



Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

28 | 2000

La "Lettre sur les aveugles"

La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes et Saunderson

Colas Duflo



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/116>

DOI : 10.4000/rde.116

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2000

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Colas Duflo, « La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes et Saunderson », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 28 | 2000, mis en ligne le 18 juin 2006, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/116> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.116>

Propriété intellectuelle

Colas DUFLO

La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes ou Saunderson

La dispute entre Holmes et Saunderson, qui occupe une place centrale dans la *Lettre sur les aveugles*, tant sur le plan formel que sur le plan du contenu, fait intervenir des thèmes qui, pour Diderot, ne sont pas nouveaux au moment où il écrit, contrairement à la grande majorité des questions débattues dans ce texte, en particulier toutes celles relatives à la théorie de la connaissance, via l'examen du problème de Molyneux. En effet, dès ses premiers textes, dès sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, la confrontation du finaliste, qui en appelle à la beauté de la nature pour prouver l'existence de Dieu, et de l'antifinaliste athée, est mise en scène et dramatisée, et se retrouve sous des formes différentes dans chacun des textes philosophiques de Diderot jusqu'à la *Lettre sur les aveugles*¹.

Mais, s'il y a bien un débat récurrent sur la finalité dans la nature chez le premier Diderot, cela ne veut pas dire que ce débat n'évolue pas, et surtout cela ne veut pas dire que la position de Diderot ne varie pas. Au contraire, c'est Diderot lui-même qui adoptait dans l'*Essai sur le mérite et la vertu* la position finaliste et réfutait en 1745 la philosophie de Lucrèce par des arguments fondés sur la beauté du monde. En 1747, dans la *Promenade du sceptique*, le débat des finalistes et des antifinalistes s'interrompait sans avoir été tranché, comme si des deux côtés les propositions étaient trop insatisfaisantes pour les adopter totalement, ou les objections trop fortes pour les surmonter. On admet l'apparence rationnelle forte du discours de l'athée et le caractère plus vraisemblable de celui du finaliste, et l'on renvoie tout ce petit monde de disputeurs dos à dos dans un scepticisme qui est plus le résultat de l'équilibre insatisfaisant des forces en conflit que l'expression d'une position philosophique propre et volontaire.

1. Sauf mention contraire, les références à Diderot dans cet article sont données dans l'édition établie par L. Versini (VER.), Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994-1997, 5 vol. Pour toutes les références à la *Lettre sur les aveugles*, on ajoute les renvois aux pages de DPV correspondantes. On indique d'abord le tome en romain, puis la page.

Dès lors, pourquoi le conflit tourne-t-il dans la *Lettre sur les aveugles* en faveur de l'antifinalisme, dans une position qui n'est plus remise en question dans l'œuvre ultérieure de Diderot, même si elle doit être considérablement affinée et y entraîne une très importante série de conséquences ? Quelles sont les raisons qui font suffisamment poids dans cette balance sceptique, des raisons trop bien équilibrée auparavant, pour la faire définitivement pencher d'un côté, qui plus est strictement opposé au point de départ de Diderot ?

Si l'on considérait le dialogue entre Holmes et Saunderson comme un élément séparé et en quelque sorte détachable de la *Lettre* elle-même, on pourrait être d'abord tenté par deux réponses possibles, qui sont d'ailleurs toutes deux vraies et sans nul doute complémentaires. La première attribuerait l'évolution de Diderot à des causes externes : en 1749, Diderot connaît beaucoup mieux les matérialistes et leurs arguments. Il a notamment lu *L'Homme-Machine* de La Mettrie, comme on peut s'en apercevoir à plusieurs reprises dans la *Lettre*, et on peut, de façon hypothétique au moins, lui attribuer d'autres lectures matérialistes qui peuvent avoir joué un rôle déterminant, mais dont on est moins sûr qu'il les ait faites : peut-être le *Telliamed* de Benoît de Maillet (1748), pourquoi pas la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* dont on sait qu'elle circulait sous forme manuscrite bien avant d'être éditée, et qui présente quelques similitudes peut-être accidentelles, etc. La deuxième insisterait plus sur une logique interne du parcours de Diderot : d'abord très finaliste, puis de plus en plus critique vis-à-vis des positions même dont il parlait, son trajet intellectuel semble indiquer une direction qui n'en rend pas l'aboutissement vraiment surprenant.

Mais en se contentant de ces deux réponses, on risquerait de passer à côté du plus important. C'est que la dispute entre Holmes et Saunderson n'est justement pas un texte séparé, elle appartient à un texte qui la prépare et la produit. Si on en restait là, on risquerait de laisser de côté une question essentielle : pourquoi le basculement de Diderot vers l'antifinalisme se fait-il dans un texte qui est consacré à un problème de théorie de la connaissance ? Là encore, plusieurs réponses pourraient être envisagée. La moins intéressante attribuerait cela au désordre des idées qu'on a si longtemps reproché à Diderot, sans comprendre que cette organisation de la pensée est d'une part une stratégie discursive qui d'autre part se fonde sur une certaine théorie des effets du langage. Une autre, qui n'est au fond qu'une variante plus compréhensive de la première, consisterait à analyser de quelle façon Diderot glisse d'une idée à une autre sur le thème général de l'aveugle.

On peut pourtant penser que ce n'est pas seulement et pas essentiellement tout cela. Si l'antifinalisme triomphe, dans un dialogue crucial, à l'occasion et au beau milieu d'une tentative nouvelle de résolution du

problème de Molyneux qui n'a en première apparence aucun rapport, c'est que Diderot a découvert, au sein même de son travail sur la théorie de la connaissance, des éléments nouveaux qui lui ont permis d'en finir, en le mettant en scène dans le dialogue Holmes Saunderson, avec le dilemme intérieur au sujet de la finalité dans la nature qui l'occupait depuis les premières œuvres. C'est en tout cas de cette hypothèse qu'on peut partir pour étudier cette confrontation de deux conceptions de la nature, déterminante pour toute l'œuvre de Diderot. Le débat entre Holmes et Saunderson, qui est comme tous les grands dialogues de Diderot un débat de Diderot avec lui-même, n'est pas isolable du reste de la *Lettre*. Il faut, en l'étudiant, ressaisir toujours le lien organique de son argumentation à tout ce qui précède et qui suit.

1) « Un entretien sur l'existence de Dieu » (VER., I, 166 ; DPV, IV, 48)

On peut se demander d'abord pour quelle raison ce qui se présente comme un entretien sur l'existence de Dieu porte tout entier sur la nature, son ordre, sa production, etc. C'est que la nouvelle théorie de la connaissance héritée de Locke, fondée sur l'idée que nous n'avons pas de notions innées, que Diderot accepte entièrement, écarte toute possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu par son idée, qu'il s'agisse de la preuve ontologique ou de la preuve par l'argument que nous n'avons pu être cause en nous de l'idée de Dieu et de ses attributs, et que par conséquent c'est Lui. S'il y a une idée de Dieu en nous, comme elle n'est pas plus innée que les autres, c'est que nous l'avons construite à partir des idées venues des sens (interne ou externe), comme toutes nos idées. Par conséquent, il s'agit de savoir si cette construction est légitime, c'est-à-dire si on a raison de conclure à l'existence de Dieu à partir du monde sensible, ou si elle est fictive. En effet, les deux sont possibles, et rien ne permet de décider qu'une idée qui ne vient pas directement des sens est valable tant qu'on ne l'a pas confrontée à son origine. C'est pourquoi il convient d'examiner si la nature témoigne effectivement de Dieu.

D'où nous vient notre première idée de Dieu (qui peut devenir plus élaborée par la suite) ? Holmes l'avoue bien naïvement en commençant, des « merveilles de la nature » (VER., I, 166 ; DPV, IV, 48). La première merveille est l'apparence de la nature comme beau spectacle. Diderot ne cesse de le dire dans toute son œuvre, depuis la réfutation de Lucrèce dans l'*Essai* jusqu'aux *Salons*, effectivement, la nature est belle. Mais ce que la théorie de la connaissance qui précède l'entretien de Saunderson et de Holmes nous a permis de découvrir, c'est que toutes nos idées, puisqu'elles nous viennent des sens, dépendent de l'état de nos organes. On peut dire de l'idée de beauté de la nature ce qu'on disait plus haut de nos vertus : elle dépend « de notre manière de sentir et du degré auquel les choses nous affectent » (VER., I, 147 ; DPV, IV, 27). Or, par constitution, le philosophe

aveugle ne peut être affecté à aucun degré par un quelconque spectacle. Comme il le dit, dans une récupération inversée du vocabulaire du finaliste qui croit la nature faite pour lui : « 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 » (VER., I, 166 ; DPV, IV, 48).

Ce vocabulaire de la condamnation, qui prépare la suite du texte, ce « qu'avons-nous fait à Dieu ? » douloureux qui insiste sur le scandale pour le théologien d'un Dieu juste et bon qui condamne un innocent, et qui vise à conclure qu'il est plus satisfaisant, même moralement parlant, d'imaginer un monde sans Dieu, renvoie en premier lieu à une petite saynète en apparence anecdotique du début de la *Lettre* consacré à la visite chez l'aveugle du Puiseaux. A la suite d'un passage consacré à la vicariance des sens, Diderot comme à titre d'exemple racontait comment l'aveugle avait pu blesser son frère en lui lançant une pierre, ce qui le conduit devant un magistrat qui le menace de le jeter dans un cul de basse-fosse. « Eh ! Monsieur, lui répliqua l'aveugle, il y a vingt-cinq ans que j'y suis » (VER., I, 145 ; DPV, IV, 24). L'aveugle, qui par le défaut d'un organe a les idées morales et politiques changées, puisqu'il n'a pas de crainte devant les signes de la puissance du magistrat, a aussi une conception changée de l'existence. La vie n'est pas pour lui un spectacle enchanteur. C'est la première réponse de Saunderson à Holmes devant l'argument du spectacle du monde pour prouver l'existence de Dieu. Ce spectacle n'est pas un absolu, il est relatif à notre condition de voyant.

Cette anecdote, comme toutes celles de la première partie de la *Lettre*, est assez intéressante pour comprendre le mode d'écriture de la philosophie mis en œuvre ici par Diderot, de façon assez déroutante, disons-le, pour nous qui sommes habitués aux textes philosophiques bien découpés du XVII^e ou du XIX^e siècle. Ici, ce qui déjoue le commentaire de texte scolaire est que la philosophie semble s'écrire dans un texte qui accumule une multitude de petites histoires. Notons que ce mode d'écriture n'est pas propre à Diderot. Un certain nombre de textes matérialistes du XVIII^e siècle fonctionnent ainsi, et pour plusieurs raisons. D'une part, l'accumulation de faits répond au « je ne fais pas d'hypothèses » newtonien : plutôt que des systèmes déduits d'axiomes, on présente des faits sur lesquels doit s'appuyer toute connaissance réelle. Cette connaissance fondée sur l'expérience doit trancher avec les romans philosophiques de la métaphysique (cartésienne par exemple). D'autre part on ne peut pas censurer des faits : l'addition des faits laisse aussi le lecteur comprendre, associer, déchiffrer et conclure seul ce que cette avalanche vise à dire et qu'elle ne peut pas dire de façon directe. C'est un des modes de fonctionnement privilégiés de l'*Encyclopédie*. Enfin, chez Diderot, tous ces faits qui semblent entassés au fil de la pensée ont aussi très clairement pour fonction de préparer les affirmations qui suivent : si on accepte les faits, alors on doit aussi accepter les conclusions qui vont en être tirées.

On voit bien comment fonctionne cette anecdote de l'aveugle et du magistrat. En soi, elle n'est pas réfutable, elle ne dit rien. Mais, d'une part elle prépare la discussion entre cet autre aveugle, Saunderson, et le pasteur, en établissant déjà que la vie n'est pas en soi un spectacle enchanteur mais seulement relatif à l'état contingent de l'organisme du voyant. Et d'autre part elle souligne le rapport fort entre les idées morales et l'état physique des organes, ce qui permet d'avancer le lien général de l'organisme aux idées que la théorie de la connaissance va développer, et pointe vers des conclusions qu'on ne peut pas écrire au XVIII^e siècle si on veut rester en France, surtout si on fait le lien entre les deux. La Mettrie, dans *L'Homme-machine*, est le grand modèle pour ce type d'écriture, à ceci près qu'il est précisément trop explicite pour ne pas devoir s'exiler : partant du principe général que « l'expérience et l'observation doivent seules nous guider ici »², il produit dans le texte une avalanche de faits qui tendent tous à dire que l'état de l'âme tient de trop près à l'état de nos organes pour que ce soient deux choses substantiellement différentes.

En réalité, la critique du « beau spectacle » avait déjà été engagée précédemment dans le texte, de façon plus rigoureuse, lorsque Diderot s'était interrogé sur les idées esthétiques de l'aveugle, à partir de la notion de symétrie. Le lien de la théorie « empiriste » de la connaissance que Diderot adopte et le refus du finalisme esthétisant apparaissait alors clairement. La symétrie est un rapport. Percevoir une symétrie, c'est donc percevoir un rapport. Dans l'article BEAU de l'*Encyclopédie*, Diderot explique que nous naissons avec la faculté de sentir et de penser. La faculté de penser s'exerce d'abord dans l'examen des perceptions fournies par la capacité de sentir, elle les compare, les combine, etc. C'est parce que nous avons des besoins que nous sommes obligés d'exercer ces facultés dont notre vie dépend. De ces premières comparaisons et mises en rapport, au service de la vie, naissent les idées d'ordre, d'arrangement, de symétrie, c'est-à-dire toutes les idées qui désignent les rapports les plus simples. En un sens, cette idée de symétrie a bien quelque chose d'une « pure convention entre nous » (VER., I, 140 ; DPV, IV, 19), puisqu'elle désigne un rapport que nous ne trouvons jamais exactement réalisé dans la nature et qu'elle n'est pas non plus innée, comme si elle avait été déposée en nous par Dieu : « ces idées viennent des sens et sont factices » (art. BEAU, VER., IV, 98). Nous les forgeons dans l'exercice de nos facultés intellectuelles, et il s'agit en ce sens de notions expérimentales. Ainsi peut-on dire de l'idée de symétrie qu'elle est à la fois naturelle et conventionnelle, au sens ou je *fabrique naturellement* cette idée³.

2. La Mettrie, *L'Homme-machine*, Denoël, 1981, rééd. « folio » 1999, p. 147.

3. Cf. sur ce sujet les notes 9, 10 et 11 de Y. Belaval, pp. 77-78 de l'édition DPV.

Entre un aveugle et un voyant, la symétrie est effectivement une « convention », au sens où les données qui sont mises en rapport ne sont pas les mêmes, et ne sont pas intrinsèquement comparables (puisqu'en un sens il n'y a jamais rien de comparable entre le purement tactile et le purement visuel, en quoi Berkeley a raison). Et cependant, il peut y avoir jugement correct sur la symétrie car, si les données sensibles diffèrent, il s'agit pourtant bien du même rapport. Ainsi, sous couvert d'une notation anecdotique (« Notre aveugle juge fort bien des symétries » (VER., I, 140 ; DPV, IV, 19)) Diderot prépare dès les premières pages du texte la solution au problème de Molyneux qui n'est énoncée qu'à la fin. Car nous allons découvrir que, si le carré visuel diffère du carré tactile et le cercle visuel du cercle tactile, s'il y a bien des données sensibles différentes, pour celui qui sait en mathématicien ce qu'*est* un carré (c'est-à-dire non pas telle figure sensible sur un tableau noir, mais un certain rapport mathématique entre les côtés), c'est le même rapport. En quoi la solution au problème de Molyneux se prépare effectivement mieux en allant voir un aveugle de bon sens qu'en assistant à une opération peu préparée. C'est cette idée de rapport qui fait le lien à la question du beau que Diderot évoque dans le même paragraphe.

A force d'étudier par le tact la disposition que nous exigeons entre les parties qui composent le tout pour l'appeler beau, un aveugle parvient à faire une juste application de ce terme (*ibid.*).

Car la perception du beau selon Diderot est toujours une perception de rapports. Comme le dira l'article BEAU, « est beau ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapport » (VER. IV 98). Mais il est clair que l'on rejoint ici l'approche la plus traditionnelle du beau comme unité d'un tout : c'est la disposition des parties qui composent le tout que nous appelons « beau ». Ce terme, l'aveugle peut bien l'appliquer à juste titre, mais « il ne juge pas » (VER., I, 141 ; DPV, IV, 19), au sens où il ne lie pas un plaisir à la perception de ce rapport. Il reproduit ce qu'il a appris sans le sentir. Ce n'est donc pour lui « qu'un mot » (*ibid.*), qui désigne un certain type de rapports. Diderot marque ici son évolution par rapport à l'*Essai sur le mérite et la vertu* à deux égards. D'une part du point de vue esthétique, on comprend que la définition qui lie de beau à l'utile est trop étroite : c'est celle de l'aveugle, qui en réalité ne juge pas du beau mais rapporte simplement le jugement de ceux qui voient (sans le sentir). Or, c'est aussi celle de Shaftesbury. L'article BEAU, ici, sera plus clair encore : ce système « où l'on prend l'utile pour le seul et unique fondement du beau est le plus défectueux de tous » (VER., IV, 97). D'autre part, et par conséquent, du point de vue métaphysique, cette discussion sur la genèse sensible et expérimentale de l'idée de beau nous fait comprendre combien l'idée même de beauté du monde n'a pas de sens pour un aveugle. Elle n'est

pas palpable, elle est seulement et par définition *relative* à un sens, que l'aveugle ne possède pas. Voilà pourquoi Saunderson peut reconnaître un cube comme un voyant et faire des leçons de mathématiques à ceux qui voient, mais ne peut reconnaître la beauté de la nature, et donc ne saurait faire des cours de théologie finaliste. Il fallait que Diderot refuse la définition du beau de Shaftesbury, parce qu'elle s'articulait à son finalisme et, si le monde était beau en soi, alors soit l'aveugle le percevrait, soit c'est lui qui aurait tort de ne pas le percevoir. On comprend mieux ici le lien fort entre la nouvelle théorie de la connaissance de la *Lettre sur les aveugles*, la solution diderotienne au problème de Molyneux, le refus de la définition du beau par Shaftesbury, et celui de la physico-théologie esthétisante.

Mais si « ce grand raisonnement qu'on tire des merveilles de la nature est bien faible pour des aveugles » (VER., I, 148 ; DPV, IV, 28), n'est-ce pas parce qu'il s'agit d'une idée complexe élaborée principalement à partir d'idées visuelles ? N'y aurait-il pas moyen de sauver un tel raisonnement en l'empruntant à des idées tactiles ? Le toucher aussi ne peut-il nous faire percevoir des merveilles ? C'est pourquoi l'argument du ministre est habile : « Portez les mains sur vous-mêmes, et vous rencontrerez la divinité dans le mécanisme admirable de vos organes » (VER., I, 166 ; DPV, IV, 48). Ce renvoi à la finalité interne, puisque tout ce qui est de l'ordre de la finalité externe n'a pas de sens pour l'aveugle, est un argument très classique en faveur de l'existence d'un Dieu créateur. Le mécanisme admirable des organes est un thème très exploité, en particulier depuis Leibniz, avec le développement des sciences du vivant : « Tous ceux qui voient l'admirable structure des animaux se trouvent portés à reconnaître la sagesse de l'auteur des choses »⁴.

Saunderson va nier cette phrase terme à terme. L'argumentation fonctionne ici sur un modèle que l'on trouve assez souvent chez Rousseau, qui consiste à accorder les prémisses de l'adversaire pour en nier les conséquences puis, dans un deuxième temps, à nier les prémisses elles-mêmes. Admettons qu'il y a ici un mécanisme animal parfait, ce que la suite du texte va d'ailleurs nier ; en quoi permet-il de déduire l'existence d'un auteur suprême intelligent ? Puisque, en toute rigueur, la seule chose qu'on peut déduire du mécanisme lui-même est qu'il résulte bien de l'ensemble des causes et des effets qui ont été nécessaires pour le produire. Comment s'opère le passage de cette idée à celle de l'existence d'une cause suprême intelligente ? Holmes le dit lui-même, nous faisons ce passage parce que nous jugeons que ce mécanisme est admirable. D'où la nécessité d'une critique de l'admiration, de l'étonnement et du merveilleux. Car c'est la notion même de « merveilles de la nature », qui plaît tant à Holmes, dont il faut parvenir à se libérer.

4. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 19, Vrin, 1986, p. 60.

Que veut dire « admirable » ? Notons d'emblée qu'il s'agit d'une notion relative à nous : le mécanisme est déjà moins admirable pour l'aveugle. Mais surtout « admirable » renvoie ici à notre étonnement devant ce que nous ne savons ni faire, ni expliquer. Or, cela aussi est relatif. Ainsi Saunderson passe pour un prodige aux yeux de tous ceux qui ne peuvent concevoir comment il fait de la géométrie. Pour nous, lecteurs de la *Lettre*, il n'y a ni prodige, ni merveille, puisque Diderot vient précisément de nous expliquer comment il était possible à un aveugle de donner même des leçons d'optique⁵. L'étonnement ne signale au fond que l'incompréhension de celui qui s'étonne. Nous nous étonnons de tout ce que l'aveugle réussit à faire, notre surprise témoigne seulement, comme le dit l'aveugle du Puiseaux, du fait que nous ne sommes pas aveugles (VER., I, 146 ; DPV, IV, 25). En contrepartie, l'aveugle s'étonne des miroirs, qui ont des propriétés incompréhensibles pour lui (VER., I, 148 ; DPV, IV, 28) parce qu'il les interprète à l'aide des idées du toucher (VER., I, 141 ; DPV, IV, 20). Ainsi le fait que Saunderson paraisse admirable ne prouve rien quant à l'objet de l'admiration (Saunderson n'est pas un miracle divin), mais dit simplement quelque chose au sujet de celui qui admire, à savoir que ce sujet ignore la possibilité de ce qu'il admire, et s'étonne parce qu'il ne comprend pas. Il en est de même de l'organisme animal, nous l'admirons parce que nous ne sommes pas encore capables de le comprendre, et parce que nous croyons impossible de l'expliquer par un pur mécanisme, et du coup, nous le croyons impossible par une pure production mécanique. Cela ne prouve rien quant à l'animal, mais seulement notre ignorance et le peu de développement de notre science. « S'il vous étonne, c'est peut-être parce que vous êtes dans l'habitude de traiter de prodige tout ce qui vous paraît au-dessus de vos forces » (VER., I, 167 ; DPV, IV, 49).

L'idée de Dieu semble ainsi témoigner non d'une réalité supérieure, mais de la paresse et de l'orgueil de l'homme, qui tend à considérer que tout ce qui le dépasse ne peut être qu'un ouvrage de Dieu. Ce que Holmes prenait pour un enchaînement de raisons qui nous conduit de la nature à Dieu témoigne peut-être seulement du jeu de ces deux passions. La vanité de l'homme le conduit à fabriquer des Dieux. Ce faisant, il ne se rend pas compte qu'il explique quelque chose de difficile à comprendre, la nature, par quelque chose d'incompréhensible, Dieu. C'est là une mauvaise méthode philosophique, comme le dénoncent nombre de penseurs dans la ligne de l'appendice au livre I de l'*Éthique* de Spinoza. Ainsi la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* de Fréret avait aussi convoqué cette argumentation. A quoi Diderot ajoute un argument traditionnel des libertins du XVIII^e siècle,

5. « Ces choses perdront beaucoup de leur merveilleux, si vous considérez, Madame, qu'il y a trois choses à distinguer dans toute question mêlée de physique et de géométrie... » (VER., I, 162 ; DPV, IV, 42).

beaucoup utilisé dans l'*Encyclopédie*, et déjà en usage dans *Les Bijoux indiscrets*, qui consiste à se moquer des superstitions des païens pour dire indirectement que le catholicisme n'est pas meilleur :

Demandez à un Indien pourquoi le monde reste suspendu dans les airs, il vous répondra qu'il est porté sur le dos d'un éléphant ; et l'éléphant, sur quoi l'appuiera-t-il ? sur une tortue ; et la tortue, qui la soutiendra ? (VER., I, 167 ; DPV, IV, 49).

La réponse de Holmes s'élabore dans le refus de l'assimilation qui fondait ce dernier argument. Il est facile de se moquer des superstitions ridicules d'Indiens inventés pour l'occasion, et de la vision du monde qui s'y exprime ; mais il n'est pas légitime d'y assimiler toute croyance à un Dieu créateur. En effet, la vision du monde de Newton, elle, n'est pas ridicule, il est difficile de s'en moquer ou d'en avoir pitié. Et pourtant Newton lui-même, représentant par excellence de la science, n'a pas dédaigné la physico-théologie. Ce ne sont pas quelques Indiens semi-fictifs, ce sont « les premiers génies du monde, qui tous avaient été frappés des merveilles de la nature, et reconnaissaient un être intelligent pour son auteur » (*ibid.*).

En première approche, on est tenté d'interpréter comme une simple remarque ironique le commentaire de Diderot, qui affirme : « C'était sans contredit ce que le ministre pouvait objecter de plus fort à Saunderson. » (*ibid.*) En effet, l'argument semble bien plutôt le plus faible, puisque c'est un argument d'autorité tout pur. Il renvoie à ce mécanisme même de la croyance religieuse dénoncé par tous les rationalismes qui consiste à croire ce que d'autres ont cru pour la seule raison qu'ils y ont cru. Ce qui ne saurait passer pour satisfaisant dans le cadre d'un entretien qui se déroule jusqu'ici sur le mode de la dispute rationnelle. On a même le sentiment que, devant l'épuisement constaté de ses raisons (« mais par où attaquer un aveugle ? » (*ibid.*)), le ministre quitte le registre de la rationalité pour passer à celui de la foi. A l'extrême, une telle attitude tendrait vers celle des sceptiques chrétiens, qui ont admis qu'il n'y a pas à prouver Dieu mais seulement à croire ; ce qu'Holmes ne sait pas, puisqu'il essaie encore de prouver. Avec ces dernières cartouches, le pasteur a épuisé les arguments traditionnels, par la finalité externe (le beau spectacle), par la finalité interne (le mécanisme admirable des organes), par la foi commune (ici, parce qu'on s'adresse à un savant, le consentement universel des meilleurs savants).

Mais il est peut-être plus intéressant de prendre le texte au pied de la lettre et de se demander pour quelle raison cet argument qui semble faible peut être effectivement considéré comme le plus fort. Il faut pour cela comprendre en quoi cette référence à Newton est forte, et d'abord à quoi ici, il est fait référence. Que Diderot sait-il de la physico-théologie de

Newton ? S'il est un exposé de la métaphysique de Newton que tout le monde en France peut connaître au moment où Diderot écrit la *Lettre sur les aveugles*, c'est bien celui qu'en donne Voltaire, dans la première partie des *Éléments de la philosophie de Newton*, édités en 1741, réédités en 1744 et 1745 sous forme séparée, et en 1748 au sein des *Œuvres*. Or, non seulement les trois noms cités par Holmes (Newton, Leibniz et Clarke) occupent une grande place dans ce volume, avec une place privilégiée pour Newton, comme dans la réponse de Saunderson, mais encore le thème abordé en premier lieu, dès le chapitre I, est précisément la physico-théologie finaliste de Newton :

Plusieurs personnes s'étonneront ici peut-être, que de toutes les preuves de l'existence d'un Dieu, celle des causes finales fût la plus forte aux yeux de Newton. Le dessein, ou plutôt les desseins variés à l'infini qui éclatent dans les plus vastes et les plus petites parties de l'univers, font une démonstration, qui à force d'être sensible, en est presque méprisée par quelques philosophes ; mais enfin Newton pensait que ces rapports infinis, qu'il apercevait plus qu'un autre, étaient l'ouvrage d'un artisan infiniment habile⁶.

On comprend mieux, du coup, pourquoi l'argument de Holmes est en effet le plus fort. Il n'y va pas ici que de l'admiration que Saunderson (et Diderot) portent à Newton. Il y va de la cohérence même de sa pensée. En effet, la *Lettre sur les aveugles*, dans le portrait qu'elle dresse de Saunderson, a bien mentionné le fait que le mathématicien aveugle, en bon héritier de Newton, enseigne les lois de l'optique. Or, si l'on suit Voltaire, la conclusion de l'optique de Newton est l'affirmation que ces phénomènes de la nature nous font voir « qu'il y a un Être incorporel vivant, intelligent, présent partout »⁷. N'est-ce pas Saunderson, qui se moquait de la philosophie facile de Holmes, qui est finalement incohérent, lui qui expose une philosophie de la nature comme la vérité, mais refuse la métaphysique qui se présente pourtant comme en étant la conclusion logique ? D'autant que Voltaire insiste par la suite sur l'idée que la physique de Newton, qui admet les atomes et le vide, doit plus à Démocrite et Épicure, via Gassendi, qu'à Descartes (*ibid.* p. 207). Or, il est manifeste, comme on y reviendra par la suite, que la physique défendue par Saunderson se rattache, elle aussi, à cette tradition matérialiste.

Ainsi l'objection de Holmes, bien comprise, est effectivement une objection forte. Toute la physique de Newton suppose Dieu. Or, cette physique est celle même de Saunderson. Donc Saunderson doit se résoudre à admettre l'existence de Dieu, ou à être inconséquent.

6. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, *The Complete Works of Voltaire*, vol. 15, Voltaire Foundation, Oxford, 1992, p. 197.

7. *Ibid.*, p. 201.

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 grave, comme cela est démontré, elle ne grave 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 avec une liberté absolue »⁸.

On peut remarquer qu'ainsi soutenu par la référence à Newton, l'argumentaire finaliste a tendance à se déplacer un peu, vers une position plus forte. On partait de l'idée de beauté de la nature comme témoignage d'un créateur. C'est maintenant l'ordre de la nature qui nous renvoie à l'existence de Dieu. C'est pourquoi c'est l'idée d'ordre qui va faire le thème de la suite du dialogue et de la réponse de Saunderson. Diderot connaît bien cette thèse qui fait remonter de l'ordre à un Dieu producteur d'ordre, et il s'était lui-même servi dans la vingtième des *Pensées philosophiques* (I, 24) de l'argument que Voltaire attribue à Platon :

Vous jugez que j'ai une âme intelligente, parce que vous apercevez de l'ordre dans mes paroles et dans mes actions, jugez donc en voyant l'ordre de ce monde, qu'il y a une âme souverainement intelligente (*ibid.*, p. 200).

D'autant que Voltaire avait envisagé un certain nombre d'objections d'un athée possible qui développerait sa propre vision du monde, décrivant l'univers comme un tout, existant nécessairement, au sein duquel tout est en mouvement, car le repos est une fiction, et connaissant les modifications les plus variées au sein d'une même substance qui est la nature elle-même. On voit qu'il y a un certain nombre de traits communs entre cette vision du monde et celle que Saunderson développera. Or c'est bien par l'idée d'ordre du monde que Voltaire pensait dans la suite de Newton qu'on pouvait couper court à ces arguments athées :

En un mot, je ne sais 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 : *Coeli enarrant gloriam Dei*. Aussi vous voyez que Newton n'en apporte point d'autres à la fin de son *Optique* et de ses *Principes* (*ibid.*, p. 199).

8. *Ibid.* p. 196. On peut remarquer au passage dans ce « (et selon la raison) » une similitude d'expression avec le passage de la *Lettre* sur l'opposition de Berkeley et de Condillac (VER., I, 164 ; DPV, IV, 45).

On voit que l'objection de Holmes n'est pas si méprisable qu'on pouvait croire en première apparence. Car Saunderson admet effectivement un ordre admirable dans la nature, et il le faut bien, puisqu'il a dû admettre la physique et l'optique de Newton pour faire, comme la *Lettre* nous le signale, des leçons sur les phénomènes de l'arc-en-ciel. Le problème est de savoir comment on peut à la fois admettre la physique de Newton et, même en le discutant et en lui donnant une dimension restreinte, son présupposé minimal qui est qu'il y a un certain ordre dans l'univers, tout en montrant qu'elle ne suppose ni n'oblige à conclure à l'existence de Dieu. Comment cela est-il possible ?

2) Un « ordre admirable » ?

Admettons donc qu'il existe un « ordre admirable », ce qui, comme on va le voir, n'est pas tout à fait vrai, ce n'est pourtant pas, par soi, une preuve de l'existence d'un Dieu créateur. Car plusieurs hypothèses concurrentes permettent d'expliquer la production de l'ordre actuel de l'univers. En effet, cet ordre admirable, plutôt que d'avoir été surnaturellement et divinement produit, pourrait bien avoir été naturellement, c'est-à-dire mécaniquement produit. Saunderson est obligé d'admettre, sur le témoignage de Holmes, qui a pour garant Newton, Leibniz et Clarke, le phénomène d'un monde ordonné. Mais il est libre de privilégier l'hypothèse explicative qu'il veut, dès lors que celle-ci peut prétendre effectivement fournir une explication du phénomène. Or, il y a au moins deux modèles explicatifs en concurrence qui sont Dieu ou un chaos matériel premier qui, en se débrouillant seul, aurait pu produire ce monde.

Ici, Diderot applique strictement ce que les réflexions épistémologiques des paragraphes précédents ont permis de dégager. Pour expliquer comment Saunderson pouvait enseigner l'optique sans voir, il avait en effet souligné qu'il y a en toute question relative à la physique trois choses distinctes, le phénomène qu'on veut expliquer, l'hypothèse explicative, et le calcul qui invalide l'hypothèse ou au contraire en souligne le caractère probable. Ici, Saunderson admet sans discuter le phénomène, à savoir l'ordre du monde (qu'en réalité il a par sa monstruosité même toute raison de contester). Mais il « prend les suppositions pour ce qu'on les lui donne » (VER., I, 162 ; DPV, IV, 42) et, comme il n'entend pas la raison pour laquelle Holmes, Newton, etc. préfèrent telle supposition (Dieu) à telle autre, et que rien ne l'oblige à l'admettre avec eux, il choisit une autre hypothèse, le chaos, à charge pour lui dès lors de montrer en la faisant fonctionner comment son hypothèse explique aussi bien le phénomène donné, et même pourquoi elle est finalement préférable, puisqu'elle explique mieux certaines caractéristiques du phénomène (les monstres) que l'hypothèse concurrente.

Indubitablement, même si le texte fait ici référence à Newton, c'est Descartes qui autorise ici la démarche de Saunderson. En effet, c'est

Descartes qui le premier, dans le cadre méthodologique de la science moderne, a montré qu'on peut expliquer l'état actuel de l'univers par un état passé qui ne lui ressemble pas. On pourrait ainsi remonter sans contradiction de l'état actuel ordonné de l'univers à des origines dans ce que Descartes appelle, dans les *Principes de la philosophie*, « le chaos des poètes »⁹ (il est probable que lui aussi songe ici à Lucrèce). Tout en choisissant une autre hypothèse de départ, parce que le chaos convient mal à la perfection de Dieu, Descartes explique que même si on suppose à l'origine le chaos et la confusion, les lois de la nature sont telles qu'« on pourrait toujours démontrer que par leur moyen cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde » (*ibid.*). C'est d'ailleurs à cette explication de la formation d'un monde ordonné à partir du chaos que Descartes s'était livré au chapitre VI du traité du *Monde*. C'est donc d'une certaine façon le mécanisme cartésien qui autorise la démarche faite par Saunderson, qui accepte la description de l'état actuel du monde, mais revendique « la liberté de penser ce qu'il [lui] plaira de son ancien et premier état » (VER., I, 167 ; DPV, IV, 50), remontant d'un état d'ordre à une hypothétique « naissance des choses et des temps » où l'on voit « la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller » (VER., I, 168 ; DPV, IV, 50). Mais Diderot pervertit en même temps profondément le sens de la démarche cartésienne. Car Descartes accomplissait cette démarche explicative dans le chapitre VI du *Monde* précisément pour montrer que Dieu a établi des lois si admirables de la nature que, même si l'on part de la confusion et du chaos, ces lois sont « suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un monde très parfait »¹⁰. Mais, dans le monde que décrit Saunderson, c'est le hasard plus que la loi qui fait passer à l'ordre actuel du monde, et cet ordre n'est pas du tout parfait : il est relatif à notre position, transitoire, et pas absolu puisqu'à l'intérieur même de l'ordre il reste des vestiges du chaos premier.

Ce que nous appelons l'ordre actuel est un état transitoire de la matière, un effet du choc hasardeux des atomes. Ainsi, même le vivant, même ce mécanisme admirable des organes qui servait de modèle à Holmes pour penser l'ordre naturel peut être considéré comme le résultat de ce processus chaotique. La nature produit des combinaisons, et seules les combinaisons les plus stables ont demeuré. Dans les débuts de ce monde, la nature produisait des monstres, mais ils n'ont pas survécu. Seuls sont restés les animaux viables : « toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et [...] il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction » (VER., I, 168 ; DPV, IV, 50).

9. Descartes, *Principes de la philosophie*, III, 47, *Œuvres philosophiques*, t. III, Garnier, 1973, p. 251.

10. Descartes, *Le Monde*, VI, *Œuvres philosophiques*, t. I, Garnier, 1963, p. 346.

Plutôt qu'à l'idée moderne de sélection naturelle, il est clair que le texte, ici, renvoie à l'héritage lucrétien. Mais c'est un retour à Lucrèce autorisé par la science moderne : le mécanisme cartésien, comme on l'a vu, mais aussi, comme le signale Jacques Roger, la pensée de Buffon¹¹. Il est vrai que c'était dans l'air, et qu'on se préoccupe beaucoup, en ce milieu du XVIII^e siècle de concevoir sans finalisme une théorie de la formation de la terre et de l'apparition des animaux, ce qui pousse à relire le *De Natura Rerum*. Ainsi Benoît de Maillet avait proposé en 1748 dans le *Telliamed* une théorie de la terre et de l'apparition des espèces terrestres qui, dans son mélange d'intuitions remarquables et de théories délirantes, le tout appuyé d'exemples dont la moitié n'ont rien de scientifiquement acceptables, devait beaucoup à la lecture des Anciens.

Au livre V du *De Natura Rerum*, Lucrèce raconte ainsi de quelle façon, dans sa profusion première, la nature a produit de façon hasardeuse des combinaisons non stables, des animaux sans les organes vitaux nécessaires à la survie, qui mourraient donc sans se reproduire. Pour qu'une espèce se propage, un grand nombre de circonstances sont nécessaires. De façon externe, il faut que l'animal ait des aliments qui lui conviennent, de façon interne à l'individu, il faut qu'il possède tous les organes vitaux nécessaires, et de façon externe à l'individu mais interne à l'espèce, il faut que les individus puissent se reproduire (que le mâle trouve la femelle, et que le couple ait les organes appropriés)¹². Diderot récupère cette analyse lucrétienne et, non content de l'appliquer en général à tous les animaux, la met en œuvre immédiatement et terme à terme à propos de l'espèce humaine. L'affirmation est cruciale : l'homme est le résultat des circonstances, et non d'une finalité providentielle qui l'aurait désigné comme fin de la création. Il n'est ni élu, ni empire dans un empire, simplement un composé de molécules hasardeux, qui aurait bien pu, comme le reste, ne pas exister. C'est dire qu'il n'y a pas de dessein divin dans la création humaine, et nul orgueil à en tirer, et c'est avancer aussi implicitement que l'homme n'est que matière :

Cela supposé, si le premier homme eût eu le larynx fermé, eût manqué d'aliments convenables, eût péché par les parties de la génération,

11. « Nous sommes fondés à croire que Buffon, en 1749, partageait les idées de Diderot-Saunderson sur l'origine de la vie. Nous pouvons même penser qu'il les avait eues le premier et qu'il est au moins largement responsable de la conversion de Diderot à ces idées qui, d'ailleurs, venaient de Lucrèce. Mais Lucrèce seul n'aurait peut-être pas eu plus de poids auprès de Diderot en 1749 qu'en 1746, si l'autorité d'un savant comme Buffon n'était pas venue contrebalancer l'autorité de ces autres savants auxquels Diderot s'était fié » (J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1963, p. 598).

12. Cf. Lucrèce, *De la nature*, V, v. 837-877, trad. A. Ernout, Les Belles Lettres, 1923, rééd. 1985, pp. 81-82.

n'eût point rencontré sa compagne ou se fût répandu dans une autre espèce, M. Holmes, que devenait le genre humain ? Il eût été enveloppé dans la dépuration générale de l'univers, et cet être orgueilleux qui s'appelle homme, dissous et dispersé entre les molécules de la matière, serait resté, peut-être pour toujours, au nombre des possibles (VER., I, 168 ; DPV, IV, 50-51).

Dans cette opposition des deux visions de la nature de Holmes et de Saunderson, l'opposition aussi des deux anthropologies que ces visions du monde supposent en même temps qu'elles les fondent a une importance fondamentale. C'est aussi dans cette idée d'en rabattre sur l'orgueil de l'homme, en tant qu'il considère sa forme comme forme finale et parfaite, que les paragraphes de la première partie de la *Lettre* l'avait comparé à l'animal (cf. VER., I, 144 ; DPV, IV, 23). Il y a continuité de l'un à l'autre, et tous sont des créatures de hasard. L'homme est un être fondamentalement contingent. Si ce n'est pas l'argument le plus décisif d'un point de vue théorique, c'est certainement du moins l'argument le plus fort, psychologiquement, contre le finalisme, si celui-ci est bien, comme Spinoza l'avait analysé dans l'appendice au livre I de l'*Éthique*, toujours un anthropocentrisme.

Encore une fois, La Mettrie avait déjà développé ce thème de la contingence de l'homme, tant il est clair qu'il a des conséquences théologiques et anthropologiques fondamentales, qui ne vont cesser de préoccuper Diderot.

Qui sait d'ailleurs si la raison de l'existence de l'homme ne serait pas dans son existence même ? Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface de la terre, sans qu'on puisse savoir ni comment, ni pourquoi ; mais seulement qu'il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles¹³.

Chez La Mettrie, comme chez Diderot, il y a un lien fort entre la dénonciation du finalisme et celle de l'orgueil humain, qui passe par la comparaison de l'homme et de l'animal et, comme on le voit dans la première partie de la *Lettre*, par une théorie de la connaissance qui conduit à relativiser la perfection que nous attribuons à la collaboration de nos cinq sens, et qui souligne notre tendance perpétuelle à surfaire nos qualités et à diminuer nos défauts. Quelques pages après la citation que nous venons de donner, et l'affirmation de la contingence de l'homme, La Mettrie concluait : « *Le poids de l'Univers* n'ébranle donc pas un véritable athée, loin de l'écraser »¹⁴. Il est intéressant de voir qu'il réfutait alors terme à

13. La Mettrie, *op. cit.*, p. 183.

14. *Ibid.*, p. 186. Cf. Diderot, *Pensées philosophiques*, XX (I, 25).

terme la vingtième des *Pensées philosophiques* de Diderot, qui prétendait réfuter l'athéisme par des exemples tirés de la finalité dans la nature. Mais ces « indices mille et mille fois rebattus d'un Créateur » (*ibid.*) ne sont indices de rien. Ce qui conduit La Mettrie à revenir à Lucrèce, affirmant que sans doute les épicuriens ont eu raison de dire que l'œil voit parce qu'il est conformé pour cela, parce que les lois d'auto-organisation de la matière produisent cette conformation, et non que l'œil est conformé pour voir.

L'argument est ici crucial pour l'aveugle. Car, soit on dit que l'homme voit parce qu'il se trouve qu'il a des yeux, et l'anomalie que représente l'aveugle est juste la trace, en elle-même privée de signification, qu'il reste du hasard dans la production, soit on dit que l'homme est par nature fait pour voir, et alors l'aveugle doit être compris comme une créature imparfaite, et son défaut comme une punition. En effet, si Dieu est à la fois parfait, juste, bon, et tout-puissant, alors la création témoigne comme Son œuvre de la perfection, de la justice et de la bonté de l'artisan. Comment interpréter l'aveugle-né dans ce cas ? Soit comme une imperfection de la création, ce qui ne se peut si Dieu est tout puissant, soit comme une injustice — puisque certains seraient punis dès la naissance et d'autres non — ce qui ne se peut si Dieu est juste et bon. « Qu'avions-nous fait à Dieu, vous et moi, l'un pour avoir cet organe, l'autre pour en être privé ? » (VER., I, 168 ; DPV, IV, 51). C'est l'ambivalence de la notion d'ordre divin sur laquelle vit le finaliste qui lui nuit finalement, puisque cet ordre doit être à la fois mécanique et moral, à la fois ordre de la nature et justice distributive. C'est à ce prix que l'ordre peut être dit parfait. C'est bien là le sens philosophique de l'émergence de la subjectivité passionnelle des acteurs dans le texte, pour la première fois du dialogue, qui conduit à la dramatisation de toute la scène, dans ce style larmoyant que le XVIII^e siècle adore : Saunderson a l'air « vrai et pénétré », les spectateurs partagent « sa douleur » et se mettent « à pleurer amèrement sur lui » (*ibid.*). S'il y a un Dieu, alors la plainte est justifiée, et on a raison d'être malheureux. C'est seulement quand on a compris qu'il n'y en a pas et qu'il n'y a pas de sens à l'aveuglement, à la maladie, à la mort même, qu'on peut acquérir la tranquillité de l'âme qui reste, pour Diderot, le but de toute philosophie, ou du moins s'en rapprocher.

Si Dieu existe, il est parfait et tout puissant. Donc sa création est aussi parfaite. Or, l'ordre naturel n'est pas parfait. Donc il n'y a pas de Dieu. Car, si le monde était vraiment cet ordre admirable créé par un Dieu tout puissant que décrit Holmes, alors il serait en tout ordonné et admirable. Il n'y aurait pas d'anomalies, puisqu'elles seraient *impossibles*. Or, il y en a encore : « l'ordre n'est pas si parfait qu'il ne paraisse encore de temps en temps des productions monstrueuses. » (*ibid.*). Ainsi l'aveugle, dont on ne peut interpréter l'aveuglement comme une punition divine, qui n'a pas d'autre raison d'être depuis toujours dans un cul de basse-fosse, comme on

l'a vu, que ce désordre dépourvu de sens, ce simple résultat sans signification d'un concours malheureux de molécules¹⁵.

Il y avait deux hypothèses explicatives concurrentes. L'existence des monstres, dont il faut aussi rendre compte, montre que les « hypothèses chimériques » (*ibid.*) ne sont en dernière instance pas du côté qu'on croyait, et que l'explication de l'ordre actuel par une origine dans le chaos et les seuls mouvements de la matière est finalement préférable à l'explication par l'hypothèse d'une divinité, parce qu'elle se heurte à moins de difficultés, et explique mieux le phénomène dont il faut rendre compte, qui n'est justement pas un ordre parfait. Ce qui rend l'hypothèse du chaos préférable, c'est que, sous une apparence d'ordre général, il en reste un peu. Et, comme on le verra plus loin, ce peu témoigne aussi pour le tout. Des deux natures auxquelles nous renvoyaient les deux hypothèses explicatives, la nature matérielle et privée de signification et la nature finale du théologien, il apparaît que c'est bien cette dernière, celle de Holmes, qui est une fiction.

3) « Un ordre momentané »

Au fond, c'est bien le matérialisme tout entier qui s'engage ici. Car ce qui est en arrière plan de ce dialogue et que la *Lettre sur les aveugles* avait élaboré précédemment, c'est le lien entre d'une part le refus de la preuve de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature, et d'autre part la thèse de la matérialité de la pensée. A la fin du passage consacré à l'aveugle du Puisseaux, Diderot avait consacré une digression essentielle aux idées morales et métaphysiques des aveugles. Il s'agissait de montrer, dans la fidélité à la théorie de la connaissance que le texte élabore, que, puisque toutes nos idées nous viennent des sens, la conformation des organes sensibles a des conséquences déterminantes sur toutes nos idées, y compris les plus intellectuelles. Il insistait alors sur la nullité de l'argument physico-théologique pour un aveugle : il n'y a pas pour lui de merveilles de la nature. Le ciel étoilé ne le remplit pas d'une admiration toujours croissante, à la différence du miroir dont les capacités réfléchissantes l'étonnent toujours. Il y a donc un lien entre la théorie de la connaissance et le refus de la conception de la nature de Holmes. Mais la fin de ce paragraphe ajoutait, de façon quelque peu abrupte, l'énoncé d'un lien entre théorie de la connaissance et adoption du monisme matérialiste :

15. Sur la réflexion sur les monstres et son importance au XVIII^e siècle en général et dans la pensée de Diderot en particulier, voir les divers travaux d'A. Suratteau, notamment « Les hermaphrodites de Diderot », *Diderot et la question de la forme*, sous la dir. d'A. Ibrahim, PUF, « Débats philosophiques », 1999. Dans ce même volume, voir aussi l'article de G. Stenger, « L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot ».

Comme ils voient la matière d'une manière beaucoup plus abstraite que nous, ils sont moins éloignés de croire qu'elle pense (VER., I, 148 ; DPV, IV, 28)¹⁶.

C'est à la lumière de l'épistémologie cartésienne revendiquée au début de la *Lettre*, ce choix de comprendre la vision par le biais d'hommes aux yeux bandés qui voient avec des bâtons, que peut se comprendre cette phrase. Comme chez Descartes, le modèle de l'aveugle sert à nous éloigner des préjugés de la sensation qui nous font voir des qualités sensibles subjectives comme objectives. Nous avons du mal à penser la matière pensante parce que nous *l'imaginons*, par exemple comme D'Alembert dans le *Rêve*, sous l'aspect du bloc de marbre, et qu'alors la pensée, notion abstraite, ne nous semble pas une qualité qu'on puisse lui attribuer. Mais l'aveugle, lui, n'imagine pas, au sens strict du terme, il combine des points palpables. C'est pourquoi il abstrait plus facilement : « car l'abstraction ne consiste qu'à séparer par la pensée les qualités sensibles des corps, ou les unes des autres, ou du corps même qui leur sert de base » (VER., I, 151 ; DPV, IV, 32). Et c'est parce que cette abstraction est nécessaire dans les questions nécessairement spéculatives comme celles qui sont relatives à la nature des corps, ainsi que Descartes l'avait montré, et parce que nous sommes toujours et malgré nous encombrés même dans nos idées les plus intellectuelles des qualités sensibles d'où nous les avons abstraites, que « dans les questions de pure spéculation, il est peut-être moins sujet à se tromper » (*ibid.*). Il faut lire la *Lettre sur les aveugles* comme l'*Encyclopédie*, en sachant rapprocher des idées qui ne sont pas énoncées au même endroit. On nous dit d'abord que les aveugles, parce qu'ils voient les choses de façon plus abstraite, peuvent admettre que la matière pense. On nous dit quelques pages plus loin que puisqu'ils voient les choses de façon plus abstraite, ils sont moins sujets à l'erreur dans les questions métaphysiques. C'est à nous, lecteurs, de conclure que les aveugles ont raison d'admettre que la matière peut penser.

On sait que ce débat sur la question de savoir si la matière peut penser vient de Locke, qui dans l'*Essai sur l'entendement humain* avait eu l'audace (ou la maladresse) de dire que, sans la Révélation, nous ne serons peut-être jamais capable de savoir « si un être purement matériel pense ou non » et « si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière disposés comme il se trouve à propos, la puissance d'apercevoir ou de penser ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense »¹⁷. Diderot se fait l'écho de ce passage dans l'article LOCKE,

16. Sur cette phrase, voir aussi, pour une autre interprétation, le commentaire de J.C. Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, PUF, « Philosophies », p. 38 et suivantes.

17. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV, III, 6, trad. P. Coste, Vrin, 1994, pp. 440-442.

PHILOSOPHIE DE (VER., I, 474). On voit bien qu'ici Locke est très prudent, et signale juste qu'il y a deux hypothèses tenables, que la Révélation nous aide à discriminer ; d'une part l'hypothèse du monisme matérialiste, qui consiste à dire qu'il n'y a pas d'impossibilité à ce que la matière pense, et par conséquent que l'âme est matérielle, et d'autre part l'hypothèse dualiste, à laquelle il donne ici une formulation assez cartésienne, qui dit qu'à cette configuration matérielle particulière qui est notre corps, Dieu a joint une âme immatérielle que nous sommes. On peut penser que les polémiques autour de ce passage, qui tient à l'origine très peu de place dans le texte de Locke, qui s'enfle d'édition en édition, et qui fait couler beaucoup d'encre par la suite, viennent du fait que cette proposition présente ces deux hypothèses comme équivalentes sur le plan philosophique (sans le secours de la Révélation). C'est là ce qui est proprement scandaleux. Les deux se valent, et se heurtent à quelque chose d'incompréhensible pour nous : nous ne savons pas comment la matière peut penser, mais nous ne savons pas non plus comment une substance immatérielle peut être unie à une substance matérielle. Or, à partir du moment où il y a équivalence des hypothèses, on peut les confronter dans leurs avantages et leurs inconvénients. Locke, bien sûr, ne le fait pas. Voltaire non plus, qui dans la treizième des *Lettres philosophiques*, consacrée à un éloge et une défense de Locke, dit qu'on devrait finalement s'en tenir à la seule chose qu'on puisse vraiment affirmer : « Je suis corps et je pense »¹⁸. Cette déclaration de prudence n'empêche cependant pas Voltaire de donner quelques arguments pour embarrasser ceux qui crient au scandale contre Locke. On ne peut douter que les animaux sentent, puisqu'ils ont les mêmes organes que nous et que, selon les dévots, Dieu ne fait rien en vain. Or, ces mêmes dévots leur refusent une âme spirituelle. Il faut donc bien qu'ils admettent qu'une portion de matière organisée sent. Notons au passage qu'on voit bien ici le lien entre la question de l'âme matérielle et la dénonciation du finalisme (ici utilisé contre lui-même) via une argumentation qui porte sur les animaux. C'est que ce qui est en jeu n'est pas, d'un côté la dénonciation d'une vision superstitieuse de la nature et d'autre part, sans rapport, la dénonciation de l'idée d'âme spirituelle, mais bien la dénonciation d'un système complet d'interprétation de tout l'être, où ces propositions s'articulent les unes aux autres. Ce qu'a bien compris La Mettrie, qui singe la prudence de Locke en présentant les deux hypothèses comme équivalentes, et qui accumule les arguments et les exemples qui montrent le passage de la matière à la sensibilité, et dans un deuxième temps, de la sensibilité à la pensée : puisque c'est bien ensemble que le postulat sensualiste pour la théorie de la connaissance et matérialiste pour la théorie de l'âme doivent fonctionner. Voilà ce que le narrateur de la

18. Voltaire, *Lettres philosophiques*, in *Mélanges*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 40.

Lettre sur les aveugles s'interdit de développer parce que « de certaines gens qui voient du crime à tout, ne manqueraient pas [de l'] accuser d'irréligion » (VER., I, 148 ; DPV, IV, 28).

Ce n'est pas seulement l'illusion finaliste que Saunderson dénonce dans ce dialogue, mais c'est le système entier de la croyance religieuse et la métaphysique qui l'accompagne dont Holmes est le représentant. Aussi bien est-il précisé très clairement au début de ce dialogue que ce n'est pas simplement sur la nature qu'il porte, mais bien sur l'existence de Dieu. Comme on le voit, il y a une articulation forte entre la nouvelle théorie de la connaissance, l'antifinalisme et la thèse de l'âme matérielle. Refuser la nature de Holmes, c'est choisir le matérialisme, avec son monisme (même si celui-ci pose encore des problèmes que Diderot ne s'attachera à résoudre que plus tard). Si l'homme est décrit comme le résultat contingent d'un certain agencement de matière, dans un monde qui, lui-même, aurait aussi bien pu ne pas être, qui n'a pas toujours été, et qui ne sera bientôt plus, on voit mal comment on pourrait encore soutenir qu'il a une destinée spirituelle particulière. C'est une vision du monde complète, qui s'oppose terme à terme à l'autre, que Saunderson va développer.

Aussi n'est-ce sans doute pas sans ironie que Diderot, dans une dramatisation du dialogue, dresse de Saunderson un portrait en posture de Socrate mourant, tel que Platon le décrit dans les dernières pages du *Phédon*. Car le *Phédon*, c'est aussi le dialogue où Platon, par la bouche de Socrate, délivre une conception du monde complète, qui comprend d'une part une théorie de l'âme, et d'autre part une revendication de finalisme, qui s'exprime dans un passage d'autant plus célèbre que Leibniz l'a traduit et cité avec éloge au § 20 du *Discours de métaphysique*. Dans ce passage, Socrate, et avec lui Leibniz, s'élève contre les philosophes trop matériels comme Anaxagore et, pour Leibniz, comme Descartes, qui refusent d'utiliser les causes finales dans l'explication de la nature, qui refusent de répondre à la question « pourquoi » et ne s'interrogent que sur les causes efficientes. Et Socrate insiste sur l'analogie entre l'individu, qui a une volonté et des desseins, dont les gestes témoignent, et la nature. Expliquer la nature seulement par les causes efficientes, c'est faire comme celui qui dit que Socrate est assis ici maintenant parce qu'il possède des muscles, des tendons, etc. sans se demander pourquoi il est assis ici, comme si ses actes ne témoignaient pas d'une volonté. Or, cette analogie entre l'individu qui parle avec tout le poids de celui qui va mourir et le cosmos, Diderot la décalque ici terme à terme, mais ironiquement, car celui qui parle est un monstre et se décrit comme tel :

Je conjecture donc que, dans le commencement où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, mes semblables étaient fort communs. Mais pourquoi n'assurerais-je pas des mondes ce que je crois des animaux ? Combien des mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et

se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer (VER., I, 169 ; DPV, IV, 51).

Il y a bien une reprise du *Phédon*, mais c'est un *Phédon* inversé, ou Anaxagore a raison, où il n'y a ni liberté, ni finalité, ni sens. Platon et Leibniz généralisaient de l'animal à l'univers. Diderot aussi, mais ses animaux viennent de Lucrèce, et ne sont pas cette merveilleuse architecture où tout est fait pour le tout, mais une combinaison hasardeuse de matière, qui se trouve être plus stable qu'une autre. Lucrèce écrivait : « Nombreuses aussi furent les espèces qui durent disparaître, et qui ne purent en se reproduisant se créer une descendance »¹⁹. Diderot passe à la généralisation : il en est de même avec les mondes. La nature fait des combinaisons. Lorsqu'un état est stable, il se maintient plus ou moins longtemps, plus ou moins harmonieusement, lorsqu'un état n'est pas stable, les molécules qui composaient ce monde sont redistribuées dans le mouvement général.

Cette vision lucrétienne d'un chaos en mouvement sans signification permet de se libérer de l'imaginaire théologique du « spectacle du monde ». En fait, notre métaphysique aussi était influencée par nos préjugés imaginatifs liés à la vue. Ici, ce déplacement « sur les confins de cet univers » (VER., I, 169 ; DPV, IV, 52) permet de s'en libérer. C'est une des leçons de méthode toujours mise en œuvre par Diderot : il faut pour penser notre position savoir se décentrer de soi. De même qu'il est bon de penser l'aveuglement pour comprendre comment nos idées nous viennent des sens et qu'il faut réfléchir sur les aveugles « à l'usage de ceux qui voient », de même il nous faut nous placer en idée loin dans l'espace, séparés de ce monde qui nous plaît aussi parce que nous nous y sommes faits, et imaginer tous ces mondes « ratés », pour penser ce qu'est un monde créé par le hasard, ce qu'est l'infinité des jets, et échapper ainsi à la métaphysique du spectacle : « promenez-vous sur ce nouvel océan, et cherchez à travers ses agitations irrégulières quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse ! » (*ibid.*).

Dès lors, la conception de la nature de Saunderson, ainsi libérée, peut s'opposer terme à terme à celle de Holmes. Ce dernier voyait un monde stable, architecture solide et harmonieuse, où toutes les choses parlent de Dieu à l'homme, car toutes, en un sens, sont faites par Dieu aussi pour l'homme. Saunderson, lui, oppose un monde où tout coule, suivant la leçon de Lucrèce pour qui

19. Lucrèce, *op. cit.*, v. 855-856, p. 81.

La nature du monde entier se modifie avec le temps : sans cesse un nouvel état succède à un plus ancien suivant un ordre nécessaire ; aucune chose ne demeure semblable à elle-même : tout passe, tout change et se transforme aux ordres de la nature²⁰.

On peut bien reprendre alors le modèle de l'organisme que Holmes proposait, comme échantillon d'un monde au mécanisme admirable. Mais c'est pour rappeler avec Lucrèce que les corps aussi dépérissent, sont rendus à la matière, avant que d'autre prennent leur place.

Holmes voyait un ordre admirable, et Saunderson lui rappelle le caractère relatif d'une telle vision. Il est admirable en ce qu'il nous convient. Mais, à ce compte, comme Diderot l'écrivit en 1749 à Voltaire, les vers et les fourmis qui habitent la décharge du jardinier doivent bien y trouver aussi un ordre admirable, s'étonner de la beauté de cette architecture et adorer l'intelligence supérieure et bonne du jardinier qui a tout fait pour eux²¹. De même, Holmes voyait de la beauté dans ce monde. Comme on l'a compris plus haut, ce prédicat n'a pas de sens pour Saunderson. Mais quelque chose pourrait demeurer de cette idée de beauté, qui est l'idée de symétrie, que par analogie l'aveugle peut repérer et qu'on pourrait encore lui objecter. C'est ici qu'on voit bien comment, pour s'opposer terme à terme à la vision du monde de Holmes, il suffit presque que Saunderson appose un adjectif temporel à tous les noms qui qualifiaient l'ordre : s'il y a symétrie, elle est passagère, s'il y a ordre, il est momentanée, ce qui fait qu'on pourrait à la rigueur admettre même qu'il y a un beau spectacle, mais pas qu'il puisse s'en déduire quelque chose sur la nature du monde :

Qu'est-ce que ce monde, monsieur Holmes ? Un composé sujet à des révolutions qui toute indiquent une tendance continue à la destruction ; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent ; une symétrie passagère ; un ordre momentanée (VER., I, 169 ; DPV, IV, 52).

Si bien qu'encore une fois, Holmes, qui prétendait à une vérité absolue dans sa conception du monde, est renvoyé à la relativité de son *point de vue*. Holmes croit à l'éternité de l'ordre qu'il voit et dans lequel il vit. Mais il oublie qu'il n'est lui-même rien d'éternel. Dans le *Rêve de D'Alembert*, c'est ce que Diderot appelle le sophisme de l'éphémère, renvoyant à Fontenelle et à l'histoire de la rose qui disait que de mémoire de rose on n'a jamais vu mourir un jardinier. Nous ne sommes qu'un point dans la durée générale de l'Univers, et nous jugeons que ce monde est

20. Lucrèce, *op. cit.*, v. 828-831, p. 80.

21. Cf. lettre à Voltaire, 11 juin 1749 (VER., V, 14).

éternel parce que nous ne le voyons pas changer. Mais tout est mouvement, tout bouge, dans un vaste mouvement sans sagesse ni dessein.

Comment interpréter la mort de Saunderson, décrite à la suite de son discours sur le monde comme un accès de délire (thème que Diderot n'exploite pas ici, mais dont on sait ce qu'il deviendra dans le *Rêve*) suivi d'une sorte de conversion finale : « Ô Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi ! » (*ibid.*) ? Notons d'abord que Newton et Clarke sont décrits par Voltaire comme des Ariens, Sociniens ou anti-trinitaires, qui n'en prennent pas le nom mais qui en ont la doctrine²². Comment comprendre cette exclamation ? On peut tenter plusieurs interprétations. La première attribuerait ce revirement du texte, et le paragraphe lénifiant qui le suit, à une manœuvre de Diderot pour adoucir le texte et tenter d'éviter les foudres de la censure. En faveur de cette thèse, on peut signaler que deux paragraphes plus loin, la *Lettre* donne une deuxième version des adieux de Saunderson, qui n'est pas entièrement compatible avec la première, puisqu'elle ne comporte ni délire, ni conversion, et qui serait à déchiffrer comme la vraie mort, sans crainte et sans regrets, d'un athée vertueux. Mais c'est peut-être surinterpréter ce passage. La deuxième assignerait cette exclamation à une hésitation de Diderot lui-même, comme s'il lui restait quelque chose de l'indécision qui se manifestait dans les textes précédents devant le choix entre une religion rationnelle et un athéisme philosophique. On peut s'appuyer ici sur la lettre à Voltaire du 11 juin 1749, où Diderot écrit : « Je crois en Dieu, quoique je vive très bien avec les athées » (VER., V, 15). Mais il n'est pas clair du tout que Diderot dise la vérité sur ce qu'il pense à Voltaire, si ce n'est pas dans son intérêt : il dit exactement à Voltaire ce que celui-ci désire entendre, ce qui est peut-être trop beau pour être vrai. D'autre part, s'il y avait vraiment hésitation, pourquoi avoir laminé entièrement tous les arguments de Holmes, et ne pas avoir mis en scène l'égalité des adversaires comme dans la *Promenade du sceptique* ? On peut aussi interpréter cette exclamation comme une faiblesse de la raison à l'approche de la mort. Ou encore comme un gage donné au pasteur, pour satisfaire aux exigences de la société : après tout, Diderot ne dit-il pas dans l'*Entretien avec la Maréchale*, où son athéisme est affirmé et revendiqué, que s'il était sur le point de mourir, il se soumettrait aux cérémonies de l'Église ? (VER., I, 943). Mais l'interprétation que donne Diderot lui-même de ce passage dans la lettre à Voltaire du 11 juin 1749 est peut-être la plus intéressante :

Ah ! Monsieur, qu'il est facile à un aveugle de se perdre dans un labyrinthe de raisonnements semblables et de mourir athée, ce qui toutefois

22. Voltaire, *Lettres philosophiques, Mélanges*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 18.

n'arrive point à Saunderson. Il se recommande en mourant au dieu de Clarke, de Leibniz et de Newton, comme les Israélites se recommandaient au dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, parce qu'il est à peu près dans une position semblable. Je lui laisse ce qui reste aux sceptiques les plus déterminés, toujours quelque espérance qu'ils se trompent (VER., V, 15).

Dès lors, c'est à la lumière de la fable du Mexicain qui termine l'*Entretien avec la Maréchale* qu'il conviendrait d'interpréter cette exclamation finale de Saunderson, ce qui reviendrait à dire en substance qu'il ne croit pas en Dieu pour toutes les raisons que l'on a vues ; que c'est bien sa raison qui l'a convaincu de l'absence de Dieu ; que par conséquent ce n'est pas une décision libre et arbitraire qui lui fait nier Dieu, mais qu'il ne peut croire autre chose que ce que sa raison lui donne à croire, croyance d'autant moins libre que ses raisons s'appuient en grande partie sur son état, qu'il n'a pas choisi non plus ; mais que, au cas où il se serait trompé, puisqu'on ne choisit pas de croire ou de ne pas croire, il peut parier sur la justice de Dieu, qui ne peut pas lui reprocher de l'avoir fait tel qu'il ne puisse croire en Lui, surtout s'il s'est toute sa vie conduit selon la justice. C'est pourquoi c'est bien à un Dieu rationnel qu'il faut faire appel alors, celui de Clarke et de Newton, dans cette sorte de pari pascalien inversé, parce qu'avec un Dieu passionnel, ou même avec le Dieu des jansénistes, par exemple, il est clair qu'un tel argument serait nul. Ajoutons qu'au fond, Diderot n'a jamais cru que la philosophie soit vraiment capable de rassurer (en quoi il est loin de l'optimisme tranquille qui conclut la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, par exemple).

C'est à l'occasion d'une résolution du problème de Molyneux qui est lockienne dans son principe mais pas dans son résultat que Diderot trouve les arguments qui font définitivement pencher la balance dans le débat interne sur la finalité qui occupait ses premiers textes. Car il est clair que, en admettant même qu'il y ait encore une hésitation sur Dieu à l'époque de la *Lettre sur les aveugles*, le débat sur la finalité est tranché, et que la mention du spectacle étonnant de la nature qui annonce « depuis le lever du soleil jusqu'au coucher des moindres étoiles, l'existence et la gloire de son auteur » (VER., I, 170 ; DPV, IV, 53) ne peut être, après ce qui vient d'être dit, qu'une reprise ironique (à peu près aussi crédible que les protestations de vertu dans les romans libertins, et pas plus faite pour être crue). On l'a vu, il y a un lien fort entre la nouvelle philosophie de la connaissance que Diderot explore dans la *Lettre* et la réfutation du finalisme. C'est bien la raison pour laquelle ce débat sur la finalité doit s'intercaler, dans la *Lettre*, entre l'exposé, par l'examen d'un certain nombre d'exemples tirés de l'expérience, de cette philosophie de la connaissance inspirée de Locke (et de Condillac), et cette solution au problème de Molyneux qui s'en détache. Ce que les principes de Locke critiquent, c'est le transcendant, l'inné, etc.

Ce que la solution de Diderot au problème de Molyneux a pour vocation de sauver, c'est la possibilité de la connaissance, et peut-être particulièrement de l'interprétation de la nature. Car la solution au problème de Molyneux sera la matrice de beaucoup de solutions « matérialistes » de Diderot : il faut construire la figure, ce sont les propriétés qui vérifient l'hypothèse. Entre les deux, entre les principes et la solution, on peut sortir du scepticisme de la *Promenade*, même s'il reste un fond sceptique très fort dans la *Lettre*, et entrer en matérialisme, même si c'est encore un bien étrange matérialisme, et qui reste presque tout entier encore à constituer, en 1749, que ce matérialisme qui ne sait pas ce qu'est la matière !

Colas DUFLO
Université de Picardie



Dessein
Planche IX
Fig. 3 : Œil de face, regardant de côté.

