

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/317401917>

# Écrire la philosophie autrement : la subversion des modèles dans la Lettre sur les aveugles de Diderot.

Chapter · June 2017

CITATIONS

0

READS

89

1 author:



[Gerhardt Stenger](#)

University of Nantes

108 PUBLICATIONS 61 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Oeuvres complètes d'Helvétius [View project](#)

Sous la direction de  
Sylviane Albertan-Coppola et Nadège Langbour

# Diderot et le roman hors du roman



## Abréviations

Les références à l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert sont indiquées, sans mention de titre par le tome et la page, d'une manière abrégée : V, 242a.

*Corr.* : *Correspondance* de Diderot, par G. Roth puis J. Varloot, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970.

*DHS* : *Dix-huitième siècle*.

*DPV* : *Œuvres complètes* de Diderot, par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot *et alii*, Paris, Hermann, 1975 et suiv.

*DS* : *Diderot Studies*.

*LEW* : *Œuvres complètes*, par R. Lewinter, Paris, Le Club français du Livre, 1969-1973.

*LSV* : *Lettres à Sophie Volland 1759-1774*, par M. Buffat et O. Richard-Pauchet, Paris, Non Lieu, 2000.

*RDE* : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*.

*SVEC* : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, The Voltaire Foundation.

Diffusion **Amalivre**  
62, avenue de Suffren  
75015 Paris

ISBN 978-2-9543871-2-3

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Société Diderot, Paris, 2017

## Écrire la philosophie autrement : la subversion des modèles dans la *Lettre sur les aveugles* de Diderot

Gerhardt Stenger\*

AU DÉBUT de la *Lettre sur les aveugles*, Diderot raconte qu'ayant été empêché par Réaumur d'assister à l'opération de la cataracte pratiquée sur la « fille de Simoneau » par un oculiste prussien <sup>1</sup>, il a rendu visite avec quelques amis à un aveugle demeurant dans la ville de Puiseaux en Gâtinais <sup>2</sup>. L'enjeu de sa démarche, on le sait, est de comprendre comment les aveugles – et de manière générale tous les hommes – acquièrent des idées : en questionnant un « aveugle de bon sens », on apprendrait « comment les choses se passent en lui ; on les comparerait avec la manière dont elles se passent en nous ; et l'on tirerait peut-être de cette comparaison, la solution des difficultés qui rendent la théorie de la vision et des sens si embarrassée et si incertaine » (p. 54). La méthode comparative que Diderot prétend appliquer dans son procédé expérimental reflète l'empirisme et son refus des systèmes spéculatifs abstraits : au lieu de se perdre dans les méandres de la métaphysique, il essaie de comprendre comment vivent et pensent les aveugles. Voici le portrait romanesque de l'aveugle-né du Puiseaux auquel il a prétendument rendu visite avec quelques amis :

\* Gerhardt Stenger, Université de Nantes.

1 L'oculiste en question s'appelait Joseph Hillmer, il était né vers 1720 à Hainburg près de Vienne en Autriche. Voir Gerhardt Stenger, « Joseph Hillmer, Diderot et La Mettrie : sur les traces de l'oculiste prussien de la *Lettre sur les aveugles* », dans *RDE*, 49, 2014, p. 123-133.

2 Voir *Œuvres complètes*, éd. Dieckmann-Proust-Varloot, Paris, Hermann, 1975 et suiv. (ci-après DPV), t. IV, p. 18. La pagination sera désormais incorporée dans le texte. Laurence L. Bongie suppose non sans vraisemblance que l'entretien a pu se passer en 1747 en compagnie de Condillac. Voir Étienne Bonnot de Condillac, *Les Monades*, éd. Laurence L. Bongie, Grenoble, Million, 1994, p. 96-98.

C'est un homme qui ne manque pas de bon sens ; que beaucoup de personnes connaissent ; qui sait un peu de chimie, et qui a suivi avec quelques succès les cours de botanique au Jardin du Roi. Il est né d'un père qui a professé avec applaudissement la philosophie dans l'université de Paris. Il jouissait d'une fortune honnête, avec laquelle il eût aisément satisfait les sens qui lui restent ; mais le goût du plaisir l'entraîna dans sa jeunesse ; on abusa de ses penchants ; ses affaires domestiques se dérangèrent, et il s'est retiré dans une petite ville de province, d'où il fait tous les ans un voyage à Paris. Il y apporte des liqueurs qu'il distille, et dont on est très content. Voilà, madame, des circonstances assez peu philosophiques, mais par cette raison même plus propres à vous faire juger que le personnage dont je vous entretiens n'est point imaginaire. (p. 18)

Grâce aux recherches récentes de Kate E. Tunstall<sup>3</sup>, nous savons aujourd'hui que Diderot a probablement fait la connaissance de l'aveugle du Puiseaux chez le sieur Pichard, fabricant et marchand de bonnets de la rue Mouffetard, qu'il est allé consulter pour son article BONNETERIE de l'*Encyclopédie*. Diderot y raconte qu'un jour « un aveugle de naissance déjà connu » (ajoutant entre parenthèses « dont il s'agit dans la *Lettre sur les aveugles* et dans l'art. *Aveugle* ») a aidé le bonnetier à économiser beaucoup d'argent en lui conseillant de distiller l'eau du puits qu'il avait chez lui<sup>4</sup>. Après avoir identifié le modèle bien réel de l'aveugle du Puiseaux, Kate E. Tunstall essaie de montrer que le récit de la visite, qui occupe toute la première partie de la *Lettre sur les aveugles*, a été inspiré de deux modèles littéraires : de la *Lettre* LXV, « D'un aveugle-né », de La Mothe Le Vayer qui figure dans les *Petits Traités en forme de lettres écrites à des personnes studieuses* (1648)<sup>5</sup>, et d'un passage de l'« Apologie de Raimond Sebond » des *Essais* (livre II, chap. 12) de Montaigne. Arrêtons-nous quelques instants sur le texte de La Mothe Le Vayer, qui présente effectivement quelques ressemblances avec la *Lettre* de Diderot. Après un préambule de plusieurs pages, l'auteur rapporte avoir rendu visite à un aveugle quasi de naissance qui a réellement existé, un certain Dreux La Val[]ée, appartenant à « une des bonnes familles de Poitiers ». On apprend qu'il avait reçu une éducation soignée et qu'il avait même fait des études qui lui permirent de disputer publiquement sur des thèses de philosophie. Au cours de l'entretien entre l'auteur et

3 Voir « L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle : la philosophie intertextuelle de la *Lettre sur les aveugles* », dans *L'Aveugle et le philosophe, ou Comment la cécité donne à penser*, Marion Chottin (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 63-81.

4 Voir DPV, VI, p. 204.

5 Voir *Œuvres*, Dresde, Groell, 1756-1759, t. VI, partie II, p. 123-139. Nous modernisons l'orthographe dans les citations qui suivent.

l'aveugle, qui occupe environ un tiers de la *Lettre*, le visiteur aborde un certain nombre de sujets et rapporte des observations qui ne sont pas sans rappeler la discussion avec l'aveugle du Puisieux (ce qui, à bien y réfléchir, n'a rien de surprenant). L'aveugle de Poitiers se promène dans sa chambre sans se heurter, et irait même se promener tout seul en ville, « s'il n'y avait à craindre pour lui que de choquer les murailles ». C'est, explique-t-il, par « une espèce d'instinct » et une sorte de « prénotion que lui donne la nature », mais l'auteur n'hésite pas à le contredire en attribuant cette faculté à « un pur effet de la lumière qui agit sur ses yeux ». Dès le début, il avait fait remarquer à son hôte que contrairement à ce qu'il prétendait, il discernait un air plus lumineux au soleil que lorsqu'il fait nuit, ce dont l'aveugle convint après une expérience faite devant une fenêtre <sup>6</sup>.

L'aveugle de Poitiers parle des couleurs comme Saunderson : il en a une connaissance purement livresque mais est incapable « de s'imaginer ce qu'elles peuvent être en effet ». Même chose pour le spectacle de la nature, c'est-à-dire le ciel étoilé et le Soleil : il a reçu quelques leçons d'astronomie mais il ne lui est pas possible « de former dans son esprit la moindre conjecture de la beauté de ce grand astre, dont il entendait dire tant de merveilles, ni de tout ce qu'on l'assurait paraître dans les cieux à quiconque pouvait les contempler ». Voilà qui amène La Mothe Le Vayer au constat suivant : « Vous voyez en tout cela clairement la preuve de l'axiome philosophique qu'il n'entre rien dans notre esprit que par la porte des sens » <sup>7</sup>. Dans la suite de la *Lettre*, La Mothe Le Vayer mentionne rapidement un deuxième aveugle, fils d'un horloger, « qui réussit en plusieurs ouvrages, faits à la main, avec assez d'artifice ». Il termine sa *Lettre* par quelques réflexions sur l'absence du sens de la vue, qui ont pu inspirer Diderot. La cécité n'est pas un malheur ou un manque : premièrement parce qu'« on ne souhaite jamais une chose inconnue », et deuxièmement parce que l'absence de vue délivre les aveugles de « nombreux objets fâcheux », sans compter que les clairvoyants eux aussi préfèrent parfois fermer les yeux pour mieux apprécier un morceau de musique ou une liqueur. Bref, si le défaut de la vue peut parfois s'avérer préjudiciable, la vue, conclut La Mothe Le Vayer, « cause souvent plus de disgrâce que l'aveuglement » <sup>8</sup>...

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

Si nous nous sommes arrêtés si longuement sur la *Lettre* de La Mothe Le Vayer, c'est pour faire voir clairement tout ce qui la distingue de celle de Diderot. La situation de départ est à peu près la même, mais Diderot, écrit Kate E. Tunstall, « pousse la réflexion beaucoup plus loin » que son prétendu modèle <sup>9</sup>. L'essentiel cependant n'est pas là. En questionnant l'aveugle de Puiseaux comme le fait Diderot, il transforme, comme l'a bien souligné Pierre Hartmann, « l'aveugle d'*objet* de l'observation en *sujet* de l'expérience <sup>10</sup> ». Autrement dit, c'est l'aveugle, et non le visiteur, qui est dans le rôle du maître : loin d'être celui à qui l'on apprend, comme c'est le cas de l'aveugle de Poitiers chez La Mothe Le Vayer, il est celui qui enseigne. À y regarder de plus près, le parallèle entre Diderot et La Mothe Le Vayer se révèle en fin de compte décevant, et on dira la même chose de l'« aveugle nay » de Montaigne. L'originalité et la richesse de la *Lettre* de Diderot interdisent en fait toute recherche de sources d'ordre philosophique. En revanche, on peut rapprocher le récit de la visite chez l'aveugle du Puiseaux d'un modèle littéraire, et point n'est besoin de remonter un siècle en arrière. Plus près de la *Lettre sur les aveugles*, une autre « rencontre entre deux mondes » a pu servir d'exemple à Diderot, la rencontre entre un Français et un quaker qui forme la matière de la première des *Lettres philosophiques* (1734). On se souvient comment Voltaire a relaté la rencontre entre le narrateur, un Français bon catholique, et un sage quaker :

J'ai cru que la doctrine et l'histoire d'un peuple si extraordinaire méritaient la curiosité d'un homme raisonnable. Pour m'en instruire, j'allai trouver un des plus célèbres quakers d'Angleterre, qui, après avoir été trente ans dans le commerce, avait su mettre des bornes à sa fortune et à ses désirs, et s'était retiré dans une campagne auprès de Londres. Je fus le chercher dans sa retraite ; c'était une maison petite, mais bien bâtie, pleine de propreté sans ornement. Le quaker était un vieillard frais qui n'avait jamais eu de maladie, parce qu'il n'avait jamais connu les passions ni l'intempérance : je n'ai point vu en ma vie d'air plus noble ni plus engageant que le sien. Il était vêtu, comme tous ceux de sa religion, d'un habit sans plis dans les côtés, et sans boutons sur les poches ni sur les manches, et portait un grand chapeau à bords rabattus, comme nos ecclésiastiques <sup>11</sup>.

Dans l'esprit du narrateur, une caricature de catholique moyen, les quakers sont des animaux extraordinaires auxquels on rend visite

<sup>9</sup> Art. cité, p. 70.

<sup>10</sup> Pierre Hartmann, *Diderot, la figuration du philosophe*, Paris, Corti, 2003, p. 57.

<sup>11</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, G. Stenger (éd.), Paris, Flammarion « GF », 2006, p. 75.

comme on va au zoo le dimanche. La rencontre entre le visiteur français et son hôte donne lieu à un spectacle comique parce que fondé sur une dissonance, voire un choc des civilisations. L'usage quaker, par exemple, de conserver son chapeau sur la tête quand on salue a de quoi surprendre un Français attaché à la politesse ! Mais l'intervention du narrateur valorise l'attitude du quaker tout en ridiculisant celle du Français : « il y avait plus de politesse dans l'air ouvert et humain de son visage qu'il n'y en a dans l'usage de tirer une jambe derrière l'autre et de porter à la main ce qui est fait pour couvrir la tête <sup>12</sup> ». Voltaire s'efforce ici de reconstituer la révérence « à la française » comme la voit le quaker : analysée par un regard étranger, cette série de gestes, mille fois répétée, devient une gesticulation malaisée, et le fait d'ôter son chapeau, un geste quasi contre-nature, absurde <sup>13</sup>. Le décalage de l'étrangeté s'inverse alors : les manières du quaker, au lieu de heurter, paraissent fondées ; son incorrection apparente est compensée par une affabilité réelle. En revanche, les manières du Français qui, pour le lecteur, avaient de prime abord valeur de norme, deviennent bizarres lorsqu'elles sont décrites au lieu d'être nommées. Parti pour amuser son lecteur avec la description d'un animal extraordinaire, le narrateur a rencontré quelqu'un qui, en fin de compte, est plus raisonnable que lui : l'étrangeté, attendue de la part du quaker et de sa secte extravagante, a glissé peu à peu du côté du narrateur, homme prétendument raisonnable et bon catholique. Le lecteur est amené à prendre ses distances avec la personne qui est censée le représenter, avec les valeurs qu'il prétend incarner, et à prendre le parti, par-dessus le marché, du quaker ; il doit apprendre à renverser la perspective, à jeter un regard critique sur la réalité française en adoptant le point de vue anglais.

Diderot reprend donc le modèle voltairien de la visite chez le quaker, mais le détourne, puisant dans des sources fictionnelles pour créer son propre personnage. Chez Voltaire, la confrontation entre le narrateur et le sage quaker n'aboutit à rien. Malgré ses sympathies pour son hôte, le Français reste campé sur ses positions, il est hors de question pour lui de devenir quaker, ni pour celui-ci de se faire baptiser. L'expérience de l'altérité tourne court dans le texte, c'est au lecteur de décoder la scène, de tirer la « bonne » conclusion. L'efficacité critique des *Lettres philosophiques* se fonde sur cette confrontation obligatoire entre deux mondes,

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Contrairement à *Candide*, il ne s'agit pas ici d'une critique du finalisme. Les chapeaux sont effectivement « faits pour » couvrir la tête.



l'un explicitement décrit par l'auteur et l'autre implicitement présent à l'esprit du lecteur. Chez Diderot, en revanche, il n'y a pas de débat polémique comme chez Voltaire ou dans un dialogue philosophique classique où les personnages représentent des idées. Le portrait de l'aveugle du Puiseaux n'est pas aussi idéalisé que celui du sage quaker, bien au contraire. Diderot l'appelle à plusieurs reprises « notre aveugle », comme s'il voulait souligner qu'il n'est pas un personnage de fiction – le modèle du sage incarné par le quaker chez Voltaire – mais une personne, avec ses qualités et ses défauts, comme dans le conte historique tel que le décrit Diderot dans la postface des *Deux Amis de Bourbonne*, où il fait la théorie de l'écriture romanesque<sup>14</sup>. Nous ne sommes pas en présence d'un aveugle sans réalité, ou d'hypothèse comme l'aveugle de Molyneux, un aveugle purement imaginaire qu'on peut faire passer de la cécité à la vue en un instant. Diderot nous fait entrer dans un univers plutôt prosaïque, aux « circonstances assez peu philosophiques » (p. 18). Contrairement au narrateur des *Lettres philosophiques*, le visiteur parisien ne valorise pas son hôte outre mesure : certes, il « ne manque pas de bon sens », mais on pourrait s'attendre à mieux de la part d'un homme dont le père fut professeur de philosophie à la Sorbonne ; contrairement au sage quaker, l'aveugle de Diderot a connu des déboires dans sa jeunesse à cause de ses penchants, dont la nature n'est pas précisée. Ce n'est pas sa biographie ou son mode de vie qui le rendent intéressant, mais ce qu'il a à nous enseigner à son contact. Le récit de la visite de Diderot et de ses amis chez l'aveugle-né du Puiseaux ne nous fait pas assister à un choc des civilisations ou des cultures mais à la rencontre entre deux mondes hermétiquement fermés l'un à l'autre, le monde des clairvoyants et celui des aveugles. En ouvrant un tant soit peu le monde des aveugles aux clairvoyants, Diderot espère leur offrir une nouvelle vision sur leur propre monde. Il ne s'agit pas de relativiser leur vision mais de l'enrichir. La philosophie spéculative passe au second plan, car ce n'est pas dans la spéculation que se découvre la rencontre avec un autre monde. Pour parler de la vision, il faut essayer de se faire aveugle, il faut expérimenter – ne serait-ce qu'en observant et en interrogeant un aveugle – la cécité. Diderot observe son hôte aveugle, l'interroge, puis commente ses réponses. Le fait de faire parler un aveugle confère à ses réflexions de l'autorité : il transcrit – ou fait

14 Voir DPV, XII, p. 454-457.

semblant de transcrire<sup>15</sup> – des paroles d’aveugle et non ses propres spéculations. Il use ainsi d’un procédé romanesque auquel il recourt fréquemment, notamment dans *Jacques le fataliste* et *Le Neveu de Rameau*.

L’aveugle du Puiseaux est ami de l’ordre : quand tout le monde est couché, son « premier soin est de mettre en place tout ce qu’on a déplacé pendant le jour ; et quand sa femme s’éveille, elle trouve ordinairement la maison rangée. La difficulté qu’ont les aveugles à recouvrer les choses égarées, les rend amis de l’ordre » (p. 19). Pour se retrouver dans le monde, l’ordre est indispensable, aux aveugles comme aux clairvoyants. Or l’ordre tel que l’entend l’aveugle du Puiseaux est un ordre extrêmement contraignant, c’est un ordre qui lui permet de se retrouver sans voir. Gageons que sa femme ou ses enfants n’ont pas la même idée de l’ordre : un couteau placé sur la table ou dans le buffet ne met pas le « désordre » dans la maison, alors qu’il faudra bien du temps à un aveugle pour le retrouver. L’ordre que l’aveugle impose dans sa maison n’est pas un ordre universel ou naturel, c’est *son* ordre, un ordre conditionné par sa condition d’aveugle. À l’instar de La Mothe Le Vayer, Diderot plaint les aveugles de n’avoir aucune idée de la beauté : « la beauté pour un aveugle n’est qu’un mot, quand elle est séparée de l’utilité ». La beauté, estime Diderot, est irréductible à la seule utilité, mais il s’empresse d’ajouter une remarque importante : « le seul bien qui les dédommage de cette perte, c’est d’avoir des idées du beau, à la vérité moins étendues, mais plus nettes que des philosophes clairvoyants qui en ont traité fort au long » (*ibid.*).

C’est le comble du comble : pour avoir des idées nettes du beau, affirme Diderot, il faut s’adresser de préférence à des aveugles ! Comme dans la première des *Lettres philosophiques*, on assiste alors à un retournement complet de situation : l’aveugle du Puiseaux, constate-t-il, « s’exprime aussi sensément que nous, sur les qualités et les défauts de l’organe qui lui manque » (p. 20). Il parle aussi bien de la vision qu’un

15 Dans son ouvrage sur *Diderot ou le défi esthétique. Les écrits de jeunesse, 1746-1751* (Paris, Vrin, 2000), Anne Élisabeth Sejten estime que l’aveugle du Puiseaux « ne se comporte en sujet d’expérience que grâce à une construction déductive préalable dont les présupposés sont loin d’être empiriques ». Comme plus tard le sourd-muet, l’aveugle de Diderot « doit son existence à une construction spéculative » (p. 105). Comme Pierre Villey cité par Robert Niklaus l’a fait ressortir, « les opinions que Diderot attribue aux aveugles sur la beauté, sur l’œil, sur les miroirs, ne sont pas des idées d’aveugle, mais celles d’un philosophe sensualiste donnant libre cours à sa verve raisonneuse », Diderot, *Lettre sur les aveugles*, R. Niklaus (éd.), Genève et Paris, Droz et Minard, 1951, p. xxxvii.

philosophe clairvoyant : « Descartes et tous ceux qui sont venus depuis, n'ont pu nous donner d'idées plus nettes de la vision ; et ce grand philosophe n'a point eu à cet égard plus d'avantage sur notre aveugle, que le peuple qui a des yeux » (p. 21). La fréquentation de l'aveugle met fin au monopole du discours philosophique par les voyants : « Il discourt si bien et si juste de tant de choses qui lui sont absolument inconnues, que son commerce ôterait beaucoup de force à cette induction que nous faisons tous, sans savoir pourquoi, de ce qui se passe en nous, à ce qui se passe au-dedans des autres » (p. 20).

Les dernières pages qui racontent la visite chez l'aveugle du Puiseaux montrent combien Diderot a appris à son contact. Première leçon : la multiplicité des sens ne garantit pas une meilleure perception du monde. Plus l'homme dispose de sens, plus il est sujet à se tromper, car les sens s'entremêlent au lieu de se compléter : « Je conclus de là que nous tirons sans doute du concours de nos sens et de nos organes de grands services. Mais ce serait tout autre chose encore, si nous les exercions séparément, et si nous n'en employions jamais deux dans les occasions où le secours d'un seul nous suffirait. Ajouter le toucher à la vue, quand on a assez de ses yeux ; c'est à deux chevaux, qui sont déjà fort vifs, en atteler un troisième en arbalète, qui tire d'un côté, tandis que les autres tirent de l'autre » (p. 26). Le sens de la vue complète la perception en même temps qu'il la brouille. La Mothe Le Vayer l'avait dit aussi, mais la conclusion de Diderot est bien plus audacieuse que la sienne : d'une certaine manière, nous sommes aussi aveugles que les non-voyants, car notre sens du toucher n'est guère mieux formé que la vue chez eux. Autrement dit, nous sommes des aveugles parmi les aveugles, et nous aurions tort de nous croire supérieurs à eux parce que nous jouissons d'un sens de plus.

La deuxième leçon, plus importante encore, concerne le mécanisme de la perception. Ayant endossé l'habit d'un aveugle de naissance, Diderot essaie de comprendre comment ils se forment des idées des figures. L'aveugle, observe-t-il, « a par des expériences réitérées du toucher, la mémoire des sensations éprouvées en différents points : il est maître de combiner ces sensations ou points, et d'en former des figures » (p. 29). Or la vision ne fonctionne pas autrement : « Nous combinons des points colorés ; il ne combine lui que des points palpables, ou, pour parler plus exactement, que des sensations du toucher dont il a mémoire » (*ibid.*). La conclusion qui s'impose est lourde de conséquences pour le sensualisme. Contrairement à Condillac selon lequel la

perception est la résultante immédiate d'un ensemble de sensations « pures <sup>16</sup> », Diderot tient que la perception d'un objet se fait de manière plus ou moins *abstraite* : « Mais si l'imagination d'un aveugle n'est autre chose que la faculté de se rappeler et de combiner des sensations de points palpables ; et celle d'un homme qui voit, la faculté de se rappeler et de combiner des points visibles ou colorés ; il s'ensuit que l'aveugle-né aperçoit les choses d'une manière beaucoup plus abstraite que nous » (p. 32). « Nous », ce sont les métaphysiciens spiritualistes et plus généralement tous ceux qui, parce que la vue les induit en erreur, jugent absurde l'hypothèse de la matière pensante de Locke : ou bien l'âme est une substance pensante non matérielle, et il faut supposer alors qu'elle est surajoutée au corps et douée par Dieu (de manière incompréhensible) de la faculté de percevoir les corps extérieurs et de mouvoir son propre corps ; ou bien elle est une substance matérielle, solide et étendue, à laquelle on supposera que la faculté de pensée est surajoutée par le Créateur <sup>17</sup>. Dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot emboîte le pas à Voltaire qui, dans la treizième des *Lettres philosophiques*, a renversé cette économie : il est vraisemblable, y suggérerait-il plus ou moins ouvertement, que Dieu a doué la matière de la faculté de penser, alors que la notion d'âme spirituelle n'est qu'un concept vide de sens. Les aveugles, prétend Diderot de son côté, sont bien plus favorables que les clairvoyants à la thèse matérialiste de la continuité de la matière et de l'esprit : « comme ils voient [*sic*] la matière d'une manière beaucoup plus abstraite que nous ; ils sont moins éloignés de croire qu'elle pense » (p. 28). Diderot s'en prend probablement ici à Condillac qui avait sèchement réfuté le philosophe anglais : « Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. [...] Il suffit que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matières n'est pas un ; c'est une

16 Voir *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, I, 2, p. 11 : « Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son et de couleur ! Quoi de plus distinct ! (*Oeuvres*, Paris, Libraires associés, 1769, t. I, p. 12).

17 Il s'agit de la fameuse hypothèse lockéenne de la *thinking matter*, introduite dans le livre IV de l'*Essay on human understanding* comme une illustration caractéristique des limites de la connaissance humaine. Il ne fait plus guère de doute aujourd'hui que Locke a avancé son hypothèse de façon spéculative, alors même qu'il jugeait beaucoup plus vraisemblable l'hypothèse opposée : celle selon laquelle l'âme est une substance immatérielle distincte, adjointe au corps et unie à lui d'une façon incompréhensible.

multitude<sup>18</sup> ». Autrement dit, si le corps est un assemblage de corpuscules, si l'âme, dans une perception, reste une et indivisible, le corps ne peut jamais être le sujet de la pensée : l'un ne naît pas du multiple, l'esprit ne sort pas de la matière. C'est précisément cette idée que Diderot va défendre dans le discours de Saunderson, au centre même de la *Lettre*. Certes, le mot « âme » n'est pas prononcé, mais on voit mal à quel moment celle-ci pourrait faire son apparition dans le « mouvement totalement aveugle d'autoproduction illimitée de formes<sup>19</sup> » évoqué dans le discours. Saunderson est muet sur l'âme, mais l'astuce de Diderot consiste à en parler quand même en convoquant un deuxième modèle littéraire, la mort de Socrate décrite dans le *Phédon*. On sait que dans ce célèbre dialogue de Platon, Socrate emploie le dernier jour de sa mort à entretenir ses amis sur l'immortalité de l'âme en leur développant toutes les raisons qu'on a d'y croire. La mort de Socrate était un sujet de prédilection pour Diderot qui, on s'en souvient, en proposa, dans *De la poésie dramatique*, une ébauche pathétique sous la forme d'une pièce en un acte et cinq scènes, puis, dans le même ouvrage, un canevas romanesque plus développé<sup>20</sup>. Dix ans plus tôt, la réécriture philosophique du *Phédon* proposée dans la *Lettre sur les aveugles* n'a pas pour but d'émouvoir les lecteurs par le spectacle de « la vertu et l'innocence prêtes d'expirer au fond d'un cachot sur un lit de paille<sup>21</sup> », mais de subvertir le dialogue platonicien.

Les derniers instants de Saunderson évoquent à n'en pas douter la mort de Socrate décrite dans le *Phédon*. Si le héros de Voltaire dans les *Lettres philosophiques* se nomme Newton, celui de Diderot est bien Saunderson, ce mathématicien aveugle auquel il prête des propos autrement plus subversifs que les théories du savant anglais. Mais avant d'en venir au passage qui lui vaudra la prison, Diderot présente longuement l'« arithmétique palpable » de Saunderson. Le lecteur, tout en admirant l'ingéniosité du mathématicien, a cependant du mal à suivre, sans compter que Diderot lui-même s'est trompé trois fois dans sa présentation<sup>22</sup>. La démonstration de Diderot n'est guère plus claire que celle de la gravitation proposée par Voltaire dans la quinzième des *Lettres*

18 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, I, 1, 7 (*op. cit.*, p. 6).

19 Jean-Claude Bourdin, « Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* » dans *RDE*, 28, 2000, p. 90.

20 Voir DPV, t. X, p. 340-341 et 412-416.

21 *Essais sur la peinture*, DPV, t. XIV, p. 370.

22 Voir p. 35, var. P, p. 38, var. U, et p. 40, n. 46.

*philosophiques* ; il est permis de penser que dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'abord de créer en quelque sorte un préjugé favorable en faveur du personnage dont il sera question dans les pages qui suivent<sup>23</sup>. La minutie avec laquelle Diderot explique le système ingénieux du mathématicien aveugle souligne ensuite que Saunderson a littéralement créé son propre langage mathématique, comme l'avaient fait avant lui Descartes et Newton : « Descartes a fait un aussi grand chemin, du point où il a trouvé la géométrie jusqu'au point où il l'a poussée, que Newton en a fait après lui<sup>24</sup> ». Diderot reprend jusqu'à l'expérience du jardin. Voltaire écrivait : « un jour qu'il [Newton] se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber d'un arbre, il se laissa aller à une méditation profonde sur cette pesanteur dont tous les philosophes ont cherché si longtemps la cause en vain<sup>25</sup> ». Diderot, de son côté, écrit : « On raconte qu'un jour qu'il [Saunderson] assistait à des observations astronomiques qui se faisaient dans un jardin, les nuages qui dérobaient de temps en temps aux observateurs le disque du soleil occasionnaient une altération assez sensible dans l'action des rayons sur son visage, pour lui marquer les moments favorables ou contraires aux observations » (p. 47)<sup>26</sup>. L'observation de la pomme conduisit Newton à la découverte de l'attraction universelle, base de la « métaphysique de Newton » à laquelle Voltaire consacra un ouvrage important. Saunderson, qui voyait « par la peau » selon l'expression de Diderot (*ibid.*), concevra sur son lit de mort une tout autre métaphysique, à mille lieues du Dieu de Clarke et de Newton – ainsi que de Socrate dont il apparaît comme la réincarnation en philosophe matérialiste. Dans le *Phédon*, le débat tourne essentiellement autour de l'immortalité de l'âme, et c'est la proximité de certaines vues exprimées par Socrate avec l'enseignement chrétien qui a probablement inspiré à Pascal cette réflexion bien connue : « Platon pour disposer au christianisme<sup>27</sup> ». Dans la tradition

23 Voir notre « Quand Voltaire expliquait l'attraction newtonienne aux Français (à propos de la quinzième *Lettre philosophique*) », dans *Revue Voltaire*, 13, 2013, p. 167-181.

24 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. citée, p. 150.

25 *Ibid.*, p. 155.

26 On lit dans les *Memoirs of the Life and Character of Dr. Nicholas Saunderson* dont Diderot s'est visiblement souvenu : « I have been present with him in a garden, making observations on the sun, when he has taken notice of every cloud that disturbed our observation, almost as justly as we could » (Nicholas Saunderson, *The Elements of Algebra*, Cambridge, 1741, t. I, p. xii. Traduction : « Je me trouvai avec lui dans un jardin en train de faire des observations sur le soleil ; il tenait compte de chaque nuage qui perturbait notre observation de manière presque aussi juste que nous ».

27 Voir Pascal, *Œuvres complètes*, Lafuma (éd.), Paris, Seuil, 1963, p. 586 (Pensée 612).

des humanistes chrétiens comme Érasme ou Pic de la Mirandole, Pascal voyait en Platon le premier des spiritualistes et, en quelque sorte, un annonciateur du Christ.

Dans le *Phédon*, Socrate explique que quand nous pensons, le corps devient un obstacle, une « entrave » : nos sens nous trompent dans la recherche de la vérité, et c'est pourquoi l'âme tente de s'en détacher pour saisir réellement les choses<sup>28</sup>. Diderot semble s'inspirer de ce passage pour montrer que c'est plus précisément le sens de la vue qui peut nous induire en erreur : « Eh, Monsieur ! lui disait le philosophe aveugle, laissez là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres, et vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous » (p. 48). Pour saisir réellement les choses, il faut fermer les yeux, essayer de remonter non pas vers le monde invisible des Idées, mais à l'origine de l'univers, « à la naissance des choses et des temps » (p. 50). Dans le *Phédon*, Socrate reproche au philosophe Anaxagore d'avoir rejeté l'explication des phénomènes par ce qu'Aristote appellera plus tard les « causes finales » en faveur des seules « causes efficientes » (toujours suivant la terminologie aristotélicienne). Or renoncer aux causes finales, affirme Socrate, c'est faire comme un homme qui prétend que je suis ici assis sur mon lit « parce que mon corps est fait d'os et de muscles ; que [...] la distension et la tension des muscles me rendent capable, par exemple, de fléchir à présent [mes jambes] ». Les causes efficientes sont seulement des conditions sans quoi les choses n'auraient pas lieu ; leurs véritables causes sont des fins, elles sont à chercher dans la volonté de l'homme : « puisque les Athéniens ont jugé meilleur de me condamner, pour cette raison même, moi à mon tour, j'ai jugé meilleur d'être assis en ce lieu, c'est-à-dire plus juste de subir, en restant où j'étais, telle peine qu'ils m'infligent ». L'explication par les causes efficientes est, ajoute Socrate, le « comble de l'extravagance », elle est le fait des hommes qui marchent à tâtons « comme dans les ténèbres ». Négliger les causes finales, c'est se comporter comme ces aveugles qui n'expliquent pas l'univers par une force divine mais « pensent pouvoir un jour découvrir quelque Atlas plus fort que celui-là, plus immortel, et par qui soit davantage supporté

28 Voir Platon, *Phédon*, 65a-d. Nous citons d'après la traduction de L. Robin (Platon, *Phédon*, Paris, Les Belles-Lettres, 1970 [1926]), p. 69-70. Les citations suivantes (98c-99c) s'y trouvent p. 69-71.

l'ensemble des choses »<sup>29</sup>. À la fin du dialogue, Socrate se livre à de brillantes hypothèses cosmologiques sur la constitution de la Terre et sur sa place dans l'univers : la Terre où nous vivons est un lieu intermédiaire entre une région souterraine, où les âmes des méchants subissent le châtiment de leur vie terrestre, et une région supérieure, qui est réservée à la félicité des justes et des philosophes.

Il n'est pas difficile de voir les parentés entre le dialogue de Platon et le morceau central de la *Lettre sur les aveugles* auquel Diderot doit son séjour en prison. « Il y a bien une reprise du *Phédon*, commente Colas Duflo, mais c'est un *Phédon* inversé, où Anaxagore a raison, où il n'y a ni liberté, ni finalité, ni sens »<sup>30</sup>. Diderot a substitué au spiritualisme platonicien la philosophie matérialiste d'Épicure et de Lucrèce, ou du moins ses principes généraux : l'athéisme et l'antifinalisme, tout en sachant qu'il n'avait aucun moyen proprement scientifique de prouver ses hypothèses – bien au contraire : la vision de Saunderson heurte le bon sens, car elle réfute l'argument du spectacle de la nature. Alors que la physico-théologie prétend démontrer l'existence de Dieu par les merveilles de la nature, Diderot s'efforce d'ébranler ces « preuves » par le recours à la rhétorique, en racontant à son interlocuteur le « roman des origines ». Le reproche adressé par Jacques Roger au discours de Saunderson n'est pas pertinent : si « toute préoccupation scientifique » est effectivement « étrangère à ces pages »<sup>31</sup>, ce n'est pas parce que Diderot, obnubilé par Lucrèce, s'est arrêté sur le chemin qui le menait vers le transformisme, mais parce qu'il n'avait nullement l'intention d'écrire un traité scientifique. Diderot, commente Jean-Claude Bourdin, « 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 » ; son matérialisme « 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 »<sup>32</sup>. Saunderson n'est pas Buffon, et encore moins Lamarck ou Darwin ; il imagine, dans une mise en scène inspirée du *Phédon*, les conditions de possibilité d'une science débarrassée des présupposés

29 *Ibid.*

30 Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003, p. 118.

31 Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 593-594. Nous avons discuté en détail l'approche de J. Roger dans notre « Diderot philosophe de la complexité », dans *La Lettre clandestine*, 14, 2005-2006, p. 132-134.

32 Art. cité, p. 89 et 91.



judéo-chrétiens puisés dans le premier chapitre de la Genèse. L'adversaire visé n'est pas tant la physico-théologie à la Nieuwentyt, dont Diderot n'a que faire<sup>33</sup> ; c'est le « Dieu de Clarke et de Newton » que Saunderson invoque dans son délire avant de mourir (p. 52). Le gant est jeté à... Voltaire !

Dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, que Diderot cite expressément dans la *Lettre* (p. 60), Voltaire s'était clairement prononcé en faveur du Dieu de Newton qui, loin de ressembler à un abstrait Premier Moteur, se révèle omniprésent en tenant l'univers sous sa domination : « Toute la philosophie de Newton conduit nécessairement à la connaissance d'un Être suprême qui a tout créé, tout arrangé librement. Car si selon Newton (et selon la raison) le monde est fini, s'il y a du vide, la matière n'existe donc pas nécessairement, elle a donc reçu l'existence d'une cause libre. Si la matière gravite, comme cela est démontré, elle ne gravite pas de sa nature, ainsi qu'elle est étendue de sa nature : elle a donc reçu de Dieu la gravitation. Si les planètes tournent en un sens, plutôt qu'en un autre, dans un espace non résistant, la main de leur créateur a donc dirigé leur cours en ce sens d'une liberté absolue<sup>34</sup> ». En approfondissant, après 1734, le système de Newton afin de le rendre accessible à un vaste public, le newtonianisme était devenu pour Voltaire, non pas un système scientifique parmi d'autres, mais véritablement une religion. « Je ne sais, s'exclamait-il avec les accents que Diderot prêterait au pasteur Holmes, s'il y a aucune preuve métaphysique plus frappante, et qui parle plus fortement à l'homme que cet ordre admirable qui règne dans le monde ; et si jamais il y a eu un plus bel argument que ce verset : *Cæli enarrant gloriam Dei*<sup>35</sup> ». L'ordre actuel, rétorque Diderot par la bouche de Saunderson, est issu d'un désordre initial, c'est-à-dire de la

33 Selon une certaine vulgate défendue aussi par J. Roger mais que rien ne permet de confirmer, Diderot serait passé du déisme à l'athéisme entre 1746 et 1749. Dans cette optique, « cela a d'abord voulu dire, passer de Nieuwentyt à Buffon, de la nature ingénieusement créée et artistement ordonnée à l'univers chaotique où l'ordre n'est qu'un équilibre précaire entre des forces anarchiques » (J. Roger, *op. cit.*, p. 599). Quiconque a jamais feuilleté *L'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature* (1725) de Bernard Nieuwentyt imagine mal que Diderot ait jamais pu se réclamer de cet ouvrage autrement que de manière humoristique. Nous avons essayé plusieurs fois de démontrer l'incohérence de la thèse d'un Diderot déiste à ses débuts. Voir dernièrement notre « *De la suffisance de la religion naturelle : un manifeste déiste de Diderot ?* », dans *La Lettre clandestine*, 21, 2013, p. 229-237.

34 Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, dans *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 et suiv., t. XV, p. 196.

35 *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit.*, p. 199.

combinaison fortuite d'atomes qui se sont rencontrés par hasard. Le soi-disant spectacle de la nature, interprété par Platon ou Newton comme relevant d'un ordre intentionnel, n'est qu'une vue de l'esprit : la preuve par les effets « est un effet de spectacularisation », et « c'est abusivement en faire un tout et une œuvre et poser subrepticement l'auteur dans l'œuvre »<sup>36</sup>. L'ordre que nous supposons dans la nature est aussi arbitraire que celui que l'aveugle du Puisieux impose dans sa maison, ou que des insectes croient découvrir dans une décharge : « On remplit un vaste terrain de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que diriez-vous de ces insectes, si [...] 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>37</sup> ? » Du point de vue du ver et de la fourmi, les décombres qu'ils habitent sont aussi ordonnés que le monde l'est pour tous ceux qui croient que l'univers newtonien est sorti tout droit des mains du créateur. Diderot vient de lancer une belle pierre dans le beau jardin de Cirey... Mais le jeune philosophe va se retrouver en prison et Voltaire partira pour l'Allemagne après la mort de M<sup>me</sup> du Châtelet. Sa réplique se fera donc attendre : ce sont les *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756), qui ressemblent fort à un entretien imaginaire entre Diderot et lui-même. Ce dernier ne relèvera le gant qu'en 1769, dans *Le Rêve de d'Alembert*, où un autre genre littéraire traditionnel, la fiction onirique dont le modèle remonte au *Songe de Scipion*, reprendra les réflexions philosophiques où la *Lettre sur les aveugles* les a laissées vingt ans plus tôt.

36 Francine Marcovits, « Une figure paradoxale des Lumières : l'aveugle », dans *L'Aveugle et le philosophe*, *op. cit.*, p. 54.

37 Lettre de Diderot à Voltaire du 11 juin 1749, *Corr.*, t. I, p. 77-78.