

# Individuation et identité chez Diderot

QA MITIA RIOUX-BEAULNE Université d'Ottawa

*RÉSUMÉ : Cet article s'attache à un aspect fondamental de la philosophie matérialiste de Diderot, à savoir le fait que l'individualité psychologique ne peut pas correspondre à l'individu matériel que nous sommes parce que la mémoire sur laquelle elle repose est toujours en quelque sorte partielle. Que faire alors si cet individu matériel lui-même voit son existence mise en doute, du fait que, comme l'annonce le Rêve de d'Alembert, le seul individu, c'est le «tout»? En mettant en relation ces deux démarches, nous montrons comment on peut élaborer une théorie de l'individu qui tienne compte du décalage entre l'individuation comme processus physique et de la constitution de l'individualité comme processus psychologique.*

*ABSTRACT: This paper is devoted to a fundamental aspect of Diderot's materialist philosophy: the fact that psychological identity does not exactly correspond with the material individuals we are because the memories on which psychological identity relies are always partial. This is complicated by the fact that even the material individual is denied reality since, as is stated in the Rêve de d'Alembert, the only individual is the «whole». By relating these two approaches, I try to show how one can develop a theory of the individual that takes into account the gap between individuation as a physical process and the constitution of a psychological individual.*

**Mots-clés :** Denis Diderot, individuation, identité, métaphysique, philosophie moderne

## 1. Introduction

Il sera ici question d'un décalage. Parler d'individuation et d'identité comme de lieux théoriques distincts semble signifier, d'entrée de jeu, qu'il n'est pas évident que ce que ces mots désignent puisse jamais concorder. Il est vrai que, dans les métaphysiques de l'âge classique, ces lieux semblent généralement être traités comme des problèmes distincts. D'une part, en effet, le concept

*Dialogue 0* (2017), 1–28.

© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2017

doi:10.1017/S0012217317000713

## 2 Dialogue

1 d'individuation problématise la formation des corps, lesquels, en dépit de leur  
2 divisibilité et des changements constants qui les affectent, semblent bien  
3 répondre à un principe unificateur qui nous permet de les traiter comme des  
4 phénomènes ayant une unité propre. D'autre part, celui d'identité vise l'ins-  
5 tance d'un «moi» qui, par-delà l'indivisibilité de l'idée que nous en avons, doit  
6 pouvoir accueillir une variété d'états. Ainsi, le problème est démultiplié : la  
7 vérité du corps est sa divisibilité, mais il faut expliquer son unité apparente; la  
8 vérité du moi est son indivisibilité, et il faut expliquer la diversification inces-  
9 sante de ses manifestations.

10 Les grandes philosophies de la période moderne ont donné diverses solu-  
11 tions à ce problème, allant tantôt dans le sens d'une affirmation de la substan-  
12 tialité du moi comme chose pensante opposée à ce que l'on pourrait qualifier  
13 d'unité purement phénoménale du corps — dont Descartes est le paradigme —,  
14 tantôt dans le sens d'un scepticisme qui tend à «désubstantialiser» le moi *et* le  
15 corps auquel il semble uni — et ici, c'est Hume sans doute que l'on peut invo-  
16 quer comme figure exemplaire. Une troisième stratégie demeure possible, mais  
17 elle a moins fait l'objet d'études approfondies : une stratégie matérialiste, si  
18 l'on veut, au sens où elle pose la substantialité du corps individué et déréalise  
19 l'apparente unité du moi.

20 Dans ce qui suit, il s'agira poser un certain nombre de jalons pour une telle  
21 stratégie, en utilisant comme point d'ancrage la pensée de Denis Diderot<sup>1</sup>. La  
22 façon dont Diderot aborde le problème est en effet intéressante, parce qu'elle  
23 reconnaît la pertinence de poser le problème dans les termes des adversaires du  
24 matérialisme tout en en disqualifiant les conclusions. Ainsi, comme on le verra,  
25 Diderot s'efforce de trouver une explication de l'individuation qui réponde à  
26 deux écueils traditionnels : la dilution du concept de corps individué dans une  
27 théorie de la matière comme totalité homogène ou sa substantialisation outran-  
28 cière tendant à l'isoler de la totalité. Par ailleurs, Diderot s'efforce de produire  
29 une conception de l'identité psychologique qui évite les apories d'un substan-  
30 tialisme de la chose pensante dont l'interaction avec les choses matérielles  
31 apparaît incompréhensible, sans pour autant en faire un pur épiphénomène  
32 dont on pourrait tout aussi bien faire l'économie. À terme, donc, il s'agit de  
33 montrer que le moi désigne une fonction du corps humain par laquelle cet  
34 organisme parvient à saisir dans la forme de l'identité à soi ce qui constitue sa  
35 vie à titre de forme individué transitoire.

36 Notons d'emblée que les problèmes de l'identité et de l'individuation ont  
37 déjà fait l'objet d'un certain nombre de travaux au sein des études didero-  
38 tiennes depuis quelques années, suivant en cela un mouvement général des  
39 études modernistes. Ces études ont réussi progressivement à faire admettre et  
40

---

41  
42 <sup>1</sup> Ce choix se justifie par le fait que Diderot est, parmi les philosophes matérialistes  
43 d'Ancien Régime, celui qui s'est peut-être le plus attardé aux problèmes canoniques  
44 de la métaphysique traditionnelle. À ce sujet, voir Bourdin (1998).

1 comprendre la richesse de la proposition diderotienne quant à la formation  
 2 du sujet sous les auspices d'une conscience de soi qui soit un effet du corps<sup>2</sup>.  
 3 De plus, les travaux portant sur les aspects physiologiques de la pensée de  
 4 Diderot ont permis de mieux comprendre comment celui-ci mobilise diffé-  
 5 rents savoirs pour asseoir une pensée de l'individuation corporelle sur une  
 6 conceptualité scientifique à laquelle il donne une extension philosophique  
 7 maximale<sup>3</sup>, souvent par des jeux de métaphorisation revendiqués à titre  
 8 de moyens d'anticiper sur des savoirs empiriques à venir<sup>4</sup>. Ce qui ressort de  
 9 ces études, c'est que le matérialisme diderotien constitue une tentative de  
 10 réponse authentiquement philosophique aux problèmes hérités des méta-  
 11 physiques du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. En ce qui concerne les questions de l'identité  
 12 personnelle et de l'individuation corporelle, l'intérêt philosophique de la  
 13 pensée de Diderot apparaît précisément tenir au fait qu'elle les traite comme  
 14 les deux faces d'une même question. C'est précisément sur cette dimension  
 15 de l'approche diderotienne que je voudrais mettre ici l'accent, en vue d'en  
 16 montrer la fécondité<sup>6</sup>.

---

19 <sup>2</sup> Trois études classiques s'attachent à ce problème : Bourdin (1999), Salaün (1999)  
 20 et Duflo (2008). Soulignons aussi, à ce titre, Wolfe (2011), qui aborde la pensée  
 21 de Diderot, ainsi que trois ouvrages entièrement consacrés à ces questions et qui  
 22 ouvrent sur elles des perspectives particulières : Cammagre (2000), Jacot-Grapa  
 23 (2009) et Salaün (2010).

24 <sup>3</sup> Une étude fondatrice, à notre sens, sur cette question, demeure celle de François  
 25 Duchesneau (1999). Pour des développements encore plus récents, on consultera la  
 26 troisième partie de Pépin (2012, p. 667-726).

27 <sup>4</sup> Catherine Glyn Davies (1990) a montré à ce titre que Diderot participe à une ten-  
 28 dance générale du siècle des Lumières à revaloriser le raisonnement par analogie.  
 29 En ce qui a trait à Diderot plus particulièrement, elle identifie six groupes de méta-  
 30 phores récurrentes qui servent à aborder la question de l'identité personnelle. Voir  
 31 les pages 108-152 de son ouvrage pour une analyse détaillée de ces métaphores. On  
 32 lira aussi, sur la même question, Dion-Sigoda (1992).

33 <sup>5</sup> Voir, sur ce point, mes deux contributions récentes : Rioux-Beaulne (2015, 2016).

34 <sup>6</sup> Je vais centrer mon étude sur un groupe de textes datant de la période 1769-1773  
 35 où ces questions sont centrales. *Le rêve de d'Alembert* (1769) met en scène sous la  
 36 forme d'un dialogue en trois parties ce qui constitue sans doute la forme la plus  
 37 achevée du matérialisme de Diderot, en abordant les problèmes traditionnels de la  
 38 métaphysique. Pour cette raison, je le mettrai au cœur de mes analyses. J'y joindrai  
 39 quelques références à d'autres textes, notamment à ce qu'il est convenu aujourd'hui  
 40 d'appeler les *Observations sur Hemsterhuis* (1773) : il s'agit en fait de notes prises  
 41 dans les marges de la *Lettre sur l'homme* du philosophe hollandais, qui ont l'insigne  
 42 intérêt de n'avoir pas été écrites dans l'horizon d'une publication, et conséquem-  
 43 ment d'exprimer souvent de manière très directe certaines des conséquences du  
 44 matérialisme que Diderot veut défendre.

## 2. Individuation

La question de l'individuation est sujette, chez Diderot, à deux types de formulation, renvoyant chacune à un héritage philosophique avec lequel il cherche à composer.

Le premier type relève de l'épistémologie : il s'agit de déterminer le degré de réalité que l'on peut accorder aux entités qui apparaissent phénoménologiquement comme des corps individués, séparés les uns des autres. En définissant les corps comme des modes d'une substance unique, Descartes avait mis la table pour une critique de l'ordre des phénomènes. Les sens donnent à voir un monde de corps séparés par des vides là où il n'y a qu'une substance diversement arrangée. Ainsi, il n'y a pas de vide, mais une substance raréfiée :

Nous disons qu'un espace est vide lorsqu'il ne contient rien qui nous soit sensible, encore qu'il contienne une matière créée et une substance étendue. Car nous ne considérons ordinairement les corps qui sont proches de nous, qu'en tant qu'ils causent dans les organes de nos sens des impressions si fortes, que nous pouvons les sentir<sup>7</sup>.

Suivant ce schéma, l'ordre des phénomènes se présente comme un espace vide habité par des corps séparés les uns des autres parce que les parties de matière, lorsqu'elles sont raréfiées comme dans le cas de l'air, n'offrent pas une résistance suffisante pour modifier les organes de nos sens; et l'âme, ne percevant aucune modification du corps auquel elle est unie, prend pour des espaces vides ceux qui sont faits de telles parties de matière raréfiées. Elle est alors conduite à traiter les corps qui y évoluent comme s'ils étaient des substances distinctes, plutôt que des modes d'une substance unique.

Le second type de formulation est lié au développement de la philosophie corpusculaire et à ses conséquences ontologiques. Il s'agit cette fois, la réalité de la matière étant posée — fût-ce à titre de simple hypothèse —, de déterminer ce qui autorise le traitement d'une partie de matière comme un corps individué.

Reprenons, ici aussi, les *Principes de la philosophie* comme point de départ. Descartes y décrit le processus d'individuation des corps à partir du mouvement local :

Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements (Descartes, *Principes*, II, 25, p. 76).

Commentant ce passage, Alice Sowaal (2004) fait remarquer que la difficulté posée par la physique cartésienne tient au fait que le mouvement local d'un

---

<sup>7</sup> René Descartes, *Principes de la philosophie*, II, 17, dans *Œuvres*, sous la direction d'Adam et Tourneux, vol. IXb (voir Descartes, 1897-1913, p. 72). Dorénavant désigné par l'abréviation Descartes, *Principes*, [partie], [section], [page] dans le corps du texte.

1 corps, c'est-à-dire ce par quoi il apparaît avoir une unité propre qui lui procure  
 2 une existence séparée de ce qui l'environne, relève du simple déplacement  
 3 simultané de ses parties. En conséquence, il est permis de penser que Descartes  
 4 ne pose nulle part de réalité ontologique des corps séparés — l'individuation  
 5 pourrait n'être, en définitive, que phénoménale. Dans un univers plein, fait  
 6 d'une substance matérielle unique, seules les variations du mouvement local  
 7 sont réputées être responsables de la diversité des phénomènes. Sans entrer ici  
 8 plus avant dans les débats sur la théorie cartésienne de l'individuation des  
 9 corps, ces remarques visent simplement à rappeler que pour une ontologie qui  
 10 refuse d'admettre la réalité du vide et qui veut faire l'économie des formes  
 11 substantielles, les corps semblent voués à n'avoir d'autre réalité qu'idéale.

12 Évidemment, ce que nous présentons ici comme deux formulations distinctes  
 13 du problème de l'individuation ne constitue en fait que les deux faces d'une même  
 14 médaille. Il s'agit, pour chaque formulation, d'aborder la question sous un angle  
 15 différent. Dans le premier cas, l'enjeu est la légitimité des jugements portés sur la  
 16 correspondance de l'ordre des phénomènes avec celui des substances : peut-on  
 17 arracher une portion de substance au tout auquel elle appartient pour la traiter  
 18 comme une entité ayant une réalité ontologique propre (et si oui, peut-on le faire  
 19 sur la base de ce qui est perçu *par nous* comme distinct)? Dans le second cas, le  
 20 problème est celui des propriétés que l'on confère à la substance, ce qui permet de  
 21 traiter un groupe de corpuscules se mouvant ensemble comme une seule instance  
 22 faisant corps autrement que de manière purement phénoménale. Autrement dit,  
 23 dans le premier cas, partant de la perception, on demande s'il est légitime de  
 24 traiter le corps individué comme une entité séparée; dans le second, partant d'une  
 25 notion de la substance, s'il est légitime de traiter des entités séparées comme un  
 26 seul corps individué. Or, si l'on est condamné à aborder la question sur ces deux  
 27 axes à la fois, c'est d'une certaine manière — Diderot lui-même le souligne —  
 28 que l'idée que nous nous faisons de la matière est en elle-même problématique.

29  
 30 Presque toutes les formes de la matière sont indivisibles. Il n'y a pas la moitié d'un  
 31 doigt, la moitié d'un œil; il n'y a pas la moitié d'une molécule quelconque, parce que  
 32 l'une de ces moitiés occupant une autre place que l'autre moitié, par cette seule  
 33 et unique raison, elle ne lui ressemble pas. Cependant, la matière est divisible. Voilà  
 34 donc deux modifications contradictoires, selon vous, réunies dans un même sujet<sup>8</sup>.

35  
 36 Le matérialisme de Diderot s'offre comme une voie afin d'essayer de sortir de  
 37 l'impasse.

38  
 39  
 40 <sup>8</sup> Denis Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 297. DPV est l'abré-  
 41 viation désignant l'édition des *Œuvres* de Diderot chez Hermann commencée en  
 42 1975 par H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot (33 volumes prévus). Les références  
 43 à cette édition sont dorénavant désignées dans le corps du texte par l'abréviation  
 44 Diderot, [Titre de l'œuvre], DPV, [volume], [page].

## 2.1. Un seul individu

Diderot souligne en plusieurs endroits de son œuvre qu'une ontologie matérialiste cohérente doit accepter de mettre de côté la notion d'individu pour désigner une partie de la nature, si par individu on veut signifier une réalité autonome<sup>9</sup>. Certes, Diderot reconnaît qu'il doit y avoir des parties élémentaires de la nature — molécules, atomes — qui sont *indivisibles*<sup>10</sup>. Toutefois, l'indivisibilité ne confère à ces éléments aucune individualité au sens philosophique du terme<sup>11</sup> — ce ne sont pas des monades ou des atomes qui entretiendraient une relation d'identité à soi stable et permanente<sup>12</sup>. Pris dans le cours du devenir, l'être de chacun de ces éléments est constitué de part en part du rapport qu'il entretient avec «le tout» :

Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu; plus ou moins d'un règne ou d'un autre... donc rien n'est de l'essence d'un être particulier... Non, sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant... et que c'est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre... Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes! laissez là vos individus : répondez-moi. Y a-t-il un atome en nature rigoureusement semblable à un autre atome?... Non... Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous donc dire avec vos individus? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout (Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 138-139).

L'insistance à considérer que le seul individu est le tout sert ici avant tout, on le voit, une thèse de type phénoméniste : il s'agit de montrer qu'il faut déréaliser ce

<sup>9</sup> Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, par. XI, DPV, IX, p. 35 : «L'étonnement vient souvent de ce qu'on suppose plusieurs prodiges où il n'y en a qu'un; de ce qu'on imagine dans la nature autant d'actes particuliers qu'on nombre de phénomènes, tandis qu'elle n'a peut-être jamais produit qu'un seul acte... L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout.»

<sup>10</sup> Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 97 : «La divisibilité de la matière a un terme dans la nature, quoiqu'elle n'en ait point dans l'entendement.»

<sup>11</sup> À titre de référence, l'*Encyclopédie* (VIII, p. 864) donne cette définition : «INDIVIDU, s. m. (*Métaphysiq.*) : c'est un être dont toutes les déterminations sont exprimées». Nous citons l'*Encyclopédie* à partir de l'édition originale à Paris, chez Durand *et al.*, 1751-1765 (27 volumes), en employant dorénavant la forme *Encyclopédie*, [volume], [page].

<sup>12</sup> «Il n'y a donc pas de stabilité de l'identité individuelle, même au niveau des molécules élémentaires, mais au contraire un flux perpétuel à tous les niveaux de la vie et de la sensibilité. Le problème de la notion d'individu est là : *Le rêve de d'Alembert* détruit progressivement la possibilité d'unités fermées sur elles-mêmes, identiques à elles-mêmes... Quel sens peut alors conserver la notion d'individu?» demande Sophie Audidière (2006, p. 231).

1 qui apparaît comme séparé dans l'ordre des phénomènes et le rabattre sur un  
 2 continuum. Traiter les corps matériels comme des individus relève d'une  
 3 conception erronée de la nature :

4  
 5 Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie  
 6 que vous appellerez telle ou telle; mais quand vous donnerez le nom d'individu  
 7 à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous  
 8 donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile... Et vous parlez d'essences,  
 9 pauvres philosophes! Laissez là vos essences. Voyez la masse générale (Diderot,  
 10 *Le rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 139).

11  
 12 La formule est brutale, mais elle fait bien voir ce qui est en cause : les corps  
 13 individués sont en fait des parties d'un tout; par un «concept faux», nous subst-  
 14 antialisons ces parties du tout, ce qui nous amène à les traiter comme des  
 15 choses dont on peut penser l'existence séparée. L'aile, la plume de l'aile ne sont  
 16 pourtant pas des individus même si nous en avons des concepts distincts — or,  
 17 ce qui est vrai de l'aile par rapport à l'oiseau l'est aussi bien de l'oiseau par  
 18 rapport au tout de la nature. Ce n'est que par une sorte de réification de l'ordre  
 19 phénoménal que ces parties sont détachées du système des relations qui les  
 20 unissent au tout. De fait, l'ordre des phénomènes est au fond conditionné par le  
 21 type et le degré de sensibilité des organes par lesquels le monde se donne  
 22 à nous. Diderot juge que la structure du monde phénoménal est en fait  
 23 dépendante du mode d'être de celui qui perçoit.

24 Bernard Baertschi (2005, p. 73-100) a bien montré comment, dans les objections  
 25 qu'il fait à Condillac dès la *Lettre sur les aveugles* de 1749, Diderot retient l'inter-  
 26 prétation cartésienne de la sensation comme modification de l'organe perceptif, lui  
 27 adjoint la thèse empiriste voulant que cette sensation est le seul accès à l'être que  
 28 nous ayons, et vient ainsi ébranler l'idée qu'il puisse y avoir correspondance entre  
 29 l'ordre des phénomènes et celui des choses. Condillac, suivi en cela par nombre  
 30 d'empiristes français, a été amené à substituer l'impénétrabilité à l'extension  
 31 comme propriété la plus fondamentale des corps et, conséquemment, à accepter  
 32 l'existence du vide comme un réquisit de l'intelligibilité scientifique du monde<sup>13</sup>.

33  
 34  
 35 <sup>13</sup> Pour Condillac, à partir du *Traité des sensations* de 1754, cela apparaît dans le privilège  
 36 accordé, dans la deuxième partie du livre, au toucher comme sens permettant de penser  
 37 l'extériorité de la cause des sensations. Mais la meilleure illustration vient peut-être de  
 38 l'article VUIDE (anonyme) de l'*Encyclopédie*, lequel affirme : «Puisque l'essence de la  
 39 matière ne consiste pas dans l'étendue, mais dans la solidité ou dans l'impénétrabilité;  
 40 on peut dire que l'univers est composé de corps solides qui se meuvent dans le  
 41 *vide* : & nous ne devons craindre en aucune manière que les phénomènes, qui s'ex-  
 42 pliquent dans le système du plein, se refusent au système de ceux qui admettent le  
 43 *vides*» (XVII, p. 573). D'Alembert affirme également que l'impénétrabilité est une  
 44 propriété commune à tous les corps dans l'article CORPS de l'*Encyclopédie* (IV, p. 262).

1 Ce faisant, une sorte de passage à la limite s'opère : une propriété phénoménale  
 2 sert à établir une propriété ontologique<sup>14</sup>. Rappeler que les individus sont des  
 3 «concepts faux» a donc dans un premier temps pour fonction de mettre en  
 4 cause ces tentatives de fonder cette espèce de réalisme strict<sup>15</sup>.

## 5 6 2.2. *Il n'y a pas un seul être*

7 Cet argument est lié la nécessité d'instaurer un cadre épistémique ne s'ap-  
 8 puyant plus sur l'ordre des phénomènes<sup>16</sup>. Ce faisant, le matérialisme apparaît  
 9 plus plausible à titre d'ontologie générale, puisqu'il repose sur l'idée d'une  
 10 primauté du tout de la nature. Une fois posé ce principe, il est en revanche  
 11 nécessaire de fournir de la matière un concept qui, fut-ce de manière provi-  
 12 soire, ait un degré de cohérence et de fécondité explicatives suffisant à rendre  
 13 compte des phénomènes<sup>17</sup>.

---

14 B. Baertschi (2005, p. 81 *et sq.*) parle à ce sujet d'un mouvement de «double attri-  
 15 bution» associé au toucher, lequel provoque une sorte d'instabilité dans la pensée  
 16 de Condillac, oscillant entre phénoménisme obligé par la définition de la sensation  
 17 comme modification de l'âme et réalisme visé par un effort de fondation sur le  
 18 privilège du toucher comme mode de découverte d'une propriété fondamentale  
 19 des corps.

20  
 21  
 22 15 C. Jacot-Grapa remarque que «l'aporie du toucher semble dire que l'*attouchement*,  
 23 *ou le "serré"* comme l'appelle Diderot dans la *Lettre sur les aveugles*, n'est pas un  
 24 plus pur gage de vérité que la vision» (2009, p. 361).

25 16 Ceci n'est évidemment pas sans rappeler une critique similaire chez Spinoza (1954,  
 26 Partie I, proposition 8, scolie 2, p. 24-25), qui rappelle que la difficulté de saisir  
 27 qu'il n'y a qu'une substance et qu'elle est infinie tient à la confusion que nous  
 28 faisons entre substances et modifications.

29 17 C'est là, en effet, le sens de ce que Diderot avait développé dans le cadre de l'article  
 30 SPINOSISTE de l'*Encyclopédie* : «SPINOSISTE, s.m. (*Gram.*) sectateur de la philosophie  
 31 de Spinoza. Il ne faut pas confondre les *Spinosistes* anciens avec les *Spinosistes*  
 32 modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils  
 33 démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument  
 34 de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant & vivant, & par l'accroissement  
 35 de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, & qui par l'assimilation  
 36 nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition,  
 37 devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. *De-là ils concluent*  
 38 *qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer*; du reste ils suivent  
 39 l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences» (XV, p. 474 — nous soulignons  
 40 la dernière phrase; pour le passage sur l'œuf, nous ne l'avons pas tronqué puisqu'il  
 41 permet de voir par anticipation ce que nous allons défendre dans cette section).  
 42 Nous n'entrerons pas ici dans le détail d'une justification de cette *suffisance* expli-  
 43 cative. Disons seulement, à la suite de Jean-Claude Bourdin (1998, p. 74 *et sq.*), que  
 44 les trois critères épistémologiques fondamentaux qui gouvernent la pratique

1 Ce qui rend l'individuation des corps problématique dans la philosophie  
 2 cartésienne, c'est le fait de les avoir définis comme des ensembles de parties de  
 3 matière se mouvant ensemble, sans que ces parties ne semblent entretenir de  
 4 relation spécifique entre elles. Elles apparaissent liées entre elles à l'être qui les  
 5 perçoit parce qu'elles se meuvent ensemble, et elles apparaissent déliées du  
 6 reste parce que ce reste ne se meut pas de concert avec elles — ce qui nous  
 7 a permis d'affirmer dans la section précédente que l'individuation des corps  
 8 chez Descartes pourrait n'être en définitive que phénoménale. Cela tient à une  
 9 suite de principes, dont trois ici sont de toute première importance :

- 10 a) La matière est définie comme substance divisible indéfiniment (Descartes,  
 11 *Principes*, II, 34, AT, IXb, p. 82);
- 12 b) Toutes les modifications qui l'affectent sont réductibles au mouvement  
 13 local — ce qui en fait une substance *homogène* (Descartes, *Principes*,  
 14 II, 23, AT, IXb, p. 75);
- 15 c) Le mouvement a été imprimé à la matière par un agent extérieur — en  
 16 l'occurrence, Dieu (Descartes, *Principes*, II, 36, AT, IXb, p. 83).

17  
 18  
 19 En ce qui concerne le troisième principe, nombre de philosophes du XVIII<sup>e</sup>  
 20 siècle adoptent la stratégie globalement newtonienne qui consiste à considérer  
 21 la formation des corps à partir de deux règles : 1) on peut prêter des propriétés  
 22 dynamiques à la matière comme le fait de renfermer une force d'attraction<sup>18</sup>, et  
 23 2) la formation des corps s'explique par la cohésion de parties de matière qui  
 24 résulte du jeu de ces propriétés dynamiques<sup>19</sup>. Cette posture comporte l'avant-  
 25 tage de distinguer entre ce qui peut passer pour un corps alors qu'il ne s'agit  
 26 que de parties de matière se mouvant ensemble (ex. : un nuage) et un corps au  
 27 sens propre en tant qu'il s'agit de parties de matière effectivement liées les  
 28 unes aux autres par une force cohésive (ex. : une table). Si ce modèle permet  
 29 de rendre compte des variations de dureté et d'élasticité des corps, il demeure  
 30

---

31  
 32 philosophique de Diderot sont la correspondance entre les attendus d'une hypo-  
 33 thèse et l'expérience, la cohérence interne et la fécondité d'une explication. Voir  
 34 également Colas Dufflo (2006, p. 182), qui écrit : «Il suffit que l'hypothèse de la  
 35 matérialité intégrale du réel convienne pour interpréter intégralement l'ensemble  
 36 des effets qu'on observe dans la nature, pour qu'on soit légitimé à l'adopter. Si le  
 37 monisme matérialiste explique tout, et mieux que les hypothèses concurrentes,  
 38 c'est-à-dire d'une façon à la fois plus rationnelle, plus économique et plus complète,  
 39 alors il est justifié».

40 <sup>18</sup> Voir par exemple l'article CORPS de l'*Encyclopédie* (IV, p. 262-263), signé par  
 41 d'Alembert.

42 <sup>19</sup> Voir l'article ATTRACTION de l'*Encyclopédie* (I, p. 847), également de d'Alembert.  
 43 Pour des détails sur ces questions, voir Firode (2001), Gandt (2001) et Pépin (2012,  
 44 p. 590 et sq.).

1 lacunaire sur un point qui est, aux yeux de Diderot, de la plus haute importance :  
 2 c'est qu'il ne parvient pas à fournir un critère de distinction entre les corps qui  
 3 sont l'effet d'une agglomération (ex. : une table), et ceux dont la cohésion est,  
 4 pour ainsi dire, intégrative (ex. : un oiseau). Dans les termes de la période  
 5 moderne, cette distinction est celle qui permet de penser le partage entre corps  
 6 animal et corps inanimé, seulement il est périlleux de reconduire une termino-  
 7 logie qui tend à essentialiser ce genre de distinction quand précisément on  
 8 aborde une philosophie qui considère qu'il n'y pas de saut en nature, et que  
 9 tout est une question de degré sur une échelle continue qui va de l'inanimé à  
 10 l'animé sans qu'on puisse fixer avec précision où se trouve la frontière entre  
 11 ces règnes.

12 Voyons tout de même ce qu'il en est : Diderot donne à penser cette diffé-  
 13 rence par le jeu d'une image qui prend ici valeur d'expérience de pensée :

14  
 15 Avez-vous vu quelquefois un essaim d'abeilles s'échapper de leur ruche?... Le  
 16 monde, ou la masse générale de la matière, est la ruche... Les avez-vous vues s'en  
 17 aller former à l'extrémité de la branche d'un arbre une longue grappe de petits  
 18 animaux ailés, tous accrochés les uns aux autres par les pattes?... Cette grappe est  
 19 un être, un individu, un animal quelconque (Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, DPV,  
 20 XVII, p. 120).

21  
 22 On doit comprendre ici que la perspective à partir de laquelle ceci est énoncé  
 23 est précisément celle qui définit l'individuation à partir de la seule cohésion  
 24 mécanique de parties de matière. Or, dans un passage qui suit immédiatement  
 25 celui-ci, Diderot poursuit :

26  
 27 L'homme qui prendrait cette grappe pour un animal se tromperait [...]. Voulez-vous  
 28 transformer la grappe d'abeilles en un seul et unique animal? Amollissez les pattes  
 29 par lesquelles elles se tiennent, de contiguës qu'elles étaient rendez-les continues.  
 30 Entre ce nouvel état de la grappe et le précédent il y a certainement une différence  
 31 marquée; et quelle ne peut être cette différence sinon qu'à présent c'est un tout,  
 32 un animal un, et qu'auparavant ce n'était qu'un assemblage d'animaux (Diderot,  
 33 *Le rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 120-121).

34  
 35 L'importance de cette distinction vient de ce que Diderot juge l'ajout de l'attraction  
 36 aux propriétés de la matière insuffisante à l'explication de ce qui est  
 37 en cause, à savoir le fait que certains corps — les corps animaux — constituent  
 38 des agrégats dont le comportement ne s'explique pas par la seule cohésion  
 39 mécanique de parties de matière. C'est que ces corps, contrairement à ceux qui  
 40 ne sont que le produit d'une cohésion par attraction, forment «un animal un»,  
 41 une entité dont il est légitime de dire qu'elle a une sorte d'individualité — et  
 42 ce, en dépit de son inévitable liaison au tout dont elle est une partie.

43 Le refus de Diderot de faire de la cohésion mécanique le seul principe d'in-  
 44 dividuation est issu d'une critique plus générale à l'égard d'une conception

1 uniquement physico-mathématique de l'attraction. Cette critique porte sur le  
 2 fait qu'une telle définition restreinte de l'attraction renvoie au second principe  
 3 que nous avons évoqué plus haut, à savoir que la matière est une substance  
 4 homogène dont toutes les modifications se comprennent comme des effets du  
 5 mouvement local. La difficulté est, on le sait, liée au fait que dans un tel monde,  
 6 le mouvement aurait inévitablement tendance à décliner s'il n'était maintenu  
 7 par un agent extérieur<sup>20</sup>. En ce sens, le seul ajout de l'attraction aux propriétés  
 8 de la matière telle que définie par Descartes demeurerait insuffisant à exclure  
 9 tout recours à l'action divine pour expliquer le mouvement incessant qui  
 10 affecte la matière et qui assure non seulement la formation de corps par  
 11 cohésion de parties de matière, mais la variété des rapports que les parties  
 12 de matière peuvent entretenir. C'est en décrivant la matière comme *hétérogène*  
 13 que Diderot parvient en quelque sorte à sortir de cette impasse. L'hétérogénéité  
 14 des parties de la matière fournit, dans un premier temps, un argument pour la  
 15 perpétuation du mouvement sans recourir à un agent externe :

16  
 17 L'ordre général varie sans cesse. Tout est *in fluxu et eterno et perpetuo et necessario*.  
 18 Celui qui nous frappe actuellement, et que nous admirons parce que nous coexistons  
 19 supportablement avec lui, passera; et quand le tout se réduira-t-il à une masse;  
 20 je l'ignore. Vraisemblablement, jamais... Il n'y a qu'un seul cas pour la masse et la  
 21 masse inerte; c'est celui où toutes les parties homogènes, hétérogènes seraient distri-  
 22 buées les unes entre les autres, de manière à constituer partout une parfaite unité, un  
 23 seul être (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, §167, DPV, XXIV, p. 317).

24  
 25 L'idée qu'il n'y ait «qu'un seul cas» où tout se résoudrait en une grande masse  
 26 inerte signifie que l'hétérogénéité de la matière rend improbable l'agencement  
 27 de la matière en une seule masse inerte (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*,  
 28 §173, DPV, XXIV, p. 321). L'hétérogénéité de la matière transforme le cadre  
 29 conceptuel qui sert à penser les relations entre les parties de matière. Au-delà  
 30 des relations mécaniques (mouvement, choc, agglomération...), on peut  
 31 désormais envisager des passages de la contiguïté à la continuité, des effets  
 32 de répulsion, etc., de sorte qu'il puisse y avoir formation de *masses partielles*  
 33 qui ne se définissent plus par le seul fait de se mouvoir ensemble, ou d'être des  
 34 agrégats :

35  
 36 Il est démontré géométriquement et de plusieurs manières, que sans aucune force  
 37 d'impulsion, quelconque, de trois corps homogènes, placés dans le vide, et animés  
 38 par la seule force d'attraction, il y a une infinité de cas où l'un des trois décrira une  
 39 ellipse autour des deux autres.

40 Ôtez la loi d'homogénéité, multipliez la somme des forces ou actions.

41  
 42  
 43 <sup>20</sup> On se souviendra que c'était déjà l'une des objections principales de Leibniz à la  
 44 physique newtonienne : voir Maizeaux (1720, p. 4).

## 12 *Dialogue*

1     Rendez celle des corps infinie.

2     Et jugez de ce que cela deviendra.

3  
4     Quelle multitude de masses partielles et diverses!

5     [...]

6  
7     Il y a des philosophes qui ont trouvé assez de fécondité pour suffire à tous les phéno-  
8     mènes dans le mouvement et la divisibilité d'une matière homogène. Mais ils se  
9     trompaient. Combien n'auraient-ils pas été plus à leur aise si à ces deux principes ils  
10    avaient ajouté l'attraction, les affinités et les cinq éléments divers (Diderot, *Observa-*  
11    *tions sur Hemsterhuis*, §169-170, DPV, XXIV, p. 318-319)<sup>21</sup>.

12  
13    On voit, par ce qui précède, que Diderot cherche dans l'hypothèse de l'hétéro-  
14    généité de la matière une ressource permettant de surmonter ce qu'il considère  
15    être les apories tant des cartésiens que d'un certain type de newtonianisme.  
16    Une telle hypothèse s'autorise, selon Diderot, des ressources conceptuelles  
17    de la chimie, science qui rend possible en effet d'introduire à l'intérieur du  
18    concept de matière une panoplie de propriétés qui débordent largement ce que  
19    permet le cadre épistémique des sciences physico-mathématiques en s'ap-  
20    puyant sur une démarche expérimentale. Diderot parvient ainsi à produire un  
21    concept général de matière<sup>22</sup> qui, en se soustrayant aux deux principes que  
22    nous avons évoqués plus haut (extériorité de l'origine du mouvement et homo-  
23    généité de la matière), rend possible une théorie de l'individuation des corps  
24    fondée sur la pluralité des relations qu'occasionne l'hétérogénéité des parties  
25    de la matière. Conséquemment, Diderot parvient à former une solution «imma-  
26    nentiste» à la question de l'individuation qui, au lieu d'être ancrée dans l'indi-  
27    vidualité fixe et originaire d'éléments, de corpuscules homogènes donnée  
28    une fois pour toute, se donne la relation comme fondement : certaines parties  
29    de matière ont des relations telles qu'elles constituent des individus tant que  
30    durent ces relations — et inversement, loin d'être attachée à une essence

---

31  
32  
33    <sup>21</sup> Suivant l'éditeur de ce texte, la première partie prolonge un développement des  
34    *Pensées sur l'interprétation de la nature* (DPV, IX, p. 60-62), où Diderot visait déjà  
35    une preuve newtonienne de l'existence de Dieu, et dont il perçoit des échos dans le  
36    texte d'Hemsterhuis qu'il commente.

37    <sup>22</sup> On ne peut que suggérer, pour des approfondissements sur cette question, de  
38    consulter Pépin (2012, p. 595 *et sq.*). Par exemple, Pépin donne du concept  
39    de matière chez Diderot la définition suivante : «nom donné à l'ensemble des  
40    matières hétérogènes, concept nominal et relationnel qui ne recoupe aucun être  
41    individuel réel (au sens où un corps n'est jamais de la matière, mais telle  
42    matière). Ce nom regroupe conformément au nominalisme sans essence de Diderot  
43    un ensemble de propriétés et permet de penser leurs rapports dynamiques»  
44    (*ibid.*, p. 608).

1 propre, l'individualité d'une partie de matière est un effet des relations qu'elle  
2 entretient avec le reste<sup>23</sup>.

3 On parvient alors à ce qui, dans cette approche, permet enfin de contester  
4 le premier des trois principes cartésiens que nous avons présentés — celui qui  
5 concerne la divisibilité de la matière. En effet, s'il est vrai, comme nous l'avons  
6 montré dans la partie précédente, qu'il n'y a pas d'autre individu que le tout, il  
7 est également vrai que ce tout ne constitue pas un plan homogène, mais plutôt  
8 un flux perpétuel donnant lieu à des agencements formant des *masses parti-*  
9 *tielles*, des êtres à part entière et distincts les uns des autres, agissant les uns  
10 sur les autres. Dans les termes de Diderot, certaines parties de matière sont  
11 capables de passer d'un état de contiguïté à un état de continuité, autrement dit  
12 d'un «assemblage d'animaux» à un «animal un»<sup>24</sup>.

13 Toutes les fois que cet état de continuité est atteint, il y a un sens à dire que  
14 nous avons affaire à une *forme indivisible*, c'est-à-dire à un être qui ne se pense  
15 qu'à partir de cette unité :

16  
17 Presque toutes les formes de la matière sont indivisibles. Il n'y a pas la moitié d'un  
18 doigt, la moitié d'un œil; il n'y a pas la moitié d'une molécule quelconque, parce  
19 que l'une des moitiés occupant une autre place que l'autre moitié, par cette seule et  
20 unique raison, elle ne lui ressemble pas (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*,  
21 DPV, XXIV, p. 297)<sup>25</sup>.

22  
23 L'indivisibilité des «formes» ainsi envisagée illustre qu'en dépit de leur caractè-  
24 re transitoire, il existe des parties de matière qui, au sein même du continuum  
25

---

26  
27 <sup>23</sup> Comment ne pas évoquer ici l'article fameux de l'*Encyclopédie* (X, p. 602) —  
28 signé de la main de Diderot — MODIFICATION, MODIFIER, MODIFICATIF, MODIFIABLE :  
29 «Il n'y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l'action d'une infinité de  
30 causes diverses; il n'y a pas une de ces causes qui s'exercent de la même manière  
31 en deux points différents de l'espace: il n'y a donc pas deux atomes rigoureusement  
32 semblables dans la nature».

33 <sup>24</sup> Pour d'autres développements sur cette question, voir Cherni (2002, p. 231 *et sq.*).

34 <sup>25</sup> Comparez avec *Le rêve de d'Alembert* (DPV, XVII, p. 106-107) : «Est-ce que vous  
35 ne voyez pas que toutes les qualités, toutes les formes sensibles dont la matière est  
36 revêtue sont essentiellement indivisibles? Il n'y a ni plus ni moins d'impénétrabili-  
37 té. Il y a la moitié d'un corps rond, mais il n'y a pas la moitié de la rondeur; il y a  
38 plus ou moins de mouvement, mais il n'y a ni plus ni moins mouvement; il n'y a ni  
39 la moitié, ni le tiers, ni le quart d'une tête, d'une oreille, d'un doigt, pas plus que la  
40 moitié, le tiers, le quart d'une pensée. Si dans l'univers il n'y pas une molécule qui  
41 ressemble à une autre, dans une molécule pas un point qui ressemble à un autre  
42 point, convenez que l'atome même est doué d'une qualité, d'une forme indivisible;  
43 convenez que la division est incompatible avec les essences des formes, puisqu'elle  
44 les détruit.»

1 de la nature, se comportent comme des unités discrètes parce que leur mode de  
 2 cohésion les fait passer d'un état de contiguïté à un état de continuité qui se  
 3 maintient tel tant que rien ne vient rompre cette relation : «Vivant, j'agis et je  
 4 réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules», dit *Le rêve de d'Alem-*  
 5 *bert* (DPV, XVII, p. 139). Il n'est évidemment pas nécessaire que l'unité de  
 6 l'animal soit chaque fois correspondante à ce qui est perçu tel : certains  
 7 animaux débordent notre échelle de perception parce qu'ils sont trop petits;  
 8 de la même manière, il peut exister des super-organismes que nous voyons  
 9 comme des parties détachées parce que ce qui les unit ne nous est pas percep-  
 10 tible. Autrement dit, l'échelle de ce qui constitue une forme indivisible n'est  
 11 pas assignable à l'ordre des phénomènes perçus, et conséquemment il est  
 12 impossible de fixer *a priori* où commencent et où finissent les individus qui  
 13 peuplent l'univers.

14

### 15 **3. La question de l'identité**

16 L'idée, évoquée dans la dernière citation, que «les formes de la matière sont  
 17 indivisibles» permet de faire le passage de la question de l'individuation à celle  
 18 de l'identité. En effet, la théorie de l'individuation se veut une explication du  
 19 mode de constitution de ces *masses partielles* qui deviennent des *formes indivi-*  
 20 *sibles*, des parties de matière agissant «en masse» comme un «animal un», c'est-  
 21 à-dire comme une entité qui, dans ses actions et réactions, au fil des accidents  
 22 qui forment la trame de son existence, préserve une certaine *identité* à soi.

23 Dans un système de type cartésien, ces deux questions sont en quelque sorte  
 24 séparées parce que les corps, étant conçus comme des parties de matière se  
 25 mouvant ensemble, n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur identité dans  
 26 le temps — celle-ci est purement phénoménale. En réalité, seule la substance  
 27 matérielle dans son ensemble constitue un individu «corporel». Conséquemment,  
 28 chaque substance est un individu à part entière, ce qui signifie que l'identité  
 29 humaine, l'identité du moi, est seulement attribuée aux substances pensantes —  
 30 aux âmes. Dans ce contexte, le fait que le corps auquel chaque âme est unie soit  
 31 en perpétuel changement ne pose aucun problème : il entre dans la question de  
 32 l'individuation des corps, sans être l'objet de la théorie de l'identité.

33 La critique lockéenne de la conception cartésienne du sujet comme subs-  
 34 tance pensante — fondée sur l'idée que penser n'est qu'une des fonctions  
 35 de l'âme, non son essence — a conduit à repenser la catégorie d'identité à soi  
 36 en la fondant sur les notions de conscience et de mémoire<sup>26</sup>. Seulement, cette  
 37 critique de Locke ne change rien à ce qui constitue l'enjeu véritable de l'effort  
 38 de Diderot pour produire une conception *matérialiste* cohérente de l'identité,

39

40

---

41 <sup>26</sup> On lira à ce sujet les remarques très intéressantes sur l'évolution des usages du mot  
 42 «conscience» depuis Locke et sa traduction en français par Coste, qui le colore  
 43 de malebranchisme, jusqu'aux philosophes des Lumières françaises à partir des  
 44 années 1740, dans Davies (1990, p. 70-95).

1 à savoir le fait que, d'une part, l'identité à soi ressentie sous la forme du moi  
 2 semble tenir à la conscience, donc à une forme d'intériorité inaccessible  
 3 à autrui<sup>27</sup>, et que, d'autre part, ce qui lui donne une existence comme chose  
 4 identique à elle-même pour autrui tient au fait qu'elle est attribuable à un corps  
 5 en constant changement. Locke, même s'il s'est débarrassé de la notion de  
 6 substance pour fonder la réalité du moi, rapporte l'identité personnelle à la  
 7 conscience où les sensations qui sont actuelles se lient à celles qui sont dans la  
 8 mémoire et forment une continuité dans le temps indépendante de son substrat  
 9 matériel<sup>28</sup>.

10 La difficulté des positions de Descartes *et* de Locke réside dans le fait que  
 11 l'identité personnelle, pour n'être pas fondée dans le corps, est rapportée  
 12 au champ de la conscience : pour Descartes, cela oblige à accepter que l'âme  
 13 pense toujours, puisque c'est son essence; pour Locke, cela conduit à traiter la  
 14 vie non consciente comme hors du champ de l'identité personnelle. Dans les  
 15 deux cas, donc, il n'y a d'identité à soi que du côté de notre part immatérielle,  
 16 en tant qu'elle est conscience de soi. C'est cette primauté de la perspective  
 17 en première personne qui constitue le noyau du problème. Peut-être, en effet,  
 18 faut-il admettre que ce que je suis — et donc ce que je peux devenir ou avoir  
 19 été — déborde le savoir que j'ai à mon sujet<sup>29</sup>.

21 Le *moi* est le résultat de la mémoire qui attache à un individu, la suite de ses sensa-  
 22 tions. Si je suis un individu, c'est *moi*. Si c'est un autre individu, c'est *lui*. Le *lui* et  
 23 le *moi* naissent du même principe (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV,  
 24 XXIV, p. 329).

25 Le *soi* d'un autre, ou le *lui* d'un jeune homme, d'un fils, par exemple, peut être plus  
 26 étendu pour un père que pour son enfant (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*,  
 27 DPV, XXIV, p. 303).

30 <sup>27</sup> Ce que la critique contemporaine appelle parfois la spécificité de la perspective en  
 31 première personne (Wolfe, 2011, p. 145 *et sq.*).

32 <sup>28</sup> «Nous pouvons voir par-là en quoi consiste l'*identité personnelle*; & qu'elle ne  
 33 consiste pas dans l'identité de Substance, mais comme j'ai dit, dans l'identité de  
 34 con-science» (Locke, 1735, II, §19, p. 271).

35 <sup>29</sup> C. Jacot-Grapa (2009, p. 378-382) fait remarquer que l'une des difficultés rencon-  
 36 trées par la théorie lockéenne de l'identité est que les épisodes de la vie comme le  
 37 rêve sont pour ainsi dire évacués de ce qui fait être une personne ce qu'elle est en  
 38 effet, puisque dans le rêve, le moi n'est pour ainsi dire pas lui-même — pour Diderot,  
 39 au contraire, l'aliénation fait partie de la vie du sujet. Martin Lin (2005, p. 243-268)  
 40 fait le même constat dans un effort pour montrer que la philosophie spinoziste,  
 41 parce qu'elle prend en compte l'individualité physique, parvient à surmonter les  
 42 apories de Locke. Bien qu'il n'y ait pas de continuité *historique* démontrable  
 43 de Spinoza à Diderot sur cette question, on voit que leurs monismes respectifs les  
 44 rapprochent quant à la démarche.

1 *3.1. Le lui que je suis*

2 De fait, il est peut-être nécessaire de traiter l'identité personnelle *consciente*  
 3 comme un dérivé d'un processus d'individuation ayant lieu en amont. C'est,  
 4 du moins, ce que Diderot semble proposer. Pour ce faire, il commence donc par  
 5 rendre compte du mode de cohésion des parties de matière dont un corps est le  
 6 résultat, en montrant qu'il «agit en masse», c'est-à-dire comme un individu *indé-*  
 7 *pendamment* du fait qu'il soit doué de conscience — de manière à rendre compte,  
 8 donc, du *lui que je suis* sans faire référence au *moi*. L'idée, au fond, est de  
 9 montrer que «l'animal un», même s'il est emporté dans le mouvement général  
 10 qui affecte le tout — seul véritable individu — constitue une unité assez stable  
 11 pour former un type d'individu. À ce titre, s'il est vrai que l'identité personnelle  
 12 tient à l'histoire qui attache à cet individu une suite de modifications, rien  
 13 n'empêche de faire commencer cette histoire avant qu'il n'y ait conscience.

14 L'idée que la sensibilité soit une propriété incompatible avec l'essence de la  
 15 matière est l'obstacle métaphysique par excellence sur ce point. En posant en  
 16 principe, comme c'est le cas en général à l'âge classique, que la sensibilité est une  
 17 propriété des esprits, on est reconduit à une ambiguïté : tout ce qui apparaît comme  
 18 un individu doué d'une certaine identité n'est de fait tel que si on peut *aussi* lui  
 19 prêter un esprit dont le corps n'est que le signe — puisque lui-même n'est un  
 20 individu que dans le champ phénoménal de celui qui le perçoit. Autrement dit, le  
 21 corps ne peut pas être le sujet de son histoire. Il forme un tout pour l'esprit qui le  
 22 perçoit et pour celui qui lui est uni mais, dans les deux cas, cela est un pur effet  
 23 de la perception confuse de parties de matière se mouvant ensemble. L'unité du  
 24 corps matériel a donc son fondement hors de lui dans les deux cas, c'est-à-dire  
 25 dans une conscience dont l'existence est ainsi posée de manière séparée.

26 Pour Diderot, il est philosophiquement plus économique d'accepter l'hypo-  
 27 thèse que la sensibilité puisse être une propriété de la matière, propriété dont le  
 28 degré d'activité, pour chaque partie, varie en fonction des rapports que cette  
 29 partie entretient avec son environnement<sup>30</sup>. Sensibilité, dans ce contexte,  
 30

---

31  
 32 <sup>30</sup> Cette hypothèse est discutée, dans *Le rêve de d'Alembert*, sous la forme d'une thèse  
 33 d'apparence paradoxale que l'on doit simplement s'efforcer de rendre plausible :  
 34 «D'ALEMBERT— [...] cette sensibilité que vous lui substituez [à l'hypothèse de  
 35 l'existence d'un être non matériel], si c'est une qualité générale et essentielle de la  
 36 matière, il faut que la pierre sente. DIDEROT — Pourquoi non? [...] On fait du marbre  
 37 avec de la chair, et de la chair avec du marbre [...] D'ALEMBERT — Serait-ce par  
 38 hasard que vous reconnaîtrez [...] une sensibilité active qui se caractérise par certaines  
 39 actions remarquables dans l'animal et peut-être dans la plante; et une sensibilité  
 40 inerte dont on serait assuré par le passage à l'état de sensibilité active. [...] Je ne  
 41 vois pas trop comment on fait passer un corps de l'état de sensibilité inerte à l'état  
 42 de sensibilité active. DIDEROT — Cela se fait toutes les fois que vous mangez [...] car en mangeant que faites-vous? Vous levez les obstacles qui s'opposaient à la  
 43 sensibilité active de l'aliment...» (DPV, XVII, p. 89-93).  
 44

1 désigne avant tout une capacité d'être le sujet d'une modification, mais aussi  
 2 de réagir à cette modification<sup>31</sup>. Chaque partie de matière est alors le sujet de  
 3 sa propre histoire, chaque partie de matière est un individu, puisque chaque  
 4 partie de matière est en elle-même le sujet de modifications.

5 Or, ce n'est pas tout : la propriété de la matière de pouvoir adopter des modes  
 6 de cohésion qui font passer d'un état de contiguïté à un état de continuité a son  
 7 pendant dans la sensibilité : deux parties sensibles de matière, qui sont chacune  
 8 le sujet unique de leur histoire propre, lorsque liées de manière à former un  
 9 «animal un» agissant et réagissant «en masse», deviennent le sujet commun  
 10 d'une histoire commune<sup>32</sup>. Ainsi, les molécules s'agglomèrent pour former  
 11 des fibres, ces fibres s'agencent entre elles pour constituer des faisceaux, puis  
 12 des organes qui, eux-mêmes, en viennent à se grouper en un corps complexe.  
 13 Si bien que le *lui* que je suis, l'individu que je suis, ce qui est constitutif de mon  
 14 identité personnelle n'est pas réductible à la conscience ou à la mémoire  
 15 consciente. De fait, toutes les modifications qui affectent mon corps lui donnent  
 16 son histoire propre, histoire dont les épisodes conscients ne forment qu'une partie.  
 17 Un être extérieur qui se placerait au bon endroit pourrait suivre le développe-  
 18 ment de cette identité depuis un temps qui précède toute forme de conscience.

19  
 20 BORDEU — D'abord vous n'étiez rien. Vous fûtes, en commençant, un point imper-  
 21 ceptible, formé de molécules plus petites éparées dans le sang, la lymphe de votre  
 22 père ou de votre mère; ce point devint un fil délié, puis un faisceau de fils. [...] Chacun  
 23 des brins du faisceau de fils se transforma, par la seule nutrition et par sa conforma-  
 24 tion, en un organe particulier. [...] le faisceau est un système purement sensible [...].  
 25 Mais cette sensibilité pure et simple, ce toucher se diversifie par les organes émanés  
 26 de chacun des brins; un brin formant une oreille, donne naissance à une espèce de  
 27 toucher que nous appelons bruit ou son; un autre formant le palais, donne naissance  
 28 à une seconde espèce de toucher que nous avons appelons saveur (Diderot, *Le rêve*  
 29 *de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 118).

30  
 31 On a ainsi un système d'échelles : il y a la vie à l'échelle de la molécule, du  
 32 brin, du faisceau, de l'organe et du corps. À chacun de ces degrés correspond

33  
 34  
 35 <sup>31</sup> Pour plus de détails sur cette notion, voir Hisayasu Nakagawa (1999, p. 199-218).

36 <sup>32</sup> Diderot présente les choses ainsi : «Et la formation de cette continuité? Elle ne  
 37 l'embarrassera guère... Comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte  
 38 de mercure, une molécule sensible et vivante se fond dans une molécule sensible et  
 39 vivante... D'abord, il y avait deux gouttes, après le contact il n'y en a plus qu'une...  
 40 Avant l'assimilation il y avait deux molécules, après l'assimilation il n'y en a plus  
 41 qu'une... La sensibilité devient commune à la masse commune... En effet, pourquoi  
 42 non?... Je distinguerai par la pensée sur la longueur de la fibre animale tant de  
 43 parties qu'il me plaira, mais la fibre sera continue, une» (*Le rêve de d'Alembert*,  
 44 DPV, XVII, p. 117).

1 un type «d'animalité» spécifique, c'est-à-dire une manière pour l'individu  
 2 formé d'agir et de réagir «en masse». En ce sens, le *lui* que je suis pour  
 3 quelqu'un d'autre a commencé bien avant que je ne sois un *moi* pour moi-  
 4 même. L'interlocutrice de Bordeu est décrite dans la citation précédente  
 5 comme un animal qui a commencé au moment où un point imperceptible se  
 6 développe par agglomération de molécules. À ce stade, ce que je suis a  
 7 commencé d'être, même s'il n'y a pas de conscience (ou de mémorisation  
 8 consciente) au sens propre. Un sujet est en train de se développer, mais il n'est  
 9 pas localisé dans telle ou telle partie de l'animal<sup>33</sup>, ni uni à lui comme s'il lui  
 10 était extérieur. Il se forge de manière épigénétique par ce qu'il assimile et par  
 11 sa manière de l'assimiler. À chaque moment de son existence, son organisation  
 12 se déploie, se modifie au gré de rencontres avec son environnement. Autrement  
 13 dit : il est déjà un *lui* pour d'autres, alors qu'il n'est pas un *moi* pour lui-même.  
 14 Il est déjà, donc, un individu, dont l'identité à soi dans le temps est assurée par  
 15 le regard d'autrui.

16 Au cœur de l'argument se trouve le fait que le *lui* que je suis existe à titre de  
 17 sujet parce qu'un autre que moi peut lui rattacher une suite de sensations — en  
 18 d'autres termes, le processus d'individuation physique qui fonde l'identité à  
 19 soi du sujet est attesté par la mémoire d'une autre personne. Ce que je suis, ce  
 20 que je deviens inclut donc ces événements qui se produisent hors du champ  
 21 de ma conscience, et qui en assurent la constitution singulière. Mémoire et  
 22 conscience ne sont que certains des développements possibles et transitoires de  
 23 l'histoire de ce sujet — dussent-elles n'être jamais formées, il y aurait eu pro-  
 24 cessus d'individuation et vie animale tout de même. Il y a donc identité à soi  
 25 d'un sujet à travers le temps, puisque chaque fois il agit ou réagit «en masse»,  
 26 faisant ainsi qu'une suite d'actions et de réactions puissent être rattachées à un  
 27 même individu.

28

29 Quand je naquis, écrit Diderot, je ne sentais que sur une longueur d'environ dix-huit  
 30 pouces au plus. Comment suis-je parvenu avec l'âge à sentir sur une longueur de  
 31 cinq pieds et quelques pouces? J'ai mangé. J'ai digéré. J'ai animalisé. J'ai fait passer  
 32 par l'assimilation, des corps bruts, de l'état de sensibilité inerte à l'état de sensibilité  
 33 active (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 304).

34

35 La spécificité du mode d'individuation des corps complexes comme ceux des  
 36 animaux est qu'ils sont constitués d'une multitude d'organes ayant chacun leur  
 37 fonction propre. C'est ce qui fait que l'animal comme tout est susceptible  
 38 d'être affecté de plusieurs sensations simultanées et d'en faire une sorte de  
 39 synthèse : ce qui est senti par l'œil, l'oreille et la main dans un même instant  
 40 met en branle le système nerveux de sorte que le corps entier produit *une seule*

41

42

43 <sup>33</sup> Il n'y a pas, autrement dit, de «monade dominante» comme on en trouve chez  
 44 Leibniz, où l'identité du sujet à travers le temps est assurée.

1 réaction qui résulte de l'ensemble de ces affections. Chaque organe a une  
2 réaction propre à l'affect pour lequel il est configuré mais, par rapport à l'animal  
3 entier, il fait à la fois office 1) d'agent causal en tant qu'il modifie le corps à  
4 partir de l'affect qu'il a pour fonction de recevoir et 2) d'entité passive en tant  
5 qu'il est modifié par le système nerveux par où transigent toutes les affections  
6 du corps. L'unité de l'animal ne tient donc pas au fait qu'il y ait un centre — le  
7 moi n'est pas le cerveau —, mais bien à une économie de rapports. Chaque  
8 partie peut subir des modifications sans qu'il n'y ait de rupture dans le système  
9 général. Tout est affaire d'intégration : des parties de matière se détachent de  
10 l'individu, d'autres se greffent à lui, mais l'identité générale se maintient par la  
11 capacité de cette organisation à préserver son unité. Les molécules qui forment  
12 un organe sont échangées avec l'environnement sans que la vie de l'organe ne  
13 soit en danger; certains organes peuvent être séparés du corps sans que sa vie  
14 comme corps ne soit en danger — d'autres sont cruciaux pour le maintien de  
15 l'organisation, mais n'en sont pas pour autant le lieu où le moi se tient.

16  
17 Il y a certainement dans un même animal trois vies distinctes. La vie de l'animal  
18 entier. La vie de chacun des organes. La vie de la molécule ou de l'élément. L'animal  
19 entier vit privé de plusieurs de ses parties. Le cœur, les poumons, la tête, la main,  
20 presque toutes les parties de l'animal entier vivent un temps considérable séparées du  
21 tout. Il n'y a que la vie de la molécule ou sa sensibilité qui ne cesse point; c'est  
22 une de ses qualités aussi essentielles que son impénétrabilité. La mort s'arrête là  
23 (Diderot, *Fragments dont on n'a pu retrouver la place*, DPV, XVII, p. 226).

24  
25 En fait, la question de l'identité à soi de l'individu est entièrement ramenée par  
26 Diderot au domaine de la temporalité : est identique à soi une organisation dont  
27 les modifications ne sont pas suffisantes pour causer une rupture de son écono-  
28 mie générale — c'est donc la perpétuation dans le temps d'un certain nombre  
29 de rapports qui compte ici. L'image qui décrit le mieux ce principe pour Diderot  
30 est celle du monastère :

31  
32 BORDEU — Si vous eussiez passé en un clin d'œil de la jeunesse à la décrépitude,  
33 vous auriez été jeté dans ce monde comme au premier moment de votre naissance;  
34 vous n'auriez plus été vous ni pour les autres ni pour vous, pour les autres qui n'au-  
35 raient point été eux pour vous. Tous les rapports auraient été anéantis, toute l'histoire  
36 de notre vie pour moi, toute l'histoire de la mienne pour vous, brouillée. Comment  
37 auriez-vous pu savoir que cet homme, courbé sur un bâton, dont les yeux s'étaient  
38 éteints, qui se traînait avec peine, plus différent encore de lui-même au dedans qu'à  
39 l'extérieur, était le même qui la veille marchait si légèrement, remuait des fardeaux  
40 assez lourds, pouvait se livrer aux méditations les plus profondes, aux exercices les  
41 plus doux et les plus violents? Vous n'eussiez pas entendu vos propres ouvrages,  
42 vous ne vous fussiez pas reconnu vous-même, vous n'eussiez reconnu personne,  
43 personne ne vous eût reconnu; toute la scène du monde aurait changé. Songez qu'il  
44 y eut moins de différence encore entre vous naissant et vous jeune, qu'il n'y en aurait

1 entre vous jeune et vous devenu subitement décrépité. Songez que, quoique votre  
 2 naissance ait été liée à votre jeunesse par une suite de sensations ininterrompues, les  
 3 trois premières années de votre existence n'ont jamais été l'histoire de votre vie.  
 4 D'Alembert décrépité n'eût pas eu le moindre souvenir de d'Alembert jeune [...].

5 MAD<sup>LIE</sup> DE L'ESPINASSE — Je dis que l'esprit monastique se conserve parce que le  
 6 monastère se refait peu à peu, et quand il entre un moine nouveau, il en trouve une  
 7 centaine de vieux qui l'entraînent à penser et à sentir comme eux. Une abeille s'en  
 8 va, il en succède dans la grappe une autre qui se met bientôt au courant (Diderot, *Le*  
 9 *rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 164-165).

11 Ce qui frappe dans cette description de l'identité, c'est peut-être le fait qu'elle  
 12 inclut la possibilité d'une différenciation à soi absolument radicale : d'Alem-  
 13 bert jeune et d'Alembert vieux n'ont aucune propriété interne ou externe qui  
 14 permettrait de statuer sur leur identité. Il n'y a d'identité que s'il y a persistance  
 15 de rapports dans le temps — mais de rapports qui peuvent exister sans  
 16 mémoire. Ainsi, l'unité de l'animal humain vient de ce que les divers organes  
 17 dont il est constitué voient leurs modifications mises en rapport de manière à  
 18 coordonner une réaction «en masse» de l'ensemble de l'organisation. Inspiré  
 19 de la médecine de Montpellier<sup>34</sup>, Diderot part du principe que l'organisation  
 20 animale parvenue à un certain niveau de complexité est une structure où se  
 21 coordonnent des mouvements animaux partiellement autonomes — le corps  
 22 humain, en fait, est lui-même une multiplicité :

24 MAD<sup>LIE</sup> DE L'ESPINASSE — Tous nos organes! [...]

26 BORDEU — Après? Ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient  
 27 dans une sympathie, une unité, une identité générale (Diderot, *Le rêve de d'Alembert*,  
 28 DPV, XVII, p. 122).

30 Autrement dit, le passage de contiguïté à continuité qui assure l'unité de l'animal  
 31 n'interdit pas aux parties constitutives de cette unité de préserver une certaine  
 32 autonomie (chaque organe agit en fonction de sa constitution propre) — ce qui  
 33 conduit Colas Dufflo à caractériser l'identité personnelle chez Diderot à partir  
 34 de la notion de «moi-multiple». C'est que le moi est, dans tous les sens du  
 35 terme, un rapport : rapport d'impressions diverses actuelles provenant de diverses  
 36 parties de l'organisme, rapport d'impressions présentes à des impressions pas-  
 37 sées, etc. L'unité de l'animal n'est jamais que l'expression d'un certain degré  
 38 d'intégration d'une multiplicité qui n'a pas de centre originaire (Dufflo, 2008,  
 39 p. 99). Évidemment, pour qu'il y ait rapport, il faut un organe qui serve en  
 40 quelque sorte de lieu de rencontre; cet organe est bien évidemment le cerveau.  
 41 Cependant, comme le remarque encore Colas Dufflo,

42 \_\_\_\_\_  
 43

44 <sup>34</sup> Sur cette influence, voir, par exemple Arthur M. Wilson (1985, p. 469 *et sq.*).

1 [c]et organe, pour être central, n'est jamais qu'un organe au sein d'une multiplicité  
 2 d'organes qui nous constitue tout autant. En d'autres termes, mon cerveau, ce n'est pas  
 3 moi. Il ne saurait à lui seul produire l'unité de l'ensemble dont il est une partie, et il est  
 4 lui-même de surcroît constitué d'une multiplicité d'atomes sensibles (Duflo, 2008, p. 99).

5  
 6 Pour Diderot, en effet, le cerveau n'est qu'un organe fonctionnel assurant la liai-  
 7 son *sensible* entre les parties : un organe dont la sensibilité est tournée vers les  
 8 autres organes du corps, comme une araignée dans sa toile, placée au milieu de  
 9 son faisceau de fils tendus dans toutes les directions, qui sent chacune des modi-  
 10 fications dans sa toile et peut les localiser. De telle sorte, l'identité personnelle est  
 11 ramenée à sa plus simple expression : il s'agit d'une économie qui permet à une  
 12 organisation de se maintenir dans un état de cohésion au travers du temps, mais  
 13 dont les vicissitudes incessantes, à terme, finissent par ruiner l'équilibre.

14  
 15 *3.2. Le moi que je suis*

16 On pourrait dire, à l'instar de Franck Salaün (2010, p. 81-82), que le moi est un  
 17 complexe de rapports *au sein* de l'individu et *entre* l'individu et ce qui lui est  
 18 extérieur. Par là se voit réintroduite une perspective au départ mise de côté :  
 19 celle du moi entendu comme conscience de soi. Sa mise de côté visait à montrer  
 20 que Diderot procède en regardant le phénomène de l'identité d'abord selon une  
 21 perspective en troisième personne : l'identité du *soi* d'un autre déborde le phéno-  
 22 mène de sa conscience, et donc de l'histoire consciente de sa vie. Du point de vue  
 23 purement physiologique, cela signifie simplement qu'il n'y aura conscience que  
 24 lorsque les conditions développementales du cerveau auront été atteintes. Philo-  
 25 sophiquement, cela implique que la conscience de soi est simplement comprise  
 26 comme une fonction d'un certain état de l'organisation — Diderot corporalise  
 27 l'argument de Locke qui faisait de la pensée une fonction de l'âme...

28  
 29 Vous avez été un atome de ce grand tout, le temps vous réduira à un atome de ce  
 30 grand tout. Chemin faisant, vous aurez passé par une multitude de métamorphoses.  
 31 De ces métamorphoses, la plus importante est celle sous laquelle vous marchez à  
 32 deux pieds, la seule qui soit accompagnée de conscience, la seule sous laquelle vous  
 33 constituez par la mémoire de vos actions successives, un individu qui s'appelle moi  
 34 (Diderot, «Compte rendu de *Dieu et l'homme* de M. de Valmire», DPV, XX, p. 655-656.  
 35 Ce texte date de la période 1771-1773).

36  
 37 En d'autres termes, la conscience doit être conçue comme l'effet d'une méta-  
 38 morphose de l'organisation des parties de matière qui forment le corps. La  
 39 matière — dont on sait qu'elle est sensible — se voit ainsi prêter une capacité  
 40 d'acquérir des propriétés au fil de ses métamorphoses.

41  
 42 J'ai vu cent fois, mille fois la matière inerte passer à la sensibilité active, à l'âme, à  
 43 la pensée, au raisonnement, sans autre agent ou intermédiaire que des agents ou inter-  
 44 mères matériels (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 277).

1 Comme ce passage n'est qu'affaire d'organisation, à partir du moment où la  
 2 sensibilité est active, on peut dire qu'il existe une forme de conscience —  
 3 fût-ce à un stade embryonnaire. À chaque état d'organisation correspond une  
 4 manière d'être conscient de son existence en tant qu'animal un, puisqu'il y a  
 5 réaction «en masse» à un affect qui, lui, peut très bien être local. Qu'il s'agisse  
 6 d'un polype ou d'un grand mammifère, la différence n'est que de mode  
 7 d'organisation, et donc de manière dont cette conscience se manifeste et dé-  
 8 ploie ses effets. Dans le cas des animaux doués de mémoire, un organe s'est  
 9 développé, le cerveau, dont la fonction est définie à partir d'un modèle  
 10 centre-périphérie par Diderot : les organes ont diverses sensations qu'elles rap-  
 11 portent vers un organe central, lequel localise leur provenance et coordonne  
 12 une réponse de l'ensemble de l'organisme par une action en retour. Ainsi, les  
 13 diverses sensations qui affectent le corps en un instant donné sont à la fois  
 14 mises en rapport entre elles et mises en rapport avec des sensations passées,  
 15 hiérarchisées et ordonnées. Il y a donc unité de l'animal au sens où il y a liaison  
 16 de sensations diverses *et* rattachement à un individu<sup>35</sup>.

17 De ce point de vue, le cerveau apparaît comme un point d'ancrage pour  
 18 une sorte de sens interne, lequel désigne une voie d'accès épistémologique  
 19 particulière au corps propre (Wolfe, 2011, p. 146-147). La conscience de  
 20 soi est littéralement une connaissance de ce qu'une modification qui affecte  
 21 tel organe m'affecte moi comme individu, et de ce que la sensation de cette  
 22 modification est liée à celles qui ont précédé, formant la trame de mon histo-  
 23 re consciente. De là s'ensuit qu'il faut admettre que le *lui* que je suis  
 24 pour quelqu'un d'autre et le *moi* que je suis pour moi-même ne coïncident  
 25 pas. Cette non-coïncidence va en quelque sorte de soi dès lors que l'on  
 26 accepte qu'il y a décalage entre l'individualité corporelle et l'identité psy-  
 27 chologique. C'est qu'en effet, l'histoire de la vie de mon corps pour  
 28 quelqu'un d'autre que moi n'est pas la même que pour moi-même, et, qui  
 29 plus est, aucune de ces histoires n'est complète, puisque cette vie com-  
 30 mence dans la vie des molécules dont il est constitué, dont personne n'a de  
 31 perception consciente. En définitive, le moi que je suis outrepassé de toutes  
 32 parts les histoires qu'on en fait. L'idée que nous nous faisons de nous-  
 33 mêmes et d'autrui est toujours partielle et limitée.

34 Je voudrais terminer ce parcours par trois remarques sur ce décalage, afin  
 35 de montrer comment Diderot problématise toute tentative de réduction du  
 36 moi à la conscience, et conteste ce faisant toute simplification des notions de  
 37 responsabilité morale et juridique, d'authenticité, de maîtrise ou de connais-  
 38 sance de soi. Les exemples invoqués par Diderot dans cette démarche sont  
 39

40

41

---

42 <sup>35</sup> Jean-Claude Bourdin écrit : «On peut alors poser que c'est dans le rapport qui s'effectue  
 43 naturellement, par habitude et expérience accumulée, entre les sensations et le centre  
 44 commun que réside "l'unité de l'animal"» (1999, p. 63).

1 des cas pathologiques<sup>36</sup> — mais ceux-ci ne constituent en fait que des pointes  
2 extrêmes qui illustrent merveilleusement ce qui est en cause.

- 3  
4 1) La thèse suivant laquelle la conscience de soi est un effet du raccorde-  
5 ment d'organes aux fonctions relativement autonomes autour d'un système  
6 nerveux qui permet au cerveau d'être affecté par leurs mouvements res-  
7 pectifs amène Diderot à souligner le fait qu'il existe des perturbations  
8 du rapport entre le corps réel et le corps senti (Bourdin, 1999, p. 65) : le  
9 corps réel est affecté par l'extérieur, mais toutes ces affections ne font pas  
10 l'objet d'une sensation actuelle. C'est que les rapports qui s'établissent  
11 entre les parties du corps sont eux-mêmes variables, de sorte que la  
12 conscience est plus ou moins mobilisée par telle ou telle partie au détri-  
13 ment du reste. Diderot aborde souvent cette question sous l'angle d'un  
14 rapport non hiérarchisé entre centre et périphérie : il arrive que le cerveau  
15 domine, et alors il est moins soumis aux aléas des affects du corps; d'autres  
16 fois, la «sensibilité» domine, et alors le cerveau se laisse entraîner par le  
17 corps. Mais une telle description doit être complétée : la périphérie en  
18 général n'existe pas, il faut ajouter au tableau le fait que c'est tantôt tel ou  
19 tel organe qui peut dominer le système, de sorte que le rapport centre-  
20 périphérie est en fait un rapport entre des organes divers où tout excès de  
21 domination d'un organe sur le système est considéré comme mettant en  
22 danger l'organisation. On comprend alors que ce soit dans une sorte  
23 d'équilibre de ce système que la relation du moi conscient au corps propre  
24 est considérée comme adéquate. Les variations de cet équilibre constituent  
25 la trame des états qui caractérise la vie individuelle, et la gravité des écarts  
26 par rapport à l'équilibre permet d'envisager des pathologies du moi.
- 27  
28 2) La conscience de soi survenant graduellement au cours du développe-  
29 ment du corps, elle apparaît déjà singularisée par une histoire à laquelle elle  
30 ne peut avoir accès par la mémoire, et qui pourtant la détermine. À ce  
31 titre, les passions, désirs, envies, etc. peuvent avoir une origine dans une  
32 sorte de préhistoire du moi, et être au moins pour partie hors de contrôle.  
33 Mais ce qui est ici vrai pour son apparition vaut en fait pour toute la vie  
34 : il est possible qu'une condition du corps occasionne des ruptures dans  
35 l'histoire de vie consciente de l'individu. Suivant une perspective qui  
36 réduit le moi à la mémoire et à la conscience, ces épisodes doivent être

37  
38  
39 <sup>36</sup> Dans *Le rêve de d'Alembert*, Diderot convoque un grand nombre de cas particuliers  
40 à titre d'expériences de pensée : prêtre enthousiaste qui parvient à s'exempter de la  
41 souffrance d'une opération à froid par la prière, siamoises ayant des périodes de  
42 conscience en alternance, philosophe se plongeant dans un problème de métaphy-  
43 sique pour oublier un mal d'oreilles, cas d'amnésie totale, de léthargie incurable, de  
44 trépanation, etc.

1 considérés comme des moments où l'on est «hors de soi». Pourtant, si l'on  
 2 tient compte du fait, évoqué plus tôt, qu'il est possible que le *lui* d'un  
 3 enfant soit plus étendu pour son père que pour lui-même, cela signifie pro-  
 4 prement que, pour Diderot, ces épisodes, même ignorés, font partie inté-  
 5 grante de l'identité de l'individu. D'où la présence de ce que Jacques  
 6 Chouillet (1984, p. 214-225) identifie comme une double hypothèse sur la  
 7 mémoire qui parcourt l'œuvre de Diderot : une mémoire «totale» repré-  
 8 sente le fait que chaque modification du corps est pour ainsi dire enregis-  
 9 trée en lui et y demeure puisque, l'ayant modifié, elle participe à ce qu'il  
 10 est; et une mémoire partielle incarne l'idée consciente que la personne a  
 11 d'elle-même, ou la série des sensations actuellement présentes dans la  
 12 conscience que le moi a de lui-même. Cette double caractérisation rend  
 13 compte du fait que le moi est une idée partielle de ce qu'est l'individu, et  
 14 qu'en deçà de cette idée, il peut s'accumuler des modifications capables  
 15 d'induire des comportements inattendus ou des effets de résonance par  
 16 association d'idées réveillant des souvenirs enfouis. Diderot écrit à ce titre :

17  
 18 Ainsi, la mémoire immense, c'est la liaison de tout ce qu'on a été dans un instant  
 19 à tout ce qu'on a été dans le moment suivant; états qui, liés par l'acte, rappelle-  
 20 ront à un homme tout ce qu'il a été toute sa vie.

21 Or, je prétends que tout homme a cette mémoire. [...]

22  
 23 La mémoire immense ou totale est un état d'unité complet; la mémoire partielle,  
 24 état d'unité incomplet (Diderot, *Éléments de physiologie*, dans 1875, IX, p. 370).

- 25  
 26 3) Cet écart entre la mémoire totale et la mémoire partielle permet par  
 27 ailleurs de rendre compte du fait plus général que ce qui nous fait agir  
 28 déborde souvent le cadre de la conscience et, conséquemment, met en  
 29 évidence le décalage épistémique entre identité personnelle et individua-  
 30 lité. Comme le dit Jacques Chouillet, «[u]ne fois pour toutes doit être  
 31 écarté, pour une lecture correcte de Diderot, le schéma grammatical  
 32 où la place du sujet est donnée à l'âme, celle du verbe à une action de  
 33 l'âme...» (1984, p. 214). De fait, l'image que nous nous faisons de  
 34 nous-mêmes, parce qu'elle tient à ce qui est *actuellement* présent à la  
 35 conscience, qui comprend les sensations les plus prégnantes et celles  
 36 qu'elles font ressurgir par association, varie au fil des événements  
 37 qui forment la trame de notre vie. Dans le cours normal de la vie,  
 38 nous agissons au gré des habitudes que nous avons contractées et igno-  
 39 rons tout ce dont notre corps est capable, et qui pourra être réveillé  
 40 subitement. Ainsi :

41  
 42 L'animal tranquille ignore sa force. Mais qu'un accès de fièvre, un transport  
 43 de passion, un violent intérêt, un mouvement d'amour-propre, la crainte de  
 44 perdre son honneur, sa vie ou sa fortune, une terreur réelle ou panique, tende

1 ses nerfs, accélère l'impulsion de ses fluides, resserre les canaux qui les refer-  
 2 ment, et surtout que la velléité, volonté ou âme ne s'en mêle plus, et vous serez  
 3 effrayé des effets qu'il produira (Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, DPV,  
 4 XXIV, p. 305-306).

#### 7 4. Conclusion

8 On comprend par ces dernières remarques que Diderot s'efforce de donner aux  
 9 décalages entre individuation corporelle et identité psychologique une explica-  
 10 tion qui ne tienne pas à la dualité des substances. L'identité personnelle, de fait,  
 11 n'est pas réductible à la conscience, mais trouve plutôt son foyer dans le corps;  
 12 en revanche, tous les corps qui font partie de l'ordre phénoménal ne peuvent  
 13 pas être considérés comme doués d'une identité personnelle au sens propre,  
 14 puisque seuls certains d'entre eux agissent et réagissent véritablement «en  
 15 masse». La condition réelle pour que l'on puisse parler d'identité à soi d'un  
 16 individu est qu'il y ait persistance dans le temps de certains rapports de  
 17 manière à ce qu'un équilibre organisationnel soit maintenu. En ce sens, il est  
 18 vrai que le moi est la suite des sensations que j'ai éprouvées et qui font l'his-  
 19 toire de ma vie, histoire qui commence un peu plus tôt ou un peu plus tard pour  
 20 un individu et pour un autre individu. Le *moi* que je crois être et le *lui* que  
 21 j'attribue aux autres relèvent tous deux d'un effort pour saisir l'unité d'un  
 22 corps au sujet duquel nous n'avons qu'un savoir fragmentaire. Nous ne sommes  
 23 jamais le même pour les gens qui nous entourent, puisque chaque personne a  
 24 une suite différente de sensations qu'elle attache à mon individualité, mais  
 25 cette différence a précisément son fondement dans le fait que mon existence  
 26 est indépendante de la perception qu'on en a.

27 D'une certaine manière, le *moi* est une fiction, au sens où il s'agit d'une idée  
 28 que nous nous faisons au sujet de nous-mêmes — tout comme le *lui* est une  
 29 idée que nous nous faisons d'autrui. Les limites épistémologiques à la connais-  
 30 sance adéquate ou totale d'un individu singulier que nous avons évoquées tout  
 31 au long de ce qui précède nous obligent à considérer ces idées incomplètes que  
 32 nous nous faisons au sujet de nous-mêmes et des autres comme responsables  
 33 pour partie de ces décalages. Il est de la plus haute importance de reconnaître  
 34 ce décalage épistémique : en effet, c'est à partir de cette fiction que nous  
 35 sommes pour nous-mêmes et que les autres sont pour nous que nous pre-  
 36 nons des décisions sur ce que nous pouvons et devons faire. Nier ce déca-  
 37 lage et croire que ce que nous sommes se réduit à l'idée que nous en avons  
 38 entraîne généralement, pense Diderot, des décisions mal éclairées. L'exemple  
 39 typique est celui, très souvent évoqué, du mariage... dont Diderot écrit qu'il  
 40 s'agit d'une

41  
 42 pauvre vanité de deux enfants qui s'ignorent eux-mêmes, et que l'ivresse d'un  
 43 instant aveugle sur l'instabilité de tout ce qui les entoure (Diderot, *Supplément au*  
 44 *voyage de Bougainville*, dans 1875, II, p. 242).

1 Au-delà des cas pathologiques de décalages entre les états du corps et ceux de  
 2 la conscience, Diderot évoque souvent ces conventions sociales fondées sur  
 3 l'idée que l'identité à soi d'une chose renvoie à une essence fixe et immuable  
 4 pouvant être saisie et avec laquelle un rapport authentique peut être engagé.  
 5 Admettre, au contraire, que le moi n'est jamais qu'une idée incomplète de  
 6 ce que nous sommes commande une authenticité d'un autre ordre : celle d'un  
 7 rapport sain avec le caractère instable des choses et de notre être même.

8 Le décalage entre identité psychologique et individuation physiologique  
 9 tient à ce que la conscience est traitée comme un pur effet de l'organisation  
 10 physique, et plus particulièrement comme une fonction de coordination exer-  
 11 cée par le cerveau. En ce sens, Diderot déplace le rapport entre substances qui  
 12 expliquait ce décalage le long d'un axe immanent à la matière : le moi surgit à  
 13 la faveur d'un certain rapport du cerveau au reste du corps, lui-même constitué  
 14 comme effet de rapports entre divers organes. Sa stabilité et son instabilité sont  
 15 donc à la mesure de la stabilité et de l'instabilité de toute chose — rien ne se  
 16 faisant par saut, mais tout étant voué à une vicissitude permanente.

17 **Remerciements** : Je tiens à remercier Éric Leduc et Maud Brunet-Fontaine  
 18 qui m'ont assisté dans les recherches réalisées pour l'écriture de cet article,  
 19 ainsi que les évaluateurs anonymes de *Dialogue* pour leurs commentaires  
 20 qui m'ont aidé à parvenir à cette version définitive. Je tiens également à  
 21 remercier Syliane Charles pour avoir organisé le symposium où j'ai pré-  
 22 senté une version préliminaire de ce travail, ainsi que tous les participants  
 23 à ce symposium qui, par leurs questions et commentaires, ont contribué à  
 24 l'écriture de cet article.  
 25

## 26 **Références bibliographiques**

- 27 Audidière, Sophie  
 28 2006 «Individu», dans Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin et Colas  
 29 Duflo, dir., *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, Paris,  
 30 CNRS Éditions.  
 31 Baertschi, Bernard  
 32 2005 *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIII<sup>e</sup>*  
 33 *siècle*, Genève, Droz (coll. «Bibliothèque des Lumières»)  
 34 Bourdin, Jean-Claude  
 35 1998 *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses universitaires de France.  
 36 Bourdin, Jean-Claude  
 37 1999 «Les vicissitudes du moi dans *Le Rêve de d'Alembert* de Diderot»,  
 38 dans Jean-Noël Missa, dir., *Matière pensante. Études historiques sur*  
 39 *les conceptions matérialistes en philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin,  
 40 p. 57–67.  
 41 Cammagre, Geneviève  
 42 2000 *Roman et histoire de soi. La notion de sujet dans la Correspondance de*  
 43 *Diderot*, Paris, Champion.  
 44

- 1 Cherni, Amor  
 2 2002 *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz.
- 3 Chouillet, Jacques  
 4 1984 «Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot», *Revue de métaphy-*  
 5 *sique et de morale*, vol. 89, p. 214–225.
- 6 Davies, Catherine Glyn  
 7 1990 *Conscience as Consciousness. The Idea of Self-Awareness in French*  
 8 *Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire  
 9 Foundation (coll. «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century»).
- 10 Descartes, René  
 11 1897-1913 *Œuvres*, sous la direction d'Adam et Tourneux, Paris, Cerf.
- 12 Diderot, Denis  
 13 1875 *Œuvres*, édition par J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier.
- 14 Diderot, Denis  
 15 1975-2016 *Œuvres* [DPV], sous la direction de H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot,  
 16 Paris, Hermann.
- 17 Diderot, Denis et Jean le Rond d'Alembert, dir.  
 18 1751–1765 *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des*  
 19 *métiers*, Paris, Durand *et al.*
- 20 Dion-Sigoda, Françoise  
 21 1992 «L'homme-clavecin : évolution d'une image», dans Jean-Louis Jam,  
 22 dir., *Éclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean*  
 23 *Erhard*, Paris, Nizet, p. 221–228.
- 24 Duchesneau, François  
 25 1999 «Diderot et la physiologie de la sensibilité», *Dix-huitième siècle*,  
 26 vol. 31, p. 195–216.
- 27 Duffo, Colas  
 28 2006 *Diderot philosophe*, Pais, Champion.
- 29 Duffo, Colas  
 30 2008 «Le moi-multiple. Fondements physiologiques, conséquences anthro-  
 31 *pologiques», Archives de philosophie*, vol. 71, n° 1, p. 95–110.
- 32 Firode, Alain  
 33 2001 *La dynamique de d'Alembert*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.
- 34 Gandt, François de  
 35 2001 «Qu'est-ce qu'être newtonien en 1740?», *Studies on Voltaire and the*  
 36 *Eighteenth Century*, n° 11, p. 126–147.
- 37 Jacot-Grapa, Caroline  
 38 2009 *Dans le vif du sujet. Diderot, corps et âme*, Paris, Classiques Garnier.
- 39 Lin, Martin  
 40 2005 «Memory and Personal Identity in Spinoza», *Canadian Journal of*  
 41 *Philosophy*, vol. 35, n° 2, p. 243–268.
- 42 Locke, John  
 43 1735 *Essai sur l'entendement humain*, trad. Pierre Coste, Amsterdam, Pierre  
 44 Mortier.

- 1 Maizeaux, Pierre des  
2 1720 *Recueil de diverses pièces, sur la Philosophie, la Religion Naturelle,*  
3 *l'Histoire, les Mathématiques, &, par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, et*  
4 *autres auteurs célèbres*, I Tome, Amsterdam, Duvillard et Changuion.
- 5 Nakagawa, Hisayasu  
6 1999 «Genèse d'une idée diderotienne : la sensibilité comme propriété générale de la matière», dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, dir., *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, Presses universitaires de France, p. 199–218.
- 10 Pépin, François  
11 2012 *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, Paris, Classiques Garnier.
- 13 Rioux-Beaulne, Mitia  
14 2015 «“Laissez là vos individus” : Diderot et Leibniz devant le bien-fondé des phénomènes», dans Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, dir., *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Montréal/Paris, Presses de l'Université de Montréal/Vrin.
- 19 Rioux-Beaulne, Mitia  
20 2016 «Des billevesées de l'une à la sublimité de l'autre : les métaphysiques de Diderot», dans Pierre Girard, Christian Leduc et Mitia Rioux-Beaulne, dir., *Les Métaphysiques des Lumières*, Paris, Classiques Garnier.
- 23 Salaün, Franck  
24 1999 «L'identité personnelle selon Diderot», *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 26, p. 113–123.
- 26 Salaün, Franck  
27 2010 *Le genou de Jacques. Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Hermann.
- 29 Sowaal, Alice  
30 2004 «Cartesian Bodies», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 34, n° 2, p. 217–240.
- 32 Spinoza, Baruch  
33 1954 *Éthique*, trad. R. Caillois, Paris, Gallimard.
- 34 Wilson, Arthur M.  
35 1985 *Diderot : sa vie et son œuvre*, trad. Gilles Chahine, Annette Lorenceau et Anne Villelaur, Paris, Robert Laffont/Ramsay.
- 37 Wolfe, Charles T.  
38 2011 «Éléments pour une théorie matérialiste du moi», dans François Pépin, dir., *La circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommage à Francine Markovits*, Paris, Hermann.
- 41  
42  
43  
44

## AUTHOR QUERIES

QA	The distinction between surnames can be ambiguous, therefore to ensure accurate tagging for indexing purposes online (eg for PubMed entries), please check that the highlighted surnames have been correctly identified, that all names are in the correct order and spelt correctly.
----	---