

## L'identité personnelle selon Diderot

La question de la nature du moi, tout en étant rarement abordée directement par Diderot, hante toute son œuvre. Avant de pouvoir dire s'il apporte quelque chose dans un débat<sup>1</sup> renouvelé avant lui par Locke, Leibniz et Hume, il faut se replacer dans sa perspective. Un examen de sa conception de l'identité personnelle exige un travail de reconstruction. C'est aussi l'occasion de vérifier s'il a ou non une approche matérialiste du problème. Mais y a-t-il encore quelque chose à dire du moi, une fois rejetée la distinction des substances ?

### I. Le *fait* et la *raison du fait*

Comme le rappelle l'*Encyclopédie*, « l'identité d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la même et non une autre » suivant « un certain regard de temps ou de lieu ». Contrairement à celle des « êtres corporels », où « une portion de matière n'est plus dite précisément la même, quand elle reçoit continuellement augmentation ou altération dans ses modifications, telles que sa figure ou son mouvement », l'identité d'une « substance intelligente » subsiste malgré les « changements d'augmentation ou de diminution de pensées ou de sentiments ». En effet, dans le cas d'une « substance intelligente », l'identité vient « de son unité ou indivisibilité, quelques modifications qu'il y survienne, telles que ses pensées ou ses sentiments »<sup>2</sup>. Mais quel est, pour une personne, ce principe, cette « unité » qui autorise à affirmer une permanence derrière le changement ? Qu'est-ce qui reste le même ?

1. Pour une présentation générale de la question, cf. S. Shoemaker et R. Swinburne, *Personal identity*, Oxford, Blackwell, 1984. Pour un exposé des différentes conceptions du moi en France au XVIII<sup>e</sup> siècle, cf. J. A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1969.

2. Encyclopédie VIII, IDENTITÉ, article anonyme.

Ces interrogations heurtent à tel point le bon sens qu'il est tentant de réagir comme M<sup>lle</sup> de Lespinasse dans *Le Rêve de D'Alembert*. Elle répond énergiquement à Bordeu qui lui demande s'il y a des questions « si claires que l'examen [lui] en paraît superflu » : « 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 ». Cependant, Bordeu estime que si « le fait est clair, [...] la raison du fait ne l'est aucunement ». Il précise : « surtout dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une substance et qui expliquent la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de plusieurs molécules sensibles »<sup>3</sup>. Cela signifie-t-il qu'adopter un point de vue moniste ramène le moi à une fiction ? Diderot, pour sa part, s'efforce d'examiner le « fait » et la « raison du fait ».

Le fait est-il si clair ? Le moi est-il plus qu'une abstraction vide ? L'individu est-il autre chose que la succession de ses sensations ? Les termes dont nous nous servons et les êtres que nous supposons pour en rendre compte clarifient-ils la question ? Nous avons, certes, l'expérience de la diversité des individus et de la persistance de certaines qualités, grâce auxquelles nous reconnaissons des personnes distinctes, mais cela suffit-il, une fois rejetée l'illusion d'un moi tout-puissant à l'intérieur du corps, d'une âme d'une nature tout autre ?

Diderot dénonce, dans son commentaire de la *Lettre sur l'homme et ses rapports* d'Hemsterhuis et dans les *Éléments de physiologie*, le mythe du « petit harpeur » créé par les spiritualistes :

Pour expliquer ce qu'ils ne peuvent comprendre, ils ont recours à un petit harpeur inintelligible, qui n'est pas même atomique, qui n'a point d'organes, qui n'est pas dans un lieu, qui est essentiellement hétérogène avec l'instrument, qui n'a aucune sorte de toucher, et qui pince des cordes<sup>4</sup>.

La question du moi constitue donc une sorte de défi. Pour le relever, il faut non seulement rendre compte de la conscience d'exister comme unité, mais aussi de l'identité personnelle, unique — mais comment le savoir ? —, et de la multiplicité des moi.

L'article PERSONNALITÉ de l'*Encyclopédie* fournit les données principales du problème :

La question de la personnalité est une de ces matières difficiles et même mystérieuses sur lesquelles on disputera tant qu'il y aura des

3. *Le Rêve de D'Alembert*, DPV, XVII, p. 134.

4. Diderot, *Éléments de physiologie* [EP], éd. J. Mayer, Paris, 1964, p. 306. Cf. aussi Diderot, *Commentaire sur la Lettre sur l'homme et ses rapports d'Hemsterhuis* [CH], éd. G. May, New Haven, 1964, p. 255.

hommes. Rien n'est plus près de nous que nous-mêmes ; comment donc arrive-t-il que ce *moi*, ce qui constitue mon essence personnelle, me soit si peu connu ? tout ce que l'on peut recueillir de la plupart des métaphysiciens qui ont essayé de développer la notion de la personnalité, se réduit à déduire cette notion de la mémoire.

Or si la prise en compte de la mémoire permet bien de comprendre la continuité de notre existence et la conscience de notre inscription dans la temporalité, elle ne permet pas, du moins dans sa définition traditionnelle, de comprendre l'unicité de l'individu autrement que comme histoire individuelle. En effet, comme le souligne aussi l'article PERSONNALITÉ,

la réminiscence et la réflexion ne tombent jamais que sur les opérations ou modifications de l'âme, et non sur le sujet même qui agit ou qui est modifié. Cependant n'est-ce pas dans le sujet même que doit être et qu'on devrait sentir le *moi*, l'entité personnelle ? Tant que nous ne sentirons qu'une existence semblable ou différente de ce qu'elle a été, pourrions-nous croire avoir une notion satisfaisante de notre personnalité ? Cette notion ne devrait-elle pas être plutôt la conscience d'un même fonds d'être permanent, que le sentiment de ses manières d'être actuelles ou antécédentes ?<sup>5</sup>

Comment Diderot répond-il à cette question qui affleure constamment chez lui ? Conçoit-t-il le moi comme un « fonds d'être permanent » ? Échappe-t-il vraiment au schéma dualiste ?

En effet, malgré les exorcismes, la tentation est grande d'expliquer l'expérience paradoxale de soi-même par l'existence en nous d'une âme. La force du dualisme c'est d'offrir un miroir à ce double aspect de l'individu, mais Diderot estime que c'est affubler d'un nom une abstraction. On le voit, le problème est complexe et les chausse-trappes nombreuses. A chaque instant le discours dualiste reparaît et l'effort de compréhension exige une décolonisation du langage et une reformulation des questions.

Hume, qui dans le *Traité de la nature humaine* s'est livré à un travail de ce type, a conclu, sans doute provisoirement mais de façon particulièrement déroutante, à une impasse. En 1739 donc, il juge que « toutes les questions habiles et subtiles à propos de l'identité personnelle ne peuvent jamais être tranchées et doivent être regardées comme des difficultés grammaticales, plutôt que philosophiques »<sup>6</sup>. De son côté, Diderot, même

5. *Encyclopédie*, Supplément, IV, PERSONNALITÉ, article anonyme.

6. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, VI : « all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties ». (*Traité de la nature humaine*, I, VI. trad. P. Baranger et P. Saltel, t. I, Paris, 1995, GF, p. 355). Il reprend la question dans un appendice et l'on peut déduire de ses œuvres ultérieures une évolution de son point de vue.

s'il s'attaque à son tour aux abstractions et souligne les insuffisances d'un langage incapable d'exprimer l'infinie variété des expériences, ne tient pas pour autant le moi pour le produit d'un pur jeu de langage. En somme, il ne nie pas le fait et ne récuse pas non plus complètement la notion, mais il rejette l'explication dualiste. Il note ainsi, s'adressant à Hemsterhuis, « ce que vous prenez pour l'âme, c'est le soi ».

Mais, en admettant que l'identité personnelle soit bien quelque chose, qu'est-ce que c'est ? L'identité se confond-elle avec l'unité physique ou avec l'unité sociale garantie par le nom propre ou habituel : Rousseau, Voltaire, Monsieur le philosophe... ? Est-elle plutôt déterminée par la position dans un rapport du type moi/lui, Jacques/le maître, père/fils... ? S'agit-il d'une réalité purement fonctionnelle ?

A la différence de Hume, Diderot refuse de s'en tenir aux paradoxes qui naissent de l'examen logique de la notion de moi, car si le moi n'est pas une substance séparée, il n'est pas pour autant inexistant. En effet, si l'on examine les impressions non pas uniquement en tant que sources d'information pour l'esprit mais comme des phénomènes corporels composés, on met en évidence des unités sensorielles originales qui, du fait de la mémoire, forment des personnalités distinctes. Le corps est loin d'avoir livré tous ses secrets et ce que nous ne comprenons pas encore, nous ne pourrions le comprendre qu'en interrogeant le fonctionnement de l'organisme. « Je défie qu'on explique rien sans le corps », note Diderot dans ses *Éléments de physiologie*<sup>7</sup>.

## II. La mémoire

Il faut donc reprendre le problème depuis le départ et voir comment donner un sens aux mots. A quelles conditions existe-t-il quelque chose comme un moi ? Il est bien sûr indispensable de tenir compte du critère temporel sans lequel la question de l'identité n'aurait pas de sens, car, comme l'explique l'article IDENTITÉ de l'*Encyclopédie* déjà cité : « Une chose considérée en divers lieux, ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle était, est alors dite la même chose. Si vous la considériez sans nulle différence de temps ni de lieu, vous la diriez simplement *une chose* ; [...] et non la *même chose* ». Mais on réserve le problème du moi aux êtres pensants, et il faut introduire d'autres critères. On constate au passage que la distinction entre deux types d'identité, l'une correspondant à la permanence du même, l'autre propre à la continuité vivante du soi au sein du changement, baptisées respectivement « mêmété » et « ipséité », par P. Ricœur<sup>8</sup>, ne date pas d'aujourd'hui.

7. EP III, p. 58.

8. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 140.

Diderot, qui s'efforce de rendre compte des faits, d'extraire la question du moi du schéma dualiste et de son langage, interroge après Locke<sup>9</sup> la nature de la conscience de soi et de la mémoire. « L'animal est tout un, explique-t-il, et c'est peut-être cette unité qui constitue l'âme, le soi, la conscience à l'aide de la mémoire »<sup>10</sup>. A la nécessité d'une unité physique, il faut, par conséquent, ajouter la conscience d'être le même, impensable sans la mémoire. En effet, « 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 »<sup>11</sup>.

Il est désormais possible de récapituler les étapes de la formation de l'individualité en partant de la sensation, dont la qualité est unique puisque les sens de chacun, bien que d'une même nature, sont différents, pour en arriver à la conscience de soi<sup>12</sup>. « Chaque sens a son caractère et son burin. La mémoire constitue le soi »<sup>13</sup>. Sans mémoire nous n'aurions qu'une conscience fugace de notre existence et aucune idée de notre identité personnelle. « La conscience du soi et la conscience de son existence sont différentes, explique encore Diderot. Des sensations continues sans mémoire donneraient la conscience ininterrompue de son existence ; elles ne produiraient nulle conscience de soi »<sup>14</sup>.

A ce stade deux points méritent d'être soulignés. D'une part, on constate que Diderot, qui se fait une idée complexe de la mémoire, ne prétend pas en donner une analyse complète. Par ailleurs, on voit comment il tente de décrire le cadre de la relation interindividuelle, l'altérité. « Le moi, explique-t-il, est le résultat de la mémoire qui attache à un individu la suite de ses sensations. Si je suis un individu, c'est moi. Si c'est un autre individu, c'est lui. Le lui et le moi naissent du même principe »<sup>15</sup>.

La théorie de la mémoire qui ressort de plusieurs textes de Diderot, tout en étant lacunaire, révèle une grande attention à l'égard des différents modes de présence à soi, y compris sous des formes inconscientes. On devine que le moi n'est ni en permanence ni entièrement transparent à lui-

9. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste (1700), Livre II, Chap. XXVII. Cf. aussi Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXVII.

10. *EP*, p. 59.

11. *CH*, p. 241.

12. Sur l'histoire de la notion, cf. C. G. Davies, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, *SVEC*, 272, 1990.

13. *EP*, p. 244.

14. *EP*, p. 244.

15. *CH*, p. 241.

même, qu'il est plus large que la conscience momentanée que l'on peut en avoir.

En opérant une distinction entre « conscience de son existence » et « conscience du soi », Diderot montre que la seconde suppose la mémoire et constitue le moi<sup>16</sup>. Il ne s'agit pas pour autant d'une rechute dans l'idéalisme, puisque la mémoire ne rompt pas l'ordre physique, c'est une « qualité corporelle »<sup>17</sup>, une aptitude naturelle du cerveau, dont il faut explorer la complexité.

Diderot propose, en outre, de distinguer une « mémoire totale » et une « mémoire partielle »<sup>18</sup>. La première s'inscrit dans la continuité de la nature, mais nous n'y avons pas accès à volonté. La seconde correspond à ce que nous nous remémorons effectivement dans telle ou telle situation. L'inconscient peut devenir conscient. « La mémoire immense ou totale est un état d'unité complet. La mémoire partielle, [un] état d'unité incomplet »<sup>19</sup>. L'identité d'un individu correspond, pour une grande part, à ce double registre de la mémoire. Selon Diderot, proche en cela de Leibniz, « le moi tient à toutes les faces du monde, qui me sont sensibles et que j'ai senties ; c'est la mémoire des sensations que j'ai éprouvées et qui font l'histoire de ma vie »<sup>20</sup>. Chaque individu a emmagasiné des traces des sensations qu'il a eues, celles-ci forment pour chacun un tout unique et vivant.

Mais si tous les hommes sont doués de mémoire, cette aptitude n'est pas pour autant identique d'un être à l'autre et elle ne s'exerce pas non plus de la même façon. Il y a un écart physiologique et des différences dans l'expérience, à tel point qu'on ne peut être sûr de parler de la même chose, par exemple, en évoquant la douleur. « A-t-on une idée de la douleur ? »<sup>21</sup>, demande Diderot en marge de la *Lettre sur l'homme et ses rapports*. « Quelle idée peut-on avoir d'une douleur qu'on n'a point éprouvée ? Quelle idée reste-t-il d'une douleur quand elle est passée ? »<sup>22</sup>, note-t-il dans les *Éléments de physiologie*.

Cette question est mise en scène et formulée de façon humoristique dans un passage célèbre de *Jacques le Fataliste*. Lorsque Jacques s'exclame : « Ah ! Monsieur, je ne crois pas qu'il y ait de blessure plus cruelle que celle du genou », son maître, qui ne le prend pas au sérieux,

16. *EP*, p. 244.

17. *EP*, p. 59.

18. *EP*, p. 245.

19. *EP*, p. 245.

20. *CH*, p. 313.

21. *CH*, p. 287.

22. *EP*, p. 240.

rétorque « Allons donc, Jacques, tu te moques »<sup>23</sup>. Jacques peut bien lui expliquer que « c'est une terrible affaire que de rarranger un genou fracassé » et se mettre en colère, son maître ne comprend ce qu'il veut dire qu'après une chute. Jacques a alors beau jeu de lui redemander ce qu'il pense de « la blessure au genou ». Le maître tient cette fois un tout autre discours : « Je suis de ton avis, c'est une des plus cruelles ». Et lorsque Jacques lui demande si cela ne s'applique qu'à son genou, il ne se fait plus prier : « Non, non, au tien, au mien, à tous les genoux du monde ». Cet échange permet à Jacques de conclure : « nous ne plaignons jamais que nous ». Selon le rédacteur, par la suite « Jacques s'embarassa dans une métaphysique très subtile et peut-être très vraie. Il cherchait à faire concevoir à son maître que le mot douleur était sans idée, et qu'il ne commençait à signifier quelque chose qu'au moment où il rappelait à notre mémoire une sensation que nous avions éprouvée »<sup>24</sup>.

### III. Organisation et formation de soi

Il faut par conséquent s'intéresser de plus près à l'organisation et aux modifications de l'individu dans le temps. L'organisation comporte des qualités communes et particulières. Elle ne doit donc pas être conçue comme l'ensemble des qualités universellement garanties aux individus, sauf anomalie, par la simple appartenance à l'espèce humaine. Au contraire, chaque individu est une version unique de l'espèce. Cela signifie que la variété est naturelle et les aptitudes inégalement réparties. Helvétius, en posant que l'éducation fait tout, ignore ou en tout cas sous-évalue les différences naturelles<sup>25</sup>. C'est pourquoi Diderot estime que *De l'homme*, tout en ayant le mérite d'exposer nombre de problèmes passionnants, pêche par un manque de rigueur doublé d'une tendance au réductionnisme.

Rejetant l'idée d'une âme purement spirituelle, sans se satisfaire pour autant du radicalisme d'Helvétius, Diderot estime que la diversité des hommes et l'identité personnelle doivent pouvoir s'expliquer par l'organisation et l'histoire individuelle. Ainsi, deux individus, pour avoir exactement la même identité personnelle, devraient avoir non seulement exactement et intégralement la même éducation, mais aussi la même réceptivité aux expériences, les mêmes sensations, donc les mêmes organes, donc la même organisation, la même alimentation, etc. Selon Diderot, l'impossibilité de réunir ces conditions, au lieu de confirmer la thèse selon laquelle l'éducation fait tout, aurait dû inciter Helvétius à réfléchir davantage au rôle de l'organisation.

23. Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 25.

24. Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII. Pour tout ce passage pp. 38-39.

25. Diderot, *Réfutation d'Helvétius* [RH], LEW., XI, p. 559.

Il lui paraît insuffisant, voire contradictoire, après avoir mis en avant le rôle de l'éducation depuis la naissance<sup>26</sup>, d'accorder une importance cruciale au hasard dans l'explication du talent. En effet, si tous les individus ont les mêmes aptitudes, comment expliquer le génie ? Suffit-il de considérer que la situation fait le talent ? Comment établir de tels principes ? Diderot juge qu'Helvétius a perdu en cours de route une part des difficultés qu'il a exposées peu avant, et que ses arguments n'ont pas valeur de démonstration.

Il est vrai que le texte d'Helvétius prête à confusion, notamment du fait de l'usage du terme « hasard ». L'individu, formé par une suite de hasards — ce qui explique qu'il soit impossible de trouver deux éducations identiques<sup>27</sup> —, exprime son talent dans une situation propice, elle-même née du hasard. Helvétius a beau expliquer en note, que sous sa plume le mot hasard désigne « l'enchaînement inconnu des causes propres à produire tel ou tel effet »<sup>28</sup>, son raisonnement reste prisonnier d'une sorte de cercle vicieux. Diderot lui reproche de tout simplifier en sautant des étapes, et d'obtenir artificiellement des conclusions générales<sup>29</sup>. « Il dit “ l'éducation fait tout ”, résume Diderot. Dites “ l'éducation fait beaucoup ” »<sup>30</sup>.

Qui plus est, Diderot, aveuglé par le problème de la différence entre les individus et de la rareté des talents, commet des contresens et prête à Helvétius des conceptions qui ne sont pas les siennes. Ainsi, lorsqu'il s'arrête avec Helvétius<sup>31</sup> sur l'exemple de Rousseau, il en modifie les données afin de mieux dénoncer l'insuffisance du principe de la différenciation par l'éducation. Cette étude de cas, déjà relativement mal présentée par Helvétius, devient, une fois reformulée par Diderot qui cherche à démontrer une contradiction, quitte à l'inventer, proprement absurde.

Il explique ainsi que, même en supposant la possibilité pour un autre que Rousseau de se trouver exactement dans la même situation, l'on aurait toujours affaire à deux individus organisés différemment et ayant reçu deux éducations distinctes. La situation n'égalise pas les différences. A la place de Rousseau à l'époque du premier *Discours*, Diderot aurait agi autrement.

26. Helvétius, *De l'homme (DH)*, Paris, 1989, Fayard, t. I, p. 57.

27. *DH*, t. I, p. 55.

28. *DH*, t. I, p. 79.

29. Diderot, *RH*, LEW, XI, p. 473.

30. Diderot, *RH*, p. 547 : « Se proposer de montrer l'éducation comme l'unique différence des esprits ; la seule base du génie, du talent et des vertus ; ensuite abandonner au hasard le succès de l'éducation et la formation du caractère ; il me semble que c'est réduire tout à rien, et faire en même temps la satire et l'apologie des instituteurs ».

31. *DH*, t. I, pp. 75-77.

Je laisse là Rousseau ; je reviens à Helvétius, et je lui dis : Ce n'est pas moi qui suis à Vincennes ; c'est le citoyen de Genève. J'arrive ; la question qu'il me fit, c'est moi qui la lui fais. Il me répond comme je lui répondis. Et vous croyez que j'aurais passé trois ou quatre mois à étayer de sophismes un mauvais paradoxe ; que j'aurais donné à ces sophismes-là toute la couleur qu'il leur donna ; et qu'ensuite je me serais fait un système philosophique de ce qui n'avait été d'abord qu'un jeu d'esprit ?<sup>32</sup>

Deux individus placés dans une situation strictement identique, si tant est qu'une telle comparaison ait un sens, réagiront en fonction de ce qu'ils sont, c'est-à-dire en tant qu'organisation et histoire. C'est pourquoi Diderot conclut sur ce point en disant : « Rousseau fit ce qu'il devait faire parce qu'il était *lui*. Je n'aurais rien fait, ou j'aurais fait tout autre chose parce que j'aurais été *moi* »<sup>33</sup>.

On notera, cependant, que pour prendre toute sa portée et déterminer les rôles respectifs de l'organisation et de l'éducation, ce raisonnement devrait postuler deux individus ayant bien deux organisations différentes, mais ayant depuis la naissance, voire depuis la conception, reçu exactement la même éducation, éventualité écartée par Helvétius. En tout cas ici le malentendu est complet. Helvétius conservant deux inconnues ne peut rien établir, tandis que Diderot réfute une thèse que son interlocuteur n'a pas formulée.

Paradoxalement, les maladresses d'Helvétius, redoublées par une lecture entachée de nombreux contresens<sup>34</sup>, aident Diderot à saisir ce dont une conception rigoureuse de l'identité personnelle devrait être à même de rendre compte. A ses yeux le hasard ne suffit pas à expliquer la variété des caractères et des talents. Ses remarques rappellent son souci d'éviter le réductionnisme, et sa conviction du rôle fondamental — même s'il est mal connu — de l'organisation. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire, dans les *Éléments de physiologie* : « l'organisation et la vie voilà l'âme »<sup>35</sup>.

Néanmoins, que cela soit au niveau de l'espèce ou au niveau de l'individu, l'organisation n'est pas pour autant l'équivalent d'un texte entièrement écrit d'avance. L'être humain est modifiable, il est lui-même le texte qu'il écrit et le lecteur plus ou moins attentif<sup>36</sup>.

Cela signifie que l'individu *est* son histoire personnelle, l'ensemble de ses habitudes et des ses potentialités, et que le milieu, les expériences

32. Diderot, *RH*, LEW, XI, p. 475.

33. *RH*, p. 475, je souligne.

34. Cf. sur ce point G. Stenger, « Diderot lecteur de *L'Homme* : une nouvelle approche de la *Réfutation d'Helvétius* », *SVEC* 228, 1984, 267-291.

35. *EP*, p. 307.

36. *EP*, p. 243.

sociales, l'éducation, les pratiques culturelles contribuent à le former. C'est un ensemble en mouvement. Contrairement aux convictions de Rousseau, pour Diderot le moi est une activité qui dure et se modifie, à la façon d'un organisme qui tout en se régénérant en permanence conserve certaines qualités. En ce sens, l'équivalent de la vie pour le soi est sans doute de l'ordre du style.

Les habitudes, les connaissances de toutes sortes acquises par l'expérience contribuent à la permanence de la personnalité, alors même qu'elle se modifie. Une grande part de notre activité s'effectue machinalement grâce à ce que nous avons enregistré expérimentalement. L'habitude révèle en cela sa richesse et son importance morale. Le retour d'une situation similaire provoque en nous la même association d'idées. « Combien de circonstances où nous frémissons, quoiqu'il n'y ait aucun danger pour celui que nous voyons », note Diderot à l'intention d'Hemsterhuis. Il lui explique qu'il n'est pas besoin pour comprendre ces phénomènes d'admettre un sixième sens :

Ce qui vous montre l'homme passif dans ces circonstances, c'est que vous ne vous êtes pas demandé une seule fois ce que c'est que l'habitude ; question très embarrassante, non pour un matérialiste, mais bien pour un spiritualiste<sup>37</sup>.

Il ne faut pas surestimer la force du moi. Nous effectuons nombre de choses sans y réfléchir, sans avoir besoin d'approfondir ce que nous sommes. Paradoxalement, nos habitudes, nos automatismes appartiennent aussi à notre façon particulière de réagir aux exigences du milieu, au sens large, dans lequel nous devons vivre. Chacun est mené par les tendances qui dominant en lui du fait de son organisation et de son histoire. La fiction d'individus ayant la forme la plus adaptée à leur emploi dans la société, telle qu'elle apparaît dans les *Bijoux indiscrets*, connaît ailleurs des développements plus sérieux, où Leibniz, D'Alembert, Diderot lui-même, et bien d'autres, sont décrits suivant leur tendance dominante<sup>38</sup>.

Sans être libre, l'individu est cependant en mesure de faire jouer certaines parties de lui-même contre d'autres suivant des rééquilibres minuscules, mais répétés. Il est l'araignée et tous les points sensibles de la toile, la harpe et le harpiste, le clavecin et l'instrumentiste, ou encore, selon les *Éléments de physiologie*, le texte et son lecteur. Cette dernière modélisation incite donc à voir dans la construction même de *Jacques le Fataliste*, une transposition des données contradictoires du problème de l'identité personnelle.

37. *CH*, respectivement, p. 327 et 323.

38. Cf. en particulier *RH*, pp. 500-502 ; *Le rêve de D'Alembert*, DPV, XVII, p. 185 ; *CH*, p. 173.

Le travail sur soi que l'individu peut effectuer correspond à une régénération qualitative mettant à contribution le cerveau et le diaphragme, « les deux principaux ressorts de la machine »<sup>39</sup>. Si l'on veut parler de liberté il faudra alors accepter l'idée d'une liberté moléculaire, neuronale voire homéopathique. L'action de l'individu sur lui-même suppose une discipline par laquelle il cherche à atténuer en lui l'influence de certaines parties et à libérer celle d'autres parties. Tout peut y contribuer, de l'alimentation au rythme de vie, en passant par le travail, la sexualité, la lecture et les beaux-arts. Comme l'écrit Diderot dans l'article PERFECTIONNER de l'*Encyclopédie*, « c'est un long travail que celui de se perfectionner *soi-même* »<sup>40</sup>. Diverses pistes sont explorées en ce sens : la recherche de modèles à imiter, la formation progressive d'une image de soi, la fidélité (ou faudrait-il dire l'habitude ?) à un certain sentiment à l'égard de soi-même d'après un rapport déterminé aux autres, dans le cas de Diderot le statut privilégié et intenable de philosophe-artiste, etc.

En somme, l'organisation, qui est innée, les modifications liées à l'histoire individuelle, l'habitude et l'action de soi sur soi permettent donc bien à Diderot d'esquisser une définition « matérialiste », non-réductionniste, de l'identité personnelle. Celle-ci, au lieu d'opposer les critères psychologiques d'identification aux critères corporels en montre l'imbrication organique. La force de cette approche fait bien sûr aussi sa faiblesse : à chaque pas surgissent des difficultés, mais cela montre du moins qu'un raisonnement matérialiste n'est pas nécessairement dogmatique. D'ailleurs, pour la plupart, ces difficultés n'ont rien perdu de leur étrangeté.

Franck SALAÜN  
*Université de Groningue*

39. *RH*, p. 553.

40. Je souligne.