



## Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

28 | 2000

La "Lettre sur les aveugles"

---

### Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles*

Jean-Claude Bourdin

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rde/110>

DOI : 10.4000/rde.110

ISSN : 1955-2416

#### Éditeur

Société Diderot

#### Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2000

ISSN : 0769-0886

#### Référence électronique

Jean-Claude Bourdin, « Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 28 | 2000, mis en ligne le 18 juin 2006, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rde/110> ; DOI : 10.4000/rde.110

---

Propriété intellectuelle

Jean-Claude BOURDIN

## Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles*<sup>1</sup>

Parmi les nombreuses questions que nous pose la *Lettre sur les aveugles*, celle de son unité figure en bonne place. Dans un travail récent, Richard Glauser soutient que si la réponse au problème de Molyneux ne constitue pas le centre de la *Lettre*, elle en est cependant le foyer où convergent plusieurs analyses apparemment assez éloignées les unes des autres. Toutefois, selon lui, il faut convenir que la façon qu'a Diderot de comprendre le noyau de ce problème, ses enjeux philosophiques chez ceux qui en ont traité avant lui et sa manière de proposer des réponses qui supposent toujours un déplacement des questions, produit quelque interrogation et frustration chez le lecteur<sup>2</sup>. Mais cette interrogation s'approfondit si on cherche à comprendre ce qu'il en est du matérialisme de Diderot dans cette *Lettre*. La plupart des commentateurs et des historiens de la pensée de Diderot n'hésitent pas en effet, au terme d'une comparaison avec les *Pensées philosophiques* et *La promenade du sceptique*, à dater avec certitude l'adoption du matérialisme par Diderot de la rédaction de ce texte (on peut penser aux travaux de Arthur M. Wilson, Yvon Belaval, Jacques Proust, Roland Mortier, Laurent Versini, etc.). Certains, comme Jacques Proust et Laurent Versini, voient dans la *Lettre* l'abandon par Diderot d'un matérialisme de type spéculatif et littéraire, caractéristique des écrits précédents, pour un matérialisme plus scientifique, voire « biologique ». Pourtant, il devrait sembler que cette assignation ne soit pas si assurée. Et cela pour trois séries de raisons.

1. La *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, abrégée en *Lettre*, est citée respectivement dans les éditions suivantes : Diderot, *Œuvres philosophiques*, édition de Paul Vernière, Paris, Garnier (1964), 1990, Diderot, *Œuvres*, Tome I, *Philosophie*, édition de Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994 et Diderot, *Œuvres complètes*, édition DPV, Paris, 1978, tome IV.

2. Cf. R. Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études philosophiques*, juillet-septembre 1999, p. 383 et suiv.

Si, ainsi que le rappelle opportunément Richard Glauser, la position philosophique profonde de Diderot, relativement à la capacité de la raison humaine naturelle d'atteindre des certitudes dans la métaphysique et dans les sciences, est tributaire du scepticisme zététique énoncé dans les *Pensées philosophiques*, ainsi que le montrent les déclarations de la fin de la *Lettre*, placées sous l'invocation de Montaigne, on se demande comment les affirmations matérialistes ou ayant rapport au matérialisme pourraient échapper au doute. Or celui-ci est compris dans sa version méthodologique, comme moment intégré au processus de la connaissance, sincèrement (contrairement au pyrrhonien, selon Diderot) orienté vers l'acquisition de certitudes ayant passé avec succès le test du doute critique. La position épistémologique de Diderot est marquée d'un côté par l'affirmation de la supériorité de l'homme de science sur le métaphysicien, — quand il s'agit de savoir qui des deux saura répondre avec le plus de justesse et de certitude au problème de Molyneux —, d'un autre côté par la conviction que les concepts les plus simples de la métaphysique requis pour fonder le savoir scientifique sont frappés d'incertitude<sup>3</sup>, enfin par l'aveu que les propositions mathématiques sont « toutes identiques » et que « nous ne savons donc presque rien »<sup>4</sup>. Autrement dit, si nous savons avec certitude quelque chose ce serait le savoir pauvre et dérisoire des tautologies qui ne nous disent rien sur le monde et si peu sur nos facultés de connaître. Dans ces conditions, et s'il faut, comme je le crois, prendre au sérieux la volonté diderotienne de se maintenir sur le terrain du scepticisme zététique, comment soutenir que Diderot aurait, sans inconséquence, adopté le matérialisme et se serait rallié à l'athéisme ?

Il faut rappeler que dans les *Pensées philosophiques*, Diderot avait déjà pris soin de faire intervenir un athée, de lui attribuer des propositions dogmatiques (en tout cas dont l'énonciation était dogmatique) et, dans la fameuse *Pensée XXI*, de lui faire exposer une conception de la formation du monde parfaitement athée, ou du moins qui faisait l'économie de l'intervention de Dieu, à partir de l'hypothèse, non absurde malgré les apparences et surtout une longue tradition, de la rencontre fortuite d'atomes matériels. Or, si Diderot maintient une position sceptique dans la *Lettre*, et si, par ailleurs, on admet qu'il est devenu matérialiste, il faudrait, pour éviter l'inconséquence qui en résulterait, admettre que c'est un autre matérialisme que celui des *Pensées* qui y est exposé. Mais alors comment échapperait-il, miraculeusement, aux réserves sceptiques ? De plus le matérialisme de la *Lettre* est du même registre que celui des *Pensées* : il est d'inspiration épicurienne, il a recours, de façon implicite certes, à une

3. Cf. : « Car, que savons-nous ? ce que c'est que la matière ? nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée ? encore moins ; ce que c'est que le mouvement, l'espace, la durée ? point du tout », *Lettre*, pp. 146/184/72.

4. Cf. *Ibid.*, pp. 146/185/72.

représentation aléatoire et combinatoire de la formation des choses. Devant cette circonstance, on voit qu'il ne resterait qu'à soutenir que Diderot, en faisant exposer un matérialisme par un personnage, ne faisait pas, par là, profession de matérialisme dans la *Lettre* et que l'invocation du Dieu de Clarke et Newton par laquelle s'achève le discours de Saunderson a le même sens que le silence qui suit l'exposé de l'athée dans les *Pensées* : une non adhésion de Diderot à un matérialisme qu'il a su pourtant si bien agencer et si éloquemment faire tenir par un personnage réel et fictif à la fois. Mais alors quelle signification cette présence du matérialisme revêt-elle, si l'on admet que ce n'est qu'avec réserve qu'il faut dire que Diderot est devenu matérialiste ?

Deuxièmement, il est aisé de reconnaître, des *Pensées* à la *Lettre*, la permanence d'une autre préoccupation, à côté du souci de faire jouer la vigilance critique du scepticisme, celle qui porte sur les questions morales et théologiques : ainsi, entre la *Pensée XXI* et le discours de Saunderson, il existe une incontestable affinité. Mais précisément, on ne comprend pas comment on pourrait se fonder sur la permanence de ces questions pour en inférer un changement net et radical de Diderot qui serait passé du déisme des *Pensées* et de la *Promenade*, au matérialisme athée de la *Lettre*. En fait il faudrait plutôt se demander s'il est vrai que les questions morales et religieuses subsistent, identiques, des textes de 1746 et 1747 au texte de 1749. La réapparition de ces thèmes dans une lettre fondamentalement consacrée à l'examen de problèmes épistémologiques sur la formation de nos idées, sur le statut de l'abstraction dans la connaissance et la portée de nos connaissances, devrait plutôt intriguer : leur présence dans les *Pensées* se justifiait pleinement puisqu'il s'agissait pour Diderot d'établir une forme de déisme ou de démontrer la suffisance de la religion naturelle, entreprise adossée, comme nous venons de le rappeler, à un scepticisme dirigée autant contre la théologie et la métaphysique dogmatique que contre les athées de système. Si on perçoit bien comment de nombreux passages antérieurs au discours de Saunderson contribuent à préparer les arguments par lesquels l'aveugle géomètre peut refuser la téléologie naturelle de Holmes<sup>5</sup>, en revanche, on voit mal quelle nécessité conduirait de l'examen du problème de Molyneux et des questions qui lui sont annexes, à la remise en cause de la téléologie naturelle et à la tentative de rendre plausible la formation du monde selon une hypothèse proche de celle de la *Pensée XXI*, et cela dans un texte qui est une vision enthousiaste et désespérée d'un mourant. Bref, il reste à se poser une deuxième question : y a-t-il un rapport, et si oui lequel et pour quelle raison, entre le thème annoncé de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, et les déclarations de matérialisme survenant dans un contexte portant sur la contestation de l'argument physico-téléologique ?

5. Ainsi que Colas Duflo le démontre, ici-même, de façon méticuleuse et très convaincante dans sa contribution, p. 109-133.

Je laisserai de côté une réponse possible et qui reviendrait à avancer que Diderot aurait essayé de déclarer subrepticement son matérialisme, et de diffuser discrètement des thèses matérialistes, à la faveur d'un débat moins « dangereux » sur la connaissance et sur la formation des idées. D'abord parce que l'affaire de l'abbé de Prades montrera que faire profession de foi d'empirisme et de sensualisme suffisait à attirer les foudres de la censure et ne dispensait pas de l'obligation de se défendre de l'accusation d'impiété. En ce sens les déclarations de Diderot selon lesquelles notre morale et notre métaphysique diffèrent de celles des aveugles puisque « l'état de nos organes et de nos sens [a] beaucoup d'influence sur notre métaphysique et notre morale et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, [...] tiennent de fort près à la conformation de notre corps »<sup>6</sup>, auraient amplement suffi à lui attirer les ennuis de la censure. Ensuite parce que si telle avait été l'intention de Diderot, il faut reconnaître que l'absence de transition, la brutale irruption au centre même du texte de la *Lettre* du discours de Saunderson, ne pouvaient qu'attirer l'attention sur ce morceau matérialiste athée. Sa beauté et sa force dramatique ne pouvaient que signaler à l'attention des censeurs éventuels l'importance que Diderot lui accordait. Enfin, il ne faut sans doute pas ignorer que Diderot était au courant des stratégies d'écriture utilisées par les philosophes libertins pour masquer et exprimer leurs opinions subversives ou défendues. On peut même discerner, dans les précautions qu'il met à inventer le récit fictif du dernier entretien de Saunderson avec Gervaise Holmes, ou les circonstances de sa mort (qui du reste ne coïncident pas tout à fait avec ce qu'il en dit quelques lignes plus loin !) des échos de ces pratiques d'écriture. Malgré cela il ne semble pas que le contenu du discours de l'aveugle mathématicien souffre d'une quelconque équivoque : il ne relève pas d'une tentative d'occultation, de torsion, de dissimulation de son sens, à quoi se reconnaissent justement ces pratiques d'écriture clandestine ou masquée.

Troisièmement, il faut tenir compte d'un fait qui n'est, à ma connaissance, jamais relevé. Mais il est vrai qu'il est plutôt de nature à compliquer des questions qui le sont déjà passablement.

Il s'agit de la lettre que Diderot écrivit à Voltaire, en réponse à celle qu'il reçut de celui-ci en remerciement de l'envoi de la *Lettre sur les aveugles*<sup>7</sup>. On observe qu'en réponse à Voltaire qui déclare son désaccord avec le contenu du discours de Saunderson, il lui avoue (est-ce par feinte ? sincèrement ? par jeu ? ...) qu'il avait pensé à faire prononcer par l'aveugle

6. *Lettre*, pp. 92/147/26.

7. La lettre de Voltaire est du 9 juin 1749, la réponse de Diderot est du 11 juin. Voir *Correspondance*, Roth, I, p. 74-80. On trouve également ces deux lettres dans l'édition critique de Robert Niklaus de la *Lettre sur les Aveugles*, Genève, Librairie Droz et Paris, Librairie Minard, 1970, pp. 87-93.

d'autres paroles, tout à fait différentes de celles portées par sa vision extatique. Il s'agissait d'un exposé apparemment constitué de deux parties, l'une au contenu et l'argumentation de type scolaire, démonstratif, concluant que « l'univers est Dieu », l'autre, plus bref et plus véhément, attaché à détruire, grâce au recours à une image et un topos rhétorique assez courant l'idée de finalité dans la nature. Or ces deux éléments du discours que Saunderson n'a pas tenu, mais qu'il aurait pu tenir si on en croit Diderot, sont en fait des transcriptions littérales, tirées d'un autre texte de Diderot, la *Promenade du sceptique*, rédigée au début de 1747, et qui sera confisqué par la police, avec *Les Bijoux indiscrets*, lors de la perquisition qui accompagnera l'incarcération de Diderot après la *Lettre sur les aveugles*<sup>8</sup>. Si on se reporte à *La Promenade*, on voit immédiatement que la première partie de la Lettre à Voltaire correspond aux développements du spinoziste Oribaze et la seconde aux propos d'Athéos<sup>9</sup>. L'argument d'Oribaze repose sur un principe physique (pour se donner l'existence il faut agir, et pour agir il faut être) et sur une règle logique (on ne peut admettre l'existence que de ce dont on a l'idée distincte), d'où il tire que des êtres matériels n'ont pu produire des êtres spirituels ou que ceux-ci n'ont pu créer ceux-là. Créés par des êtres matériels, des êtres spirituels en seraient des modes ou des effets. Mais s'il n'y avait eu que des êtres spirituels c'est la création des matériels qui devient inintelligible, car on ne peut concevoir qu'une pensée ou une volonté agisse sur la matière et/ou s'exerce sur du néant. Il en résulte que l'esprit et la matière sont indépendants l'un de l'autre et que c'est leur unité qui compose l'univers, lequel est assimilé à Dieu. On le voit, la version oribazienne non retenue du discours de Saunderson est peut-être « spinoziste », elle n'est en tout cas pas ouvertement matérialiste.

Si on se tourne maintenant du côté des propos d'Athéos, on voit qu'ils cherchent d'abord à contester l'existence de « rapports infinis dans les choses », c'est-à-dire à refuser le caractère absolu, réel et transcendant des qualités attribuées aux choses naturelles et à leurs relations. Ce serait là en effet rendre possible la physico-théologie et donner toute sa force à l'argument de l'ordre merveilleux et au ressort de l'admiration. Athéos, lui, oppose l'idée que ces rapports ne sont que des êtres de raison indûment réalisés et qui présupposent un anthropocentrisme naïf : qui vous dit que c'est pour vous, pour nous que ce prétendu ordre existe ? Comment ne pas voir que parler d'ordre merveilleux c'est une façon de reconnaître que ces « rapports infinis [...] dans les choses » expriment en réalité les rapports que nous établissons entre les choses et nos besoins, notre corps, notre « organisation » ?

8. *La Promenade du sceptique* sera publiée en 1830.

9. Voir respectivement, l'allée des Marronniers, §§ 49 à 53 et § 36, pages 119 et 115 de l'édition de Laurent Versini déjà citée.

« On remplit un vaste terrain de décombres jetées au hasard mais entre lesquelles le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes ; que direz-vous de ces insectes si prenant pour des êtres réels les rapports des lieux qu'ils habitent avec leur organisation, ils s'extasiaient sur la beauté de cette architecture souterraine et sur l'intelligence supérieure du jardinier qui a disposé les choses pour eux? »<sup>10</sup>

Certes, il est plus aisé de retrouver dans ces lignes des affinités avec la vision de Saunderson que dans la pesante démonstration d'Oribaze. Mais on peut faire trois remarques.

D'abord il n'y a bien sûr aucune contradiction à faire tenir dans un même souffle un discours « panthéiste », « spinoziste » et une attaque contre la finalité. Mais pourquoi Diderot a-t-il retenu (ou préféré) dans la *Lettre* une version proche de celle d'Athéos, en la déconnectant de la leçon d'Oribaze et pourquoi lui a-t-il donné l'ampleur d'une vision, l'a-t-il développée en une hypothèse cosmogonique grandiose, loin de se limiter à répéter le même *topos* sur le point de vue de la fourmi et du ver, pendant évident du « sophisme de l'éphémère » de la *Lettre* et du *Rêve de D'Alembert* ?

En second lieu, la version d'Athéos, centrée sur le rejet de la finalité, ne s'appuie en effet pas sur une métaphysique de la matière, du mouvement, de leur combinaison. Si elle présente des affinités avec le discours de l'aveugle mathématicien, elle n'est pas non plus franchement matérialiste. Elle joue plutôt sur la critique d'un des ressorts de la preuve de l'existence de l'Être suprême par l'ordre et la beauté de l'univers. Cependant si Diderot la rappelle dans la lettre à Voltaire et si l'on en retrouve des éléments dans le discours de Saunderson, c'est que son thème est absolument central pour la compréhension du matérialisme exposé par l'aveugle. Nous y reviendrons.

Enfin, dernier élément de perplexité. Le prétendu développement que Diderot avait prévu à la place de la vision de l'aveugle comporte un troisième thème dont il n'a pas encore été question. La démonstration de type « spinoziste » se concluait certes par l'affirmation que « l'univers est Dieu ». Mais Diderot ajoute, ou aurait fait ajouter par Saunderson, « quelle force n'ajouterait point à ce raisonnement l'opinion qui vous est commune avec Locke que la pensée pourrait bien être une modification de la matière »<sup>11</sup>.

On laissera de côté le fait que jamais Locke n'a eu une telle opinion et que Diderot traduit en langage spinoziste (*une modification de la matière*) une hypothèse avancée par l'auteur de l'*Essai philosophique* pour illustrer la toute puissance de Dieu et l'impossibilité pour la connaissance

10. Lettre de Diderot, édition citée, p. 91.

11. *Ibid.*, p. 90.

humaine de décider entre deux hypothèses métaphysiques fortes<sup>12</sup>. Ce qui est intéressant, c'est qu'ici Diderot semble faire de la question de la nature de la pensée une thèse philosophique décisive pour, non le matérialisme et/ou l'athéisme d'Athéos, mais le « spinozisme » oribazien. Certes, ainsi complété par la récupération « spinoziste » de l'hypothèse que Locke énonçait en attribuant à Dieu le pouvoir de joindre de la pensée à une portion de matière, le « panthéisme » d'Oribaze pouvait incliner vers une thèse matérialiste concernant la nature de la pensée. Or, comme on le verra, la *Lettre* ignore complètement cet argument et le montage tenté dans la lettre à Voltaire.

Si nous rassemblons les remarques et les questions qu'on vient d'évoquer, on voit que pour apprécier si Diderot est ou non matérialiste dans la *Lettre sur les aveugles* (ce qui n'est somme toute peut-être pas si important, sinon pour une connaissance historique), il faudrait répondre aux trois questions suivantes :

– quelle est la place du discours matérialiste dans un texte surdéterminé par une épistémologie sceptique (au sens zététique indiqué) ?

– quel rapport y a-t-il entre ce discours, tel qu'il est porté par Saunderson, et les questions épistémologiques de la *Lettre* elles-mêmes abordées du point de vue des aveugles ?

– que signifie la version retenue en définitive (si nous accordons foi aux propos de Diderot à Voltaire ?) dans la *Lettre* par rapport à celles qui sont données dans la lettre du 9 juin 1749 ?

Dans l'impossibilité d'aborder ces questions dans toute leur ampleur, je me bornerai à tenter de donner quelques éléments de réponse en partant du discours de Saunderson lui-même.

Il convient avant tout de relever qu'étant explicitement présenté comme une supposition, une conjecture, une hypothèse non chimérique, il échappe sans difficulté aux réserves sceptiques et à la sorte de censure qu'impliquait le doute zététique en physique et en métaphysique: il ne propose aucune connaissance scientifique, positive du monde, il ne se propose pas d'ajouter une certitude dogmatique à la longue liste des systèmes philosophiques ou théologiques. Tout comme le Diderot de l'*Entretien avec la Maréchale de\*\*\*\** le disait à son interlocutrice, Saunderson aurait pu avertir Holmes : « Je ne me suis pas proposé de vous persuader »<sup>13</sup>. Son discours inspiré ne relève pas non plus de la profession de foi, sinon d'une foi chancelante comme le montrent ses dernières paroles. Il ouvre plutôt sur un monde possible, de la même façon que les enquêtes chez les aveugles, l'exploration de leur monde propre

12. Cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, IV, chap. III, § 6.

13. Cf. édition P. Vernière déjà citée, p. 540.



permettaient de concevoir un autre monde de perception, de pensée et d'action que le nôtre. Doit-on dire que Diderot alimente alors le relativisme ? Non, plutôt que de relativisme il faudrait parler de volonté de multiplier les mondes, les points de vue sur autant de mondes correspondants, afin de rendre sensibles l'élargissement de la pensée, la fécondité de la méthode de multiplication des hypothèses et la possibilité de tenir ensemble des versions différentes du monde.

S'il relève d'un discours qui n'est ni scientifique, ni métaphysique au sens où l'entend la *Lettre*, je propose de dire, faute de mieux, qu'il vise à établir une « assiette » pour un matérialisme possible<sup>14</sup>. Cette « assiette », que l'on essaiera de déterminer plus loin, a pour fonction de donner aux concepts matérialistes de base (le chaos, la matière, son débrouillage, la formation aléatoire des choses et des vivants et des mondes) le plan qui leur permet un certain fonctionnement, selon des coordonnées spécifiques et des enjeux qui leur sont propres. C'est pourquoi sa forme est absolument décisive, en particulier la forme dramatique, la mise en scène que lui ménage Diderot : un aveugle géomètre et métaphysicien mourant, convertissant sa cécité en incitation à élargir les pouvoirs de la pensée et les ressources d'une imagination formatrice de mondes, comme le montrent les formules par lesquelles Saunderson soutient littéralement ses énoncés :

« je vous le cède sur l'état actuel de l'univers pour obtenir de vous en revanche la *liberté de penser ce qu'il me plaira* de son ancien et premier état, sur lequel vous n'êtes pas moins aveugle que moi » ; « je puis vous *soutenir...* » ; « si nous remontions à la naissance des choses et que nous *sentissions* la matière se mouvoir... » ; « je *conjecture* donc... » ; « o philosophes ! *transportez-vous* donc avec moi... »<sup>15</sup>.

On conviendra que l'on se trouve ici devant des formes de penser qui ne ressortissent à aucun genre démonstratif connu.

Si l'on voulait exprimer dans quelques propositions le matérialisme présent dans la *Lettre*, nous pourrions le résumer ainsi.

A l'origine des choses, on se donne un chaos constitué de matière animée d'un mouvement intestin et éternel qui a pour effet de modifier la matière chaotique en provoquant en son sein des combinaisons de matières les plus diverses. On a affaire à un mouvement totalement aveugle d'auto-production illimitée de formes, c'est-à-dire d'agencement de matières,

14. J'ai essayé de préciser l'emploi qu'on pouvait faire de cette catégorie, empruntée à Louis Althusser, dans « Formes et écriture chez Diderot philosophe » in *Diderot et la question de la forme*, coordonné par Annie Ibrahim, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 1999, pp. 17-36.

15. Voir respectivement, *Lettre*, pp. 120/167/50, 121/168/50, 123/169/51-52. Les soulignements sont de mon fait.

réalisé dans des organes et des organismes vivants. C'est qu'on néglige le règne inorganique pour s'intéresser aux formes vivantes : on suppose que la fermentation qui anime le chaos matériel primitif différencie en celui-ci, de façon mécanique et purement aléatoire, des combinaisons qui pourraient être dites réaliser toutes les formes possibles dont la nature est capable, pour paraphraser la formule que Descartes utilise dans le livre III, article 47 des *Principia philosophiae* et qui scandalisait tant Leibniz<sup>16</sup>. Ces possibles réalisés subissent l'épreuve de leur conformité à l'ordre général provisoire des choses : ne demeurent que des formes viables, alors que les monstres, impliquant contradiction, se « dépurent » progressivement. L'existence actuelle de monstres (Saunderson le premier) tend à accréditer la double idée que des productions monstrueuses ont bien coexisté avec des êtres non viciés, et que cette production, résultat d'une fermentation inachevée de la matière, se poursuit sous nos yeux.

On étend ensuite cette supposition à la formation des mondes, la pluralité des mondes étant conçue sur le même modèle que celle des organismes vivants : des mondes « estropiés », défectueux et ayant disparu, laissant subsister des mondes viables, capables de persévérer dans leur être. On applique enfin cette genèse à la formation de notre monde. Il se révèle n'être qu'un des mondes possibles, existant non pas selon la perspective du meilleur, mais grâce à sa compossibilité mécanique interne. Il est enfin travaillé par les principes d'instabilité, de précarité et de révolution qui affectent toutes choses et qui le conduisent peut-être à des métamorphoses inédites ou à sa disparition.

On remarquera le caractère étrange de ce matérialisme :

– il relève à l'évidence de spéculations, énoncées et revendiquées comme telles et non de savoirs positifs, d'expériences, etc., auxquels il ne fait jamais appel. De ce point de vue on se rappellera que dans les *Pensées philosophiques* (1746), c'est le vrai déiste, en revanche, qui comptait sur la « physique expérimentale » de Newton, Musschenbroek et Hartsoeker pour confondre matérialistes et athées : « La seule découverte des germes<sup>17</sup> a dissipé une des plus puissantes objections de l'athéisme. [...] La putréfaction seule ne produit rien d'organisé »<sup>18</sup>. Il est évident que le matérialisme énoncé par l'aveugle ne se donne même pas la peine de se chercher des

16. Voir Descartes, *Principia philosophiae*, AT, VIII, p. 103 & IX, p. 126. Sur l'attitude de Leibniz qui jugeait que Descartes incitait à l'athéisme, voir, entre autres, à *Philippe*, janvier 1680.

17. Il s'agit de la doctrine qui prétend que les vivants procèdent de germes préexistants, où ils « existent » déjà formés et d'où ils seront appelés à se développer par dépliage en quelque sorte.

18. *Pensées philosophiques*, XVIII et XIX.

preuves expérimentales. La seule « preuve » qui est alléguée est l'existence de la monstruosité de celui qui parle : « mais l'ordre n'est pas si parfait [...] qu'il ne paraisse encore de temps en temps des productions monstrueuses [...]. Voyez-vous bien, monsieur Holmes, je n'ai point d'yeux »<sup>19</sup> ;

– il concerne la formation des vivants et des mondes et se définit ainsi comme un matérialisme de la nature et non un matérialisme de l'homme et de ses facultés<sup>20</sup> ;

– c'est pourquoi, peut-être, il ignore délibérément le problème de la réalité du monde matériel extérieur à l'esprit, réalité qu'il ne cherche pas à prouver, pas plus qu'il ne cherche à établir que son unité serait déterminée par sa matérialité. Or, comme le manifeste un passage consacré à Berkeley et Condillac qualifiés d'« idéalistes »<sup>21</sup>, il est clair que Diderot connaissait parfaitement ce problème et qu'il aurait pu considérer que son examen et sa résolution étaient des préliminaires obligés pour élaborer un matérialisme doctrinal. S'il ne l'a pas fait, c'est, selon nous, un indice très fort que le discours de Saunderson n'a pas ce statut d'exposé d'un matérialisme doctrinal ;

– mais ce n'est pas tout, il ignore aussi une autre problématique, celle des rapports de l'âme et du corps, la contestation de la dualité des substances, ce que pouvait suggérer le rappel de l'hypothèse lockéenne, même formulée dans un langage « spinoziste », comme dans la lettre à Voltaire. Du reste la *Lettre sur les aveugles* a bien évoqué cette hypothèse, mais c'est très curieusement pour ne pas la retenir comme argument matérialiste ou pour le matérialisme. En effet, lorsqu'il en est question, c'est pour dire, à propos des aveugles : « comme ils voient la matière d'une manière beaucoup plus abstraite que nous, ils sont moins éloignés de croire qu'elle pense »<sup>22</sup>. En réalité, Diderot veut montrer que la facilité qu'a l'aveugle d'accepter l'hypothèse de Locke et de surmonter notre répugnance à le faire et nos préjugés, ne signifie pas qu'il est plus spontanément, constitutionnellement matérialiste que nous, ni que cette hypothèse serait valide parce que facilement acceptée par un aveugle. Ce qui est montré, semble-t-il, c'est que cette hypothèse est bien une hypothèse relevant d'une pensée aisément capable d'abstraction<sup>23</sup>, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Diderot dans la *Lettre*, de séparer les qualités des corps les uns d'avec les autres et d'avec les corps eux-mêmes.

19. *Lettre*, pp. 122/168/51.

20. Pour reprendre l'utile distinction proposée par Olivier Bloch pour classifier les formes de matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cf. Olivier Bloch, *Le matérialisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1985, pp. 74-78.

21. Cf. *Lettre*, pp. 114-115/163-164/44-45.

22. *Ibid.*, pp. 94/148/28.

23. Sur la conception diderotienne de l'abstraction dans la *Lettre*, cf. p. 94/148/28, 98/151/32 et 114/163-164/44.

C'est très exactement une hypothèse de géomètre « idéaliste », au sens où Diderot qualifie la géométrie que, selon lui, Saunderson aurait pu inventer. Il est cependant assuré que Diderot ne dévalorisait pas ce sens de l'abstraction puisqu'il précise que si « l'aveugle aperçoit les choses d'une manière beaucoup plus abstraite que nous [...] dans les questions de pure spéculation, il est peut-être moins sujet à se tromper »<sup>24</sup>. Il faudra alors retenir que Saunderson met, dans son discours, sa capacité d'abstraction au service d'une imagination formatrice ;

– le caractère spéculatif de la formation des vivants et des mondes ne prend pas non plus la peine de justifier les concepts sur lesquels il se fonde. Ce matérialisme est bien muet sur la nature de la matière, celle du mouvement, la fermentation, les types de combinaisons, le mécanisme de la déuration et les conditions de la subsistance de certaines formes au détriment d'autres.

Une fois éclairés le contenu et le statut de cet énoncé matérialiste, on peut se reposer maintenant la question de sa fonction.

Si l'on est attentif à son mode d'énonciation, davantage qu'à son contenu qui vient d'être rappelé, on voit apparaître une fonction essentielle, liée à ce que j'ai appelé la dramatisation et la mise en scène de la pensée matérialiste. Il s'agit de montrer que cette représentation de la morphogénèse des vivants et de la cosmogénèse est pensable, qu'elle possible en concepts, parce qu'elle se rapporte à un possible réalisé, dont la preuve nous est donnée par celui qui parle du fond de sa cécité. Cette représentation est opposable avec crédit à la représentation finaliste et déiste qui trouve donc en face d'elle un autre avec lequel elle doit accepter de coexister. Diderot réussit ce tour de force de ne pas dire que les arguments de Holmes sont faux parce que ceux de Saunderson sont vrais, mais que ceux de Holmes n'ont que la valeur d'une supposition, comme ceux de l'aveugle, et qu'on doit assumer cette situation théorique inédite, à savoir la coexistence de la multiplicité des hypothèses opposées. Notons en passant que ce n'est pas seulement sur le plan de la théorie que l'on affronte la difficulté à accepter l'égalité plausible des contraires. Pratiquement, sur le plan moral et religieux, il faudra bien en venir à la thèse que s'il est vrai que les comportements des hommes ne suivent pas nécessairement leurs convictions, alors la différence des opinions est relativement futile, tant qu'elle n'empêche pas le dialogue et qu'elle n'interdit pas de discerner dans les comportements une rationalité qui leur est immanente, ce que montrera parfaitement *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de\*\*\**. Quoiqu'il en soit, ici, Diderot y parvient parce que l'aveugle lui donne la possibilité de tenter une sorte d'expérience de pensée qu'il invite

24. *Ibid.*, p. 98/151/32.

Holmes à partager avec lui. Quatre « moments » règlent la réalisation de cette expérience.

On sait l'argument de Saunderson : devant le problème de l'origine des choses, de leur formation, la différence qui existe entre nous (cécité/clairvoyance) n'est plus pertinente, alors qu'elle pouvait l'être précédemment, quand il fallait décider si l'argument physico-téléologique était le bon pour prouver l'existence d'une Intelligence infinie. Mais pour que Holmes accepte de se situer dans cette commune situation gnoséologique avec Saunderson, il faut une deuxième condition : accepter que l'ordre actuel n'est ni le seul possible, ni le meilleur, ce que permet d'admettre l'existence d'aveugles-nés. De là un troisième « moment » définissant l'expérience de pensée : il consiste à considérer que le monstrueux n'est pas moins naturel que le normal, pas moins révélateur des mécanismes supposés de formation de la nature. Les qualités de Saunderson, reconnues de tous et unanimement célébrées, interdisent en effet que son cas soit rangé parmi les tératologies qui le marginaliseraient par rapport au monde des hommes. Enfin un quatrième « moment » vient compléter l'effectuation de cette expérience de pensée : elle n'a pas besoin de supposer, à aucun moment, que la nature obéit à un quelconque principe d'ordre, ni qu'elle réalise un quelconque dessein fût-il à concevoir comme le résultat d'une ruse. C'est plutôt l'attachement à la croyance que la nature doit se régler sur nos catégories d'ordre, de régularité, de durée, de conformité générale qui nous empêche de concevoir des possibles qui n'existent que dans la nature et dont nous ne pouvons pas imaginer les formes. Pour échapper aux arguments du déiste, pour rendre plausible une autre conjecture sur la formation du monde, il faut parvenir à se faire « des notions bien exactes de la possibilité des choses », pour reprendre l'avertissement capital que Saunderson place au seuil de son discours<sup>25</sup>.

Le handicap de Saunderson ne permet pas seulement au lecteur de découvrir son monde ou les ressources de son ingéniosité (comme ce fut également le cas avec l'aveugle du Puiseaux) que nous aurions eu du mal à imaginer, enfermés que nous sommes dans les limites que nous impose notre sensorialité. Il délivre une leçon d'épistémologie : ne nous hâtons pas de décider de la possibilité des choses. C'est en cela que consiste la vision exaltée que Saunderson propose : élargir les facultés de connaître, en particulier l'imagination devenue non pas moins abstraite qu'elle ne l'était quand on considérait la géométrie idéaliste des aveugles, mais d'une abstraction qui réalise une profonde subversion des conditions du fonctionnement de la pensée métaphysique en régime matérialiste. En effet, pouvoir élargir l'imagination jusqu'à la rendre capable d'égaliser les poètes et de rivaliser avec les systèmes métaphysiques déistes et théologiques,

25. *Ibid.*, p. 119/167/49.

sans en partager l'assurance dogmatique et la volonté d'enclôre l'Être dans l'unicité d'un Principe, implique de mobiliser la pensée en la mettant dans des conditions affectives, cognitives et catégorielles particulières qui permettent son « transport ». Capital est de ce point de vue l'appel lancé par Saunderson aux philosophes :

o philosophes ! transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au-delà du point où je touche et où vous voyez des êtres organisés<sup>26</sup>.

Énumérons ces conditions rapidement. Il y a d'abord dans l'imminence de la mort, la preuve, par son courage d'oser imaginer un monde sans Dieu, de la sincérité de ses doutes, le refus de céder aux consolations de l'argument déiste, l'intégration de son propre cas dans sa vision comme un curieux argument *ad hominem*. Un argument de ce type consiste, comme on le sait, à s'adresser au sentiment interne et à la bonne foi de l'interlocuteur pour l'amener à admettre ce que des raisons trop abstraites refusent de croire. Mais il y a surtout l'accès, favorisé par la cécité, à une position qui installe une vision d'en haut<sup>27</sup>, laquelle implique un complet changement d'échelle de temps et d'espace. D'où l'important argument du sophisme de la mouche : « Vous jugez de l'existence successive du monde comme la mouche éphémère de la vôtre. Le monde est éternel pour vous, comme vous êtes éternel pour l'être qui ne vit qu'un instant »<sup>28</sup>. Il faut donc rien moins qu'un radical décentrement des coordonnées du temps et de l'espace pour libérer la pensée. L'abstraction de celle de l'aveugle ne perd pas ses droits puisqu'il peut finir par imaginer que « le temps, la matière et l'espace ne sont peut-être qu'un point »<sup>29</sup>, point de vue conquis par une pensée qui occupe subitement celui de Dieu, comme l'avait remarqué Montaigne<sup>30</sup>. Mais il serait naïf d'imaginer que Saunderson aurait cédé à une *hubris* théorique que rien n'aurait laissé soupçonner. En réalité, il est parvenu à une représentation des choses et un exercice de la pensée qui résultent d'une dépossession de soi, du Soi dans la pensée, conséquence des décentrement gnoséologiques effectués précédemment. Le Je qui parle dans le discours de l'aveugle ne coïncide pas exactement avec celui qui implore le Dieu de Clarke et de Newton, pas plus qu'il ne coïncide avec celui de l'auteur-narrateur de la *Lettre* concluant que « nous ne savons rien », et sûrement pas totalement avec celui de

26. *Ibid.*, pp. 123/169/51-52.

27. Sur ce point, cf. Olivier Bloch, « *Anôthen épithêôrein* : Marc Aurèle entre Lucrèce et Pascal », in *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 119-131.

28. *Ibid.*, pp. 123/169/52.

29. *Ibid.*, pp. 124/169/52.

30. Cf. *Essais*, II, XII, édit. Pierre Villey, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992, p. 528.

Diderot, auteur, dont on peut supposer qu'il ne s'identifiait pas absolument avec l'auteur-narrateur de la *Lettre*.

Le matérialisme de la *Lettre* a pour objet moins une nouvelle théorie du monde (sinon il faudrait avouer qu'elle serait ici bien pauvre) que la reconnaissance (au sens où un explorateur pousse une reconnaissance en pays inconnu) de la possibilité de penser un monde sans sens, sans origine, sans fin. Non pas sans cause, certes, mais sans une raison suffisante qui fournisse à l'entendement une légalité sous laquelle comprendre les phénomènes. Ce qui est ainsi proposé, en somme, c'est d'inscrire toute enquête ultérieure du matérialisme, à propos de la sensibilité, « qualité générale et essentielle de la matière », sur un plan qui doit engager à penser sans référence à l'idée d'ordre, sans du moins l'absolutiser. Au contraire, le plan ou l'assiette constitués par la vision de Saunderson brouillent la pertinence de la distinction entre ordre et désordre, incluant le désordre dans l'ordre, faisant de l'ordre un état transitoire, introduisant le temps et l'histoire dans l'être et accueillant la possibilité de réalisation indéfinie, imprévisible *a priori*, de formes dont le statut est inassignable par la force de l'entendement seul.

C'est pourquoi, si l'on peut considérer que les *Pensées sur l'interprétation de la nature* explorent les conditions proprement épistémologiques et scientifiques d'une philosophie matérialiste entée sur la physique expérimentale, si l'on peut tenir l'opuscule des *Pensées philosophiques sur la matière et le mouvement*, pour une sorte de livre de bord du matérialisme diderotien en 1770, année de publication du *Système de la nature* de son ami d'Holbach — et à la rédaction duquel il a beaucoup contribué —, *Le Rêve de D'Alembert* représente pour sa part la tentative la plus achevée et la plus brillante pour exploiter les ressources de ce plan pour un matérialisme conjectural, ni vrai, ni faux, à proprement parler, mais intéressant, fou et gai.

Plutôt que de parler du matérialisme de Diderot, il serait préférable de voir en lui un philosophe qui s'est proposé de montrer de différentes façons, à la fois de quelle « assiette » un matérialisme réellement affranchi de toute subordination à l'idéalisme avait besoin, et pourquoi un matérialisme de ce type était intéressant. On pense à Diderot et à sa façon de pratiquer la philosophie en lisant ces lignes de Gilles Deleuze : « Les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité. Pas du tout parce qu'elles la remplacent, mais parce qu'elles mesurent la vérité de ce que je dis »<sup>31</sup>.

Jean-Claude BOURDIN  
*Université de Poitiers*

31. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 177.