

Préface

Pierre-François Moreau

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

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

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

On peut repérer plusieurs ordres de difficultés :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 3 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888], § II, dans K. Marx et F. Engels, *Werke*, vol. 21, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 278 ; *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, vol. 2, Moscou, Éditions du Progrès, 1970, p. 407.
- 4 Reprenant une position typique de la phénoménologie husserlienne, Sartre soulignera que la nature n'est qu'« extériorité », et le matérialisme encore une fois, condamné à être mécaniste et ainsi à nier la liberté humaine (« Matérialisme et révolution » [1946], dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 94) ; mais c'est un lieu commun que l'on retrouve dans les *Fondements métaphysiques de la science naturelle* de Kant, ou la *Krisis* de Husserl.
- 5 F. A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduction de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866] par B. Pommerol sur la 2^e édition, Paris, A. Costes, 1921. L'étude de Lange est non seulement datée mais conçue comme un récit téléologique culminant avec la philosophie kantienne, le matérialisme étant alors une longue série d'erreurs productives. Tout en refusant le principe d'une histoire générale du matérialisme, le présent ouvrage vise en partie à revivifier certains éléments de cette histoire, y compris en les problématisant et en faisant apparaître les apories cachées dans de tels récits.

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

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

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

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

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

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

-
- « Donnez-nous de la matière et du mouvement, et nous ferons un monde » (p. 479), citée également dans l'article « CHAOS » de Diderot (dans Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert dir., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers* [1751-1780], vol. III, 35 volumes, réimpression, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann, 1966, p. 158b – désormais cité *Enc.*). Voltaire l'attribue à Descartes dans la satire *Les systèmes* de 1772, et Kant cite la formule en l'approuvant pour sa part – mais pas pour le vivant – dans son *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* de 1755 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, dans *Kants Gesammelte Schriften*, vol. 1, réimpression, Berlin, De Gruyter, 1900-, p. 230 – désormais cité KGS) ; tout le long premier chapitre du *Système de la nature* est comme un commentaire de cette phrase.
- 9 Citant respectivement J. Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, Londres, J. Johnson, 1777, p. 27 et J. Toland, *Letters to Serena*, lettre IV, § 7, Londres, Lintot, 1704, p. 139. Dans le *Pantheisticon*, Toland décrit explicitement la pensée comme une propriété du cerveau (*Pantheisticon, sive formula celebrante sodalitatatis socraticae...*, Cosmopoli, s.n., 1720, p. 15).
- 10 A. Soulez dir., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
- 11 Deschamps, *La Vérité ou le Vrai Système... par demandes et réponses* [1761, 1770-1772], dans *Œuvres philosophiques*, vol. 1, B. Delhaume éd., Paris, Vrin, 1993, p. 404.

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

ENS ÉDITIONS