
 mémoire – 35, 124, 125 note 72, 130, 132, 134-136, 155, 160, 166, 168, 170, 175, 197, 208
 métaphore – 83 note , 88-89, 125, 165-168, 174, 178, 208, 240, 248
 monisme – 25, 72, 88, 89, 109, 131 note 89, 186 note 12, 192, 249

monstres – 43, 66, 72 note 55, 79, 90
 mortalisme – 39, 63-64, 70, 181

N

naturalisme, naturalisation – 45-46, 51, 54, 61-62, 69 note, 77, 79, 82-84, 120, 146, 154, 171, 179, 225-229
 neurologie, neurophysiologie, neurosciences – 35, 96, 117, 138, 141, 160-161, 183, 192, 195, 198-200, 202, 203, 206, 210, 216
 neurophilosophie – 26, 87-88, 135, 164, 165 note 26, 190 note 22, 208
 newtonien, newtonianisme – 65
 note 33, 69, 186, 220-221, 238

O

ontologie – 24-26, 35, 36, 46, 50, 51, 54, 67, 71-72, 77, 83, 84, 117 note 40, 128, 139, 140, 142, 150, 153-155, 159-161, 164-165, 171, 174, 179, 184, 187-188, 195, 196, 199-201, 203, 205, 208, 209, 214, 215, 217, 219, 226, 228, 230, 231, 233-235

P

phénoménologie – 17 note 4, 118, 121, 126, 144, 146, 153, 192, 195, 213, 216, 219 note 12, 222, 224, 230, 245, 249
 induire une phénoménologie – 48, 197-198
 physicalisme – 13, 17, 18 note 6, 19, 24-26, 46, 48, 69, 95, 96, 141, 151, 159, 164, 172, 184, 188, 190, 191, 201, 205-210, 242, 246, 249
 physique, voir aussi *physicalisme, lois physiques* – 11, 12, 13, 16-19, 23-26, 28, 30, 33, 35, 42, 43, 46, 47, 50, 67, 71, 83, 108, 113, 122, 141, 149, 159, 160, 177, 178, 182-190, 193-195, 197-201, 204, 206-210, 214, 224, 225, 238-241, 247, 248, 250

plasticité – 49, 117, 137, 140, 157, 158, 162-163, 165, 173, 174, 179, 250

R

réalisabilité multiple voir *fonctionnalisme*
 réalisme – 24, 32, 102, 134, 140, 150, 154, 227, 233
 réduction, réductionnisme – 19, 20, 25, 35-38, 41, 50-52, 88, 89, 91, 95-96, 101, 103, 111, 114, 120, 137, 139, 141-142, 144, 150-151, 153, 154, 175, 184-190, 199-200, 206, 208, 210, 214, 221, 223-225, 228, 245
 résurrection – 39, 64, 65
 rêve – 16, 67, 75-91, 96, 239
 rire – 16, 93-103, 239

S

scepticisme – 24, 62, 131, 134, 140, 149, 197, 208
 sensibilité – 28, 67-69, 73, 78, 79, 84, 85, 88, 91, 95, 124-126, 134, 147, 158
 note 5, 166, 167, 170-173, 217
 soi
 narratif – 118, 138, 140, 153
 organique – 14, 111-112, 120, 123-124, 126, 167
 spinoziste, spinozisme – 30, 32
 note 31, 51, 54, 56, 57, 61, 68, 91, 101, 103, 109, 117, 129, 133, 174, 202, 216
 note 4, 239, 249

V

vitalisme, voir aussi *matérialisme vital*
 – 15, 40, 50, 78, 173, 183-186, 190, 214, 217, 222, 233 note 49, 234, 238, 241

Table

Remerciements	7
Préface de Pierre-François Moreau	9
Introduction	15
CHAPITRE I	
Sommes-nous les héritiers des Lumières matérialistes ?	21
1. Problèmes liés à la « continuité »	23
2. Définir le matérialisme des Lumières	29
3. Deux particularités : le vivant et l'absence de fondements	40
Conclusion : sommes-nous, oui ou non, les héritiers du matérialisme des Lumières ?	46
CHAPITRE II	
Le matérialisme doit-il être athée ?	53
1. Matérialisme, athéisme et hétérodoxies variées	53
2. L'athéisme est-il nécessairement matérialiste ?	60
3. L'athéisme matérialiste	66
CHAPITRE III	
Le rêve matérialiste, ou « faire par la pensée ce que la matière fait parfois »	75
1. Matérialisme rêvé et spéculatif	77
2. Rêve et matérialisme : malentendus et objections	87

CHAPITRE IV

Le rire matérialiste	93
1. Rire philosophique, rire matérialiste	93
2. Rire réductionniste, rire humaniste	95
3. Spécificité du rire matérialiste	99

CHAPITRE V

Éléments pour une théorie matérialiste du soi	105
1. L'externalisme	115
2. La « biologisation » de l'individualité	120
3. L'identité personnelle	126
4. Le cerveau-livre	135
5. L'expérience : objections et réponses	144

CHAPITRE VI

Le cerveau est un « livre qui se lit lui-même ».	
Diderot, la plasticité et le matérialisme	157
1. Matérialisme, cerveaux et discontinuité	159
2. Cerveau statique, cerveau dynamique : de l'histoire des neurosciences à la neuromanie diderotienne	161
3. Le cerveau est un « livre [...] qui se lit lui-même » : Diderot et la plasticité	165
4. Du cerveau, organe matériel de l'esprit à la sémantique des « énoncés cérébraux » : querelles d'identité	175
5. Le cerveau entre scientisme et fiction	178

CHAPITRE VII

Un matérialisme désincarné : la théorie de l'identité cerveau-esprit	181
1. La genèse primitive de la théorie de l'identité : vitalisme et clôture causale	184
2. La puissance de la réduction	187
3. La théorie de l'identité	190
4. Évaluation rétrospective de la théorie de l'identité	202
5. Réflexions matérialistes pour conclure	205

CHAPITRE VIII

Matérialisme ancien, matérialisme nouveau : réflexions sur un néo-matérialisme contemporain	213
1. Néo-matérialisme et histoire du matérialisme	215
2. Engels, le premier néo-matérialiste ? Le problème du matérialisme mécaniste	218
3. Matière active et matière passive : deux paradigmes matérialistes	222
4. Matérialité féministe	226
5. Le matérialisme ancien a encore des griffes	231

CHAPITRE IX

En guise de conclusion : matérialisme et embodiment	237
1. Matérialisme et corps	237
2. Corporéalisme ou embodiment ?	240
3. Corps vécu, corps construit	242
4. La nature corporelle	247

Bibliographie	251
---------------	-----

Index des noms	281
----------------	-----

Index des notions	285
-------------------	-----

Cet ouvrage, composé avec les caractères Arno Pro et Seria Pro,
a été mis en page par les soins du service des éditions
de l'École normale supérieure de Lyon.

Il a été achevé d'imprimer par
l'imprimerie JOUVE – PRINT

733, rue Saint-Léonard,

53 100 MAYENNE

en juin 2020.

N° d'impression : 2954533S

Dépôt légal septembre 2020

IMPRIMÉ EN FRANCE