

⊕

**L'aveugle et son bâton.
La métaphore du bâton de l'expérience au XVIIIe siècle***

Matteo Marcheschi
(Università di Pisa)
matteo.marcheschi@cfs.unipi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The blind man and his stick. The metaphor of the «bâton de l'expérience» in the 18th century.

Abstract: Through the eighteenth-century uses of the image of the *bâton de l'expérience*, this contribution aims to investigate the specific features of certain libertine practices of Enlightenment thought. The image of the *bâton de l'expérience* is given ambivalent meanings by Émilie du Châtelet: referring to the Cartesian passages where it appears for the first time, her *Institutions de physique* make it a metaphor of the ambivalence of experience, also connecting it to the debate on the problem of Molyneux that, following the operation of removal of cataracts from a man born blind performed by Cheselden in 1728, had acquired new vigour. Against the background of du Châtelet's cultural operation, we will focus on two fundamental stages of the eighteenth-century uses of this image. First, we will investigate the specific relations established between *L'homme machine* and *L'homme plus que machine*, showing how the image of the *bâton de l'expérience* is configured as a sort of key becomes functional to the production of a libertine thought through the parallel reading – *between the lines* – of the two texts. Then, we will show how Denis Diderot recovers this image in the context of the discussion on Molyneux's problem and using it as a privileged perspective to discuss the statute of experience and its fictional substitution. Through the image of the *bâton de l'expérience*, then, the permanence of seventeenth-century libertine practices in the philosophy of the Enlightenment will become clear: this metaphor thus redefines the conflicting and productive relationship between light and shade in the Enlightenment.

Keywords: *bâton de l'expérience*; Diderot; La Mettrie; Reading between the lines; Molyneux's problem.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucet cogitat.
Horace, *Ars poetica* (*Epistula ad Pisones*)

Giornale critico di storia delle idee, no. 1, 2022
DOI: 10.53129/gcsi_01-2022-12



1. *Le bâton de l'expérience et l'expérience du bâton*

Dans l'*Avant-propos* aux *Institutions de Physique* (1740), Émilie du Châtelet, s'adressant à son fils, consacre sa réflexion à l'état de la physique et à ses récents développements¹. Même si «l'étude de la Physique paroît faite pour l'Homme»², puisqu'elle vise à enquêter sur «les choses qui nous environnent sans cesse, & desquelles nos plaisirs et nos besoins dépendent»³, elle est restée, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, une connaissance vague et mystérieuse, une sorte de cabbale capable seulement d'expliquer les fait à travers le lexique obscur et imaginaire des propriétés occultes⁴. Selon Émilie du Châtelet c'est grâce à Descartes que la physique a quitté le chemin de l'erreur pour s'engager sur celui de la vérité: la *Géométrie*, la *Dioptrique* et le *Discours de la méthode* constituent un tournant révolutionnaire dans l'histoire des connaissances humaines. Néanmoins, comme l'explique Mme du Châtelet, Descartes s'est trompé «sur quelques points de Physique». Si cela est arrivé, «c'est qu'il étoit homme, & qu'il n'est pas donné à un seul homme, ni à un seul siècle de tout connoître»⁵. Les hommes, dans une réécriture de la célèbre devise de Bernard de Chartres, sont des géants prométhéens grimant aux cieux les uns sur les épaules des autres⁶: Newton, Descartes et Leibniz, dont du Châtelet contribue à diffuser la métaphysique en France, ne s'opposent frontalement que dans la logique de l'esprit de parti, qui n'est pas celle de la vérité. La physique apparaît alors comme un savoir qui progresse à tâtons, grâce à une enquête sur le monde menée par le biais d'hypothèses locales et toujours partielles⁷:

Nous sommes encore en Physique, comme cet aveugle né à qui Cheselden rendit la vûe; cet homme ne vit d'abord rien que confusément: ce ne fut qu'en tâtonnant, et au bout d'un tems considérable qu'il commença à bien voir; ce tems n'est pas encore tout-à-fait venu pour vous, & peut-être même ne viendra-t-il jamais entièrement.⁸

L'idée selon laquelle celui qui étudie la nature n'est rien de plus qu'un aveugle, ou un voyant chancelant et incertain qui a besoin d'être soutenu et guidé, revient dans les mots de Mme du Châtelet quelques pages plus loin:

* Je tiens à remercier Claire-Emmanuele Nardone pour sa relecture

¹ Sur la philosophie d'Émilie du Châtelet cfr. V. Le Ru, *Émilie du Châtelet philosophe*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 39-50; R. Hagengruber, *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, Springer, Dordrecht, New York 2012; U. Kölving, O. Courcelle (sous la direction de), *Émilie du Châtelet, éclairages et documents nouveaux*, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire 2008.

² É. du Châtelet, *Institutions de physique*, Prault fils, Paris 1740, §II, p. 3.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, §V, p. 5.

⁵ Ivi, §V, p. 6.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Sur les hypothèses et leur nécessité, cfr. ivi, §VIII, p. 9.

⁸ Ivi, §VII, p. 8.

L'aveugle et son bâton

Souvenez-vous, mon fils, dans toutes vos Études, que l'Expérience est le bâton que la nature a donné à nous autres aveugles; pour nous conduire dans nos recherches; nous ne laissons pas avec son secours de faire bien du chemin; mais nous ne pouvons manquer de tomber si nous cessons de nous en servir; c'est à l'Expérience à nous faire connaître les qualités Physiques, et c'est à notre raison à en faire usage & à en tirer de nouvelles connaissances & de nouvelles lumieres.⁹

Dans ces pages, Émilie du Châtelet réalise une opération intellectuelle qui aura un écho significatif, soudant les différentes tensions qui, au milieu du XVIII^e siècle, se rassemblent autour de la cécité et de sa valeur philosophique: l'aveugle, comme l'a dit Francine Markovits, est «une figure paradoxale des Lumières»¹⁰. L'image de l'expérience comme une sorte de bâton, qui trouve son origine contradictoire, comme nous le montrerons plus avant, chez Descartes, se superpose ici à un événement qui suscite l'intérêt intellectuel des penseurs de l'époque. L'abaissement de la cataracte d'un jeune homme «aveugle-né», pratiquée par William Cheselden en 1728, apparaît à certains – Berkeley et Voltaire *in primis* – comme pouvant apporter la solution expérimentale, et donc certaine, du fameux problème philosophique que William Molyneux avait posé à John Locke¹¹: un aveugle qui recouvre la vue peut-il reconnaître, à l'aide de ses seuls yeux, les formes et les objets qu'il avait appris à identifier par le toucher? Cette question semble trouver ici une mise à l'épreuve expérimentale significative¹².

Émilie du Châtelet contribue ainsi à situer la métaphore du bâton de l'expérience au carrefour de différents problèmes et traditions: cette image ne se présente pas comme l'exemple d'une théorie, mais comme une métaphore vivante, qui réactive toujours la pensée¹³. Le bâton de l'expérience devient donc une image qui, en donnant à penser, suscite toujours et à nouveau la réflexion philosophique: évoquée également par Helvétius (*De l'homme*, 1773)¹⁴ et Condillac (*Traité des sensations*, 1754)¹⁵, elle se fait le lieu, chez La Mettrie, Luzac et Diderot, qui permet d'observer la manière dont la philosophie des Lumières active

⁹ Ivi, §IX, p. 10.

¹⁰ F. Markovits, *Une figure paradoxale des Lumières: l'aveugle*, in M. Chottin (sous la direction de), *L'aveugle et le philosophe ou comment la cécité donne à penser*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2009, p. 43.

¹¹ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Awnsham and John Churchil-Samuel Danship, London 1693, pp. 67-68.

¹² Sur le problème de Molyneux au XVIII^e siècle cfr. M. Mazzocut-Mis, *Voyeurismo tattile. Un'estetica dei valori tattili e visivi*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 9-108; M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 19-62; M. Parmentier, «Le problème de Molyneux de Locke à Diderot», in: «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n. XXVIII, 2000, pp. 13-23; M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Honoré Champion, Paris 2014.

¹³ Cfr. M. Chottin, *L'aveugle aux batons face à l'aveugle de Molyneux*, in Chottin (sous la direction de), *L'aveugle et le philosophe*, cit., pp. 83-106.

¹⁴ C.-A. Helvétius, *De l'homme, de ses Facultés intellectuelles & de son Éducation* [1773], in *Œuvres complètes de M. Helvétius*, s.e., Londres 1777, t. III, p. 65.

¹⁵ E.B. de Condillac, *Traité des sensations* [1754], Fayard, Paris 1984, pp. 137-140.

une dynamique de pensée proprement libertine, qui remplace la connaissance affirmative, qui procède par assertions et démonstrations, par une pratique intellectuelle qui multiplie les ambiguïtés et fait coïncider la dynamique du sens avec le sens lui-même¹⁶. La philosophie n'est pas, en effet, une collection d'assertions philosophiques, mais l'*activité* produite autour du texte philosophique. Les écrits libertins, en accumulant différentes positions et opinions et en citant des auteurs, canoniques ou non, qui se sont exprimés dans des sens différents, amènent le lecteur à réfléchir *à travers* et *à côté* du texte: l'attitude de réception passive est ici désamorcée par la multiplication des contradictions et des ambiguïtés qui invitent le lecteur à chercher le sens du texte entre les lignes – selon la célèbre expression de Leo Strauss – du texte lui-même. Cela provient, comme l'a montré Gianluca Mori à propos de Bayle, de la prise de conscience du fait que «toutes les époques sont virtuellement époques de persécution»¹⁷: des contraintes et des obstacles implicites ou explicites accompagnent toujours la philosophie. Le libertinisme n'en fait pas la limite extérieure de l'acte de philosopher, mais sa condition de possibilité: la connaissance en tant que communication transparente de la pensée de l'écrivain est remplacée par une idée performative de la philosophie, qui invite le lecteur à interroger les plans du sens et les lignes de faille entre les affirmations¹⁸. Comme l'a montré Jean-Pierre Cavaillé, le libertinisme est une pratique de la dis/simulation, c'est-à-dire de l'affirmation et de la négation, du pour et du contre, de la fiction qui multiplie les masques pour rendre visible le réel par – et non malgré – le masque¹⁹. Le voile n'est pas ce qui entrave le regard, mais ce qui l'active, obligeant à l'observer et à regarder à travers lui: il n'y a rien en dessous, car la philosophie est une dynamique et une tension de l'intelligence. Le libertinisme ne se limite donc pas à soutenir des théories hétérodoxes, mais transforme la philosophie en une pratique de la pensée double et de l'exercice de l'irréductibilité du sens dans laquelle le lecteur est à la fois acteur et protagoniste.

¹⁶ Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, Genève-Paris 1983; I. Moreau, «Guérir du sot»: *les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Honoré Champion, Paris 2007.

¹⁷ G. Mori, *Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle*, in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit (études réunies par), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie: textes de 1941*, Vrin, Paris 2001, p. 214.

¹⁸ «Du reste, Bayle a même théorisé une stratégie littéraire de dissimulation. Le passage le plus clair dans ce sens se trouve dans un ouvrage inédit de son vivant: la *Harangue du duc de Luxembourg*. Dans les toutes dernières lignes de ce texte, Bayle énonce en peu de mots une sorte de programme stylistique, qu'il suivra fidèlement dans les années suivantes, à partir des *Pensées diverses sur la comète*: "il faut laisser deviner au lecteur la moitié de ce qu'on veut dire pour le moins, et il ne faut pas craindre qu'on ne nous comprenne pas...". Certes, Bayle se réfère ici aux écrits satiriques – qui sont les domaines propre de l'"art de feindre", mais sa conclusion paraît déborder cette démarcation dans la mesure où elle remet en question plus généralement le rapport auteur-lecteur et la possibilité d'une communication littéraire codée: «la malignité du lecteur va souvent plus loin que nous; il faut s'en remettre à elle, c'est le plus sûr» (G. Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 21-22).

¹⁹ Cfr. J.-P. Cavaillé, *Dis/simulation. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2002.

L'aveugle et son bâton

C'est dans cette perspective que la métaphore du bâton de l'expérience devient l'objet d'une réflexion qui récupère, au XVIII^e siècle et dans un contexte différent, le *style de la pensée* libertine²⁰: ce n'est pas l'image du bâton de l'expérience qui est libertine – elle n'appartient d'ailleurs pas aux métaphores de la tradition libertine du XVII^e siècle et trouve son origine dans un terrain, celui de la philosophie de Descartes, qui ne renvoie pas pleinement au libertinage²¹ – mais sont libertines les manières dont elle est employée. Luzac, La Mettrie et Diderot s'approprient non pas l'image, mais les multiples sens attribués à l'image: c'est en exploitant les usages philosophiques et l'histoire de la métaphore que le philosophe déclenche l'acte d'interprétation chez le lecteur, déplaçant le sens dans la recherche du sens même. Dans cette perspective, l'écriture joue un rôle fondamental: elle n'est pas simplement le moyen de communiquer une vérité philosophique, mais le lieu de l'exercice de la pensée. La métaphore, en particulier, n'est pas l'exemplification d'un concept, mais le réceptacle de la pluralité des sens et le lieu où se stratifient les interprétations. Des pratiques d'écriture spécifiques renvoient, du reste, à des modes de lecture spécifiques: c'est à travers l'image du bâton de l'expérience que nous en étudierons quelques-unes, en montrant comment le texte devient un laboratoire qui invite à penser par soi-même, transformant les contraintes et les limites de la parole en une occasion d'exercice de la liberté.

Il ne s'agira donc pas d'étudier toutes les occurrences au XVIII^e siècle de l'image de l'aveugle et de son bâton, mais d'enquêter sur celles qui nous permettent de décrire la tentative d'une philosophie hétérodoxe d'exprimer ses opinions. Les ouvrages que nous allons traiter circulent en effet de manière anonyme. La Mettrie et Diderot sont confrontés à un problème ancien – celui de diffuser une philosophie hétérodoxe en échappant aux limites de la censure – dans un contexte nouveau: dans l'image du bâton de l'expérience reposent les indications méthodologiques qui montrent au lecteur comment interroger des textes qui ne peuvent pas tout dire et ne veulent pas le faire clairement. Par le biais du bâton de l'expérience nous observerons comment, comme l'a fait remarquer Michel Delon, le siècle des Lumières se caractérise par «la persistance d'un modèle libertin concurrent ou sous-jacent»²², en en faisant ressortir les modes d'écriture spécifiques, des thèmes caractéristiques et des traits historiques particuliers. Mais avant cela, il est nécessaire de faire le point sur les deux trajectoires de l'image que les *Institutions de physique* réunissent.

D'un côté, nous l'avons déjà dit, se trouve Descartes. Au début de la *Dioptrique*, dans sa tentative d'étudier la lumière, le philosophe se propose d'utiliser «deux ou trois comparaisons», imitant en cela les astronomes qui arrivent à des

²⁰ Sur le style de la pensée, cfr. B. Groethuysen, *La pensée de Diderot*, in Idem, *Philosophie et histoire*, A. Michel, Paris 1995, p. 73.

²¹ Sur les rapports complexes entre la culture libertine et Descartes, cfr. A. Staquet, *Descartes et le libertinage*, Hermann, Paris 2009.

²² M. Delon, «J'abandonne tout mon esprit à son libertinage». De Diderot à Sade ou de la morale à l'esthétique, in: «Revue de la BnF», n. L, 2015, p. 40.

conclusions vraies à partir de prémisses fausses ou incertaines²³. La synecdoque et la métaphore sont, après tout, les outils cognitifs qui sont à l'origine même de la gnoséologie humaine pour Descartes²⁴: c'est dans le contact entre le corps et le monde que s'opère la traduction qui permet au réel de devenir vibration du corps, se rendant pensable et connaissable²⁵. La sensation, pour Descartes, est analogue à l'acte de la lecture: c'est dans la différence entre les symboles graphiques et les idées qu'ils suscitent que le philosophe trouve son modèle pour expliquer la traduction – véritable déplacement métaphorique – du monde dans l'homme²⁶.

«Deux ou trois comparaisons», écrit le philosophe: cette incertitude, comme dans le cas des «trois ou quatre» règles de la morale par provision²⁷, indique ici le statut particulier de l'une d'entre elles. L'image de l'aveugle avec son bâton, en effet, comme nous le verrons, dépasse rapidement les limites que Descartes semble lui attribuer dans un premier temps. Cela a dû nous arriver à tous, affirme Descartes avec un argument qui place la fiction philosophique au cœur de notre quotidien, de marcher la nuit, sans flambeau, sur un sol inégal, à l'aide d'un bâton. Par le biais de ce bâton, il est possible de tirer des conclusions implicites et insensibles sur la nature du terrain: si cela arrive de manière confuse et incertaine, c'est parce qu'on n'est pas habitué à une telle expérience. En revanche, à propos des aveugles-nés, qui utilisent le bâton depuis longtemps, «on pourroit quasi dire qu'ils voyent des mains»²⁸. La cécité, autrement dit, permet de rendre visible un processus implicite et insensible: le bâton de l'aveugle est le substitut artificiel du rayon lumineux qui relie la pupille aux objets du monde. Comme l'écrit Descartes:

²³ R. Descartes, *La Dioptrique* [1637], in *Œuvres de Descartes. VI. Discours de la méthode et Essais*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902, pp. 83-84. Cfr. G. Federici Vescovini, *Descartes et les sciences curieuses: le raisonnement ex suppositione et le Moyen âge*, in J. Biard, R. Rashed (édité par), *Descartes et le Moyen âge*, Vrin, Paris 1997, pp. 119-138.

²⁴ «Le choix de la lumière pour représenter le monde en son ensemble apparaît ainsi comme un procédé indissociablement méthodologique et rhétorique, étant acquis que la rhétorique excède la seule persuasion pour jouer un rôle poïétique dans la constitution de la science, un procédé qui loin de faire obstacle à la réduction mécaniste, en permet au contraire l'effectuation. La rhétorique, indirectement revendiquée à travers la métaphore picturale, trouve sa nécessité simultanément dans le passage à l'écriture, comme effort à surmonter l'incomplétude imposée par le langage, et dans le recours à l'expérience comme fil conducteur du discours, intégré à l'ordre des raisons, ombre savamment disposée, de telle manière que la lumière apparaisse comme la partie qui comprend le tout, ce que révèle suffisamment l'hésitation au sujet du titre: *Traité de la Lumière ou Monde*. La lumière est la synecdoque du monde» (J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Paris 1991, p. 190).

²⁵ Sur la fiction dans la philosophie de Descartes comme acte de fondation qui rend possible l'expérience du monde dans l'écart, cfr. J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, cit.; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Edition corrigée et complétée, Puf, Paris 2009.

²⁶ Cfr. R. Descartes, *Principes de philosophie*, in *Œuvres de Descartes. IX. Méditations et Principes. Traduction française*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Leopold Cerf, Paris, pp. 315-316.

²⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], in *Œuvres de Descartes. VI. Discours de la méthode et Essais*, cit., p. 22.

²⁸ Descartes, *La Dioptrique*, cit., p. 84.

L'aveugle et son bâton

La lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, de la même façon que le mouvement ou la résistance des corps, qui rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton.²⁹

Le statut particulier que le bâton acquiert parmi les autres comparaisons est alors évident: en expliquant la phénoménologie de la lumière, Descartes montre le principe du fonctionnement de la vue et les principes qui règlent le fonctionnement de la sensibilité en général. Cela réapparaît avec clarté dans le sixième discours de la *Dioptrique* et dans la troisième partie de *L'homme*: dans le texte et dans les illustrations des œuvres cartésiennes, l'aveugle tenant dans ses mains deux bâtons pour s'orienter dans le monde devient l'image adéquate pour expliquer comment la vue est capable de donner des informations sur les objets et leur distance. Le bâton de l'expérience devient ainsi le moyen de réinterpréter la gnoséologie humaine et la tradition aristotélicienne, et puis thomiste, des *sensibles* propres et communs³⁰.

En même temps, le bâton de l'expérience, dans les œuvres cartésiennes, se superpose inévitablement à l'expérience du bâton: si une telle image est capable de parler du fonctionnement des sens, elle est en même temps la description d'une des plus célèbres tromperies de l'expérience. Dans les *Réponses aux Objections aux Méditationes*, Descartes découvre le manque de fiabilité des sens à travers des exemples de nature anamorphique – la tour à base polygonale qui, de loin, paraît circulaire³¹:

Quand donc on dit *qu'un baton paroist rompu dans l'eau, a cause de la refraction, c'est de mesme que si l'on disoit qu'il nous paroist d'une telle façon qu'un enfant jugeroit de là qu'il est rompu, & qui fait aussi que, selon les prejugez ausquels nous sommes accoustumez dès notre enfance, nous jugerons la mesme chose.*³²

Pour Descartes, le bâton de l'expérience devient ainsi, dans un court-circuit tourbillonnant, à la fois l'image du fonctionnement des sens et de la tromperie dont ils sont l'objet: il ne s'agit pas d'une contradiction, mais de la volonté de souligner comment l'expérience du monde se configure toujours comme une traduction de la réalité en image qui nécessite une critique méthodique de la gnoséologie et de ses présupposés. Comme ce sera le cas pour Malebranche, la

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Aristote, *De anima*, II(B), 6, 418a. Pour Aristote, il y a des sensibles qui ne peuvent être perçus qu'avec un sens (la couleur par la vue, le son pour l'audition, etc.) et d'autres qui sont communs (le mouvement, le repos, le nombre, etc.). Descartes, comme l'a remarqué Ferdinand Alquié (cfr. *Oeuvre philosophiques. I. 1618-1637*, édition de F. Alquié, Garnier, Paris 1997, p. 425, n. I), s'en prend à la théorie aristotélicienne des sensibles dans sa gnoséologie.

³¹ À propos de la perspective anamorphique cfr. J. Baltrušaitis, *Les perspectives dépravées. II. Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Flammarion, Paris 1996.

³² R. Descartes, *Méditations. Objections et réponses*, in *Œuvres de Descartes. IX*, cit., pp. 237-238.

recherche de la vérité apparaît comme un chemin tortueux à travers l'erreur: la légitimité de l'expérience ne passe que par une tentative d'amender ses processus, ne serait-ce qu'en les comprenant. Du reste, pour Descartes, l'expérience est toujours une mise à distance et une traduction: «c'est l'âme qui sent, et non pas le corps»³³.

Si d'un côté, comme nous l'avons dit, le bâton de l'expérience évoque Descartes pour Émilie du Châtelet, d'un autre côté il est lié aux événements de l'aveugle-né qui, après l'opération de la cataracte, acquiert la vue. Dans les *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), Voltaire reconnaît dans l'opération réalisée par Cheselden la preuve expérimentale qui peut résoudre le problème de Molyneux³⁴. Ces pages sont commentées, quelques années plus tard, par Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) et par Diderot (*Lettre sur les aveugles*, 1749): tous les deux, même s'ils arrivent à des analyses et des conclusions différentes, soulignent comment Voltaire n'a pas donné de relief à un aspect fondamental de cet événement, auquel du Châtelet fait référence dans les lignes mentionnées ci-dessus. Une fois l'opération effectuée, l'aveugle-né ne commence pas à voir immédiatement, mais apprend à le faire lentement et en tâtonnant. L'opération de la cataracte de Cheselden entraîne une série de variables physiologiques et gnoséologiques – l'œil doit s'habituer à la lumière, guérir après la blessure causée par l'opération, apprendre à évaluer les distances et à concevoir l'individualité des choses du monde – que Molyneux n'avait pas prévues dans son expérience de pensée. En d'autres termes, l'expérience exige toujours une critique et une méthodologie de l'expérience: entre le fait et la théorie qu'il tente de démontrer, il y a un hiatus qu'il faut interroger et chercher à nouveau à dépasser. Pour paraphraser Émilie du Châtelet, l'expérience est un bâton que la raison doit utiliser correctement pour ne pas tomber: si s'appuyer sur le bâton est fondamental, ce n'est pas suffisant.

Au croisement de différentes traditions et en marge des *Institutions de physique*, le bâton de l'expérience devient donc un réceptacle de problèmes et de tensions philosophiques³⁵ – la fonctionnement des sens et leurs déceptions, les rapports entre la philosophie et la cécité, l'expérience et son statut: c'est sur ce terrain que naît la philosophie libertine de *L'homme machine* et de *L'homme plus que machine*.

³³ Descartes, *La Dioptrique*, cit., p. 109.

³⁴ F.-M. A. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, in Idem, *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation, Oxford 1992, t. XV, pp. 318-319.

³⁵ Sur la métaphore comme réceptacle de problèmes et de tensions philosophiques cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, H. Bouvier, Bonn 1960. Sur la métaphore et sa valeur au XVIII^e siècle cfr. R. Ludwig, *Synonymie, analogie et métaphore: rhétorique et cognition au XVIII^e siècle*, in M. Vallentini, C. Vincent, R. Godel (sous la direction de), *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII^e siècle*, Classiques Garnier, Paris 2014, pp. 19-44.

2. *L'homme (plus que) machine: écrire entre les lignes*

En 1748, Julien Offroy de La Mettrie publie anonymement *L'homme machine* chez l'imprimeur Elie Luzac fils à Leyde. Cet ouvrage, qui dialogue avec Descartes, défend les raisons d'un monisme matérialiste radical³⁶: récupérant les thèses de Haller sur l'irritabilité³⁷, La Mettrie découvre dans la matière un «moindre principe de mouvement»³⁸. Comme les animaux de Descartes, selon la célèbre thèse qui s'était imposée grâce aux objecteurs des *Meditationes* et à la préface de Schuyl à *L'homme*³⁹, l'homme n'est qu'une machine: il n'y a pas de principe spirituel, comme le croient les stahliens, qui meuve les ressorts de la vie. C'est ainsi que la distinction entre les deux substances cartésiennes n'apparaît à La Mettrie que comme «une ruse de style», utile seulement «pour faire avaler aux Théologiens un poison caché»⁴⁰. La matière n'est qu'une – une même «pâte» constitue tout ce qui est dans le monde – tandis que seuls les levains qui lui donnent forme changent⁴¹: différemment organisée et puis pliée par l'habitude et l'éducation, elle donne naissance aussi bien à la pensée qu'aux spasmes du plaisir et de la douleur – «Le cerveau a ses muscles pour penser, comme les jambes pour marcher»⁴².

Pour prouver sa thèse, La Mettrie multiplie les observations montrant comment les affections du corps influencent les états de l'âme: les stimulants comme l'opium et le café mettent le corps, et donc l'âme, en mouvement, tout comme la nourriture et le vin influencent le caractère et l'humeur des hommes⁴³. Les Anglais, en mangeant, selon un *topos* qui traverse la littérature philosophico-culinaire du XVIII^e siècle⁴⁴, de la viande peu cuite, développent, comme les animaux sauvages, des tempéraments féroces⁴⁵: «Quelle puissance d'un Repas!»⁴⁶. De même, le développement du corps rejaillit sur celui de l'âme; l'air, le climat, l'influence des concitoyens transforment les caractères et les inclinations: «Les divers États de l'Ame sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps»⁴⁷, conclut La Mettrie, allant jusqu'à faire de l'âme rien de plus qu'une catégorie

³⁶ Sur le matérialisme et ses sens multiples, cfr. O. Bloch, *Matière à histoires*, Vrin, Paris 1985.

³⁷ Cfr. H. Steinke, *Irritating experiments: Haller's concept and the European controversy on irritability and sensibility. 1750-90*, Rodopi, Amsterdam-New York 2005; G. Giglioli, *What Ever Happened to Francis Glisson? Albrecht Haller and the Fate of Eighteenth-Century Irritability*, in: «Science in context», n. IV, 2008, pp. 465-493.

³⁸ [J.O. de La Mettrie], *L'homme machine*, Elie Luzac fils, Leyde 1748, p. 71.

³⁹ T. Gonthier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Vrin, Paris 1998, pp. 161-290.

⁴⁰ La Mettrie, *L'homme machine*, cit., p. 96.

⁴¹ Ivi, p. 54.

⁴² Ivi, pp. 77-78.

⁴³ Ivi, pp. 13-21.

⁴⁴ Cfr. C. Lebreton, *Empathie et cruauté: le paradoxe de l'imaginaire des viandes au XVIII^e siècle*, in: «Asterion», n. XVIII, 2018.

⁴⁵ La Mettrie, *L'homme machine*, cit., pp. 14-15.

⁴⁶ Ivi, p. 14.

⁴⁷ Ivi, p. 21.

vide⁴⁸. En s'enracinant sur le terrain cartésien⁴⁹, la philosophie de La Mettrie se propose alors comme une philosophie de l'expérience. Ce n'est donc pas un hasard si, lorsqu'il réfléchit aux présupposés méthodologiques de son travail, il identifie la posture du philosophe à celle de l'homme qui, dans les premières lignes de la *Dioptrique*, explore le terrain avec son bâton: «Prenons donc le bâton de l'expérience, et laissons là l'Histoire de toutes les vaines opinions des Philosophes. Être Aveugle, et croire pouvoir se passer de ce bâton, c'est le comble de l'aveuglement»⁵⁰.

L'image de l'aveugle et de son bâton constitue donc un nœud crucial dans la démarche philosophique de La Mettrie, au point que lorsqu'en 1748 l'auteur anonyme de *L'homme plus que machine* entreprend de discuter *L'homme machine*, il le fait en se référant exactement à cette métaphore:

Finissons par une réflexion sur la force des expériences. Je demande à tous ces Observateurs, Expérimentateurs, qui croient que rien ne cède à leur Scalpel, Microscope, Balance, etc. et que leur adresse peut découvrir toutes les merveilles de la Nature, je leur demande, dis-je, sur quoi ils se fondent dans leurs Expériences. Qu'est-ce qui leur fait ajouter foi à leurs observations, s'ils n'admettent d'Être souverain, intelligent; je dis plus, s'ils n'admettent dans cet Être une extrême bonté pour ses Créatures? Sans ce fondement ils ne pourront jamais prouver que leurs expériences ont été faites exactement: jamais il ne pourront en faire un rapport sur un objet tout pareil. Car qui ne sait que les raisonnemens analogiques ont l'existence d'un tel Être pour fondement. Comment savent-ils ces Messieurs, toujours & uniquement appuyés sur leur bâton de l'expérience; que le verre, qui grossiroit 10 fois plus les objet, que ne le fait à présent le plus fin microscope, ne leur démontrera pas demain ce qu'ils nient aujourd'hui; & ne leur fera nier après-demain, ce que le jour auparavant ils ont prouvé par mille expériences.⁵¹

L'auteur de *L'homme plus que machine* se réapproprie le substrat métaphorique du bâton de l'expérience en faisant ressortir les tensions contradictoires qui le traversent: il remet ainsi en mouvement ce que *L'homme machine* avait, du moins en apparence, fixé et désamorcé. En effet, si La Mettrie valorisait les pages cartésiennes qui font du bâton de l'expérience l'image du fonctionnement de la gnoséologie humaine, l'auteur anonyme n'oublie pas les passages des *Meditationes* consacrés à la remise en cause de la fiabilité des sens: faisant sienne la leçon de Descartes, *L'homme plus que machine* montre comment l'expérience ne peut être garante d'elle-même. Elle ne prouve rien, à moins qu'elle ne trouve son fondement et sa légitimité ailleurs: le doute hyperbolique et les tromperies d'un génie malin *redivivus* qui sabote microscopes et lentilles ne peuvent être surmontés

⁴⁸ Ivi, p. 71.

⁴⁹ Cfr. A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1953.

⁵⁰ La Mettrie, *L'homme machine*, cit., p. 8.

⁵¹ *L'homme plus que machine*, s.e., Londres [Leyde?] 1748, pp. 138-140.

L'aveugle et son bâton

que dans l'immédiateté de la conscience de soi et dans la découverte d'un dieu qui garantit la véracité de l'expérience du monde. L'expérience, donc, si l'on raisonne comme un cartésien conséquent, semble mener au-delà d'elle-même, soulignant l'urgence d'une critique méthodique de ses conditions préalables: le chemin de la matière conduit inévitablement au seuil de celui de l'esprit. C'est ainsi que les dernières lignes de *L'homme plus que machine* esquissent une inversion ironique: «On voit par là que celui, qui n'a que le bâton de l'expérience pour guide, ne peut être qu'un misérable boiteux»⁵².

À première vue, *L'homme plus que machine* apparaît donc comme une sorte de réfutation de *L'homme machine*: en dissolvant les différentes tensions – c'est-à-dire les différentes histoires – qui traversent la métaphore du bâton de l'expérience, les deux œuvres semblent se situer dans des camps opposés. Cependant, l'auteur anonyme met en garde contre les lectures qui en simplifient le rapport avec le texte de La Mettrie:

La précipitation ne manque presque jamais de porter le jugement à faux. C'est une Vérité, qui ne demande aucune démonstration. On verra *L'Homme plus que Machine*: on croira que c'est une Réfutation de *L'Homme-Machine*: on se trompera; & deux ou trois heures de lecture prouveront l'effet d'un jugement précipité.⁵³

Que signifie le fait que *L'homme plus que machine* ne soit pas une réfutation de *L'homme machine*? Quelle est la relation entre les deux œuvres?

Pour tenter de répondre à ces questions, il est nécessaire de les aborder du point de vue de l'expérience. Si l'on suit l'argumentation de *L'homme plus que machine*, on retrouve exactement les mêmes faits que ceux que La Mettrie s'était appropriés: l'opium et le café, et la nourriture en général, modifient le corps et avec lui les affections de l'âme, tandis que la consommation de viande crue rend les hommes féroces. «Quelle puissance d'un repas!»⁵⁴, s'exclame l'auteur de *L'homme plus que machine*, tout comme La Mettrie. Du reste, des paragraphes entiers de *L'homme machine* sont copiés, sans la moindre variation, par l'auteur anonyme. La même citation de Pope et les mêmes *exempla* reviennent dans les deux textes (Androclès et le lion, les vampires); le polype d'eau douce de Trembley – point d'appui du débat sur la matière et sa sensibilité au milieu du XVIII^e siècle⁵⁵ – et le cerveau humain, proportionnellement plus grand que celui des autres animaux, sont rappelés tant par l'un que par l'autre. *L'homme machine* et *L'homme plus que machine* apparaissent ainsi comme des textes largement synoptiques, mais non moins contradictoires: les mêmes arguments et les mêmes paragraphes sont, en effet, évoqués pour défendre des positions antithétiques.

⁵² Ivi, p. 140.

⁵³ Ivi, préface.

⁵⁴ Ivi, p. 26.

⁵⁵ Cfr. A. Vartanian, *Trembley's polyp, La Mettrie, and the Eighteenth-Century French Materialism*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. XI, n. 3, 1950, pp. 259-286.

Il suffit de prendre pour exemple les passages, auxquels nous avons fait référence à plusieurs reprises, consacrés à l'influence de la nourriture, du climat et des fréquentations sur l'âme. Si ces arguments indiquent, pour *La Mettrie*, une coïncidence complète du corps et de l'âme, faisant de cette dernière rien de plus qu'une modification de la matière, ces mêmes faits sont interprétés différemment par l'auteur anonyme. Rappelant certains arguments du cardinal Polignac, l'auteur de *L'homme plus que machine* souligne l'erreur de *La Mettrie*: de même qu'on ne peut soutenir «qu'un Musicien n'est que le mécanisme de son instrument, parce qu'il ne peut pas bien jouer lorsque son instrument n'est pas en ordre»⁵⁶, de façon analogue on ne peut pas penser «que l'Âme n'est qu'un mécanisme du corps»⁵⁷ parce qu'elle dépend de son état de santé. Telle est l'erreur de «ceux qui n'ont que le bâton de l'expérience pour guide»⁵⁸.

La lecture de *L'homme plus que machine* produit donc une sensation à la fois familière et perturbante chez ceux qui ont l'expérience de *L'homme machine*: le texte anonyme ne se présente pas comme une simple réfutation de l'œuvre de *La Mettrie*, mais en constitue un *double*, qui se confond avec lui dans les grandes lignes, pour s'en écarter soudainement. *L'homme plus que machine* se superpose à *L'homme machine*, faisant presque oublier la différence entre les deux textes, puis la soulignant de manière encore plus marquée: l'auteur anonyme semble réécrire la mémoire du lecteur, lui faisant parcourir les mêmes expériences, pour en inverser soudainement le sens.

Cette stratégie d'écriture induit une pratique de lecture spécifique: les chevauchements entre les deux textes obligent à lire et à comparer continuellement *L'homme machine* avec *L'homme plus que machine* afin d'explorer leurs lignes de faille et leurs désalignements. Lire signifie donc apprendre à lire, à modifier sa posture et à se plier à la volonté des textes. En outre, le frontispice de l'ouvrage anonyme semble également donner une indication de lecture précise. Il semble avoir été construit sur la base d'un hypotexte spécifique sur lequel, dans un second moment, on est intervenu: «L'homme» et «machine» sont écrits en caractères de dimension supérieure à ceux de «plus que», qui semble presque être un ajout tardif ou une correction. Le «plus que», c'est-à-dire ce qui différencie les deux œuvres, se trouve donc littéralement *entre les lignes* du titre: c'est justement cette position que l'auteur demande au lecteur de prendre. Il faut, alors, se demander ce que signifie exactement *lire entre les lignes* et quelles sont les conséquences d'une telle posture.

À la différence de Leo Strauss, qui avait forgé cette catégorie dans son célèbre essai de 1941 *Persecution and the art of writing*, on peut affirmer qu'écrire/lire entre les lignes ne se limite pas à être une réaction à la persécution et aux obstacles qui surviennent lorsque le sens commun se heurte de front à la philoso-

⁵⁶ *L'homme plus que machine*, cit., p. 32.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁸ *Ibidem*.

phie⁵⁹. En fait, la lecture entre les lignes montre que l'œuvre philosophique n'est pas un tout accompli, mais se présente comme une tâche du lecteur. C'est là un trait caractéristique du libertinage du XVIII^e siècle: le jeu entre la simulation et la dissimulation n'est efficace que lorsque le lecteur lui-même le transforme en une pratique de lecture. Les Lumières, dans leurs formes les plus radicales (La Mettrie, Diderot) apparaissent ainsi comme la capacité de penser par soi-même bien avant l'essai kantien de 1784⁶⁰.

L'auteur anonyme joue donc avec les attentes du lecteur, en l'induisant à croire qu'il a affaire à une réfutation d'une œuvre hétérodoxe célèbre – et, à l'époque, anonyme – et à adopter, par conséquent, une certaine stratégie de lecture⁶¹: les présupposés de l'un ne sont cependant pas ceux de l'autre, et bientôt là où l'on s'attendait à trouver un chant, on ne découvre qu'un contre-chant qui, en tant que tel, ne peut être entendu indépendamment du thème principal. En d'autres termes, l'écriture entre les lignes est une écriture en filigrane: le palimpseste n'est pas gratté une fois pour toutes – comme cela serait le cas dans une réfutation –, mais il s'entrevoit, réapparaît à contre-jour, en changeant, toujours et immédiatement, l'affirmation en une tension dialectique et en une logique – temporelle aussi – de la coprésence et de la survivance.

Dans cette perspective, *L'homme plus que machine* et *L'homme machine* semblent faire partie d'une même stratégie philosophique, qui trouve son point d'appui dans la communauté d'intentions, plutôt que dans la convergence des positions: comme on l'a souligné, «l'auteur de *L'homme plus que machine* est en tout cas un excellent commentateur de La Mettrie»⁶². D'ailleurs, la relation particulière entre les deux textes avait déjà été remarquée au XVIII^e siècle: dans le troisième volume des *Œuvres philosophiques de M. De La Mettrie*, publié en 1774 à Amsterdam, on peut lire l'un après l'autre *L'homme machine* et *L'homme plus que machine*. L'attribution de *L'homme plus que machine* à La Mettrie est aujourd'hui contestée et l'auteur de l'œuvre est généralement reconnu comme étant Elie Luzac fils, l'imprimeur de Leyde qui a publié *L'homme machine*⁶³. Les

⁵⁹ L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, in: «Social research», vol. VIII, n. 4, 1941, pp. 488-504.

⁶⁰ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. fr. par J.-F. Poirier, F. Proust, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Flammarion, Paris 2020.

⁶¹ Comme l'a bien fait remarquer Strauss, à l'écriture entre les lignes correspond une pratique spécifique de lecture entre les lignes (*Persecution and the art of writing*, cit., pp. 491-493). À tout cela on peut ajouter les mots d'Elena Giorza: «Souvent, ceux qui utilisent les outils de dissimulation prennent également soin de théoriser leur fonctionnement, fournissant ainsi aux lecteurs une clé permettant d'interpréter le moyen de la dissimulation» (*L'illuminismo tra religione e politica. I filosofi di fronte al popolo*, il Mulino, Bologna 2021, p. 11. Traduction personnelle). Cfr. G. Mori, *Persécution et art d'écrire*, cit., pp. 197-219.

⁶² A. Léon-Miche, *Discours sceptique et art de jouir chez La Mettrie*, in P. -F. Moreau, A. Thomson (sous la direction de), *Matérialisme et passions*, ENS Éditions, Lyon 2004, p. 68, n. 2.

⁶³ Pour l'attribution à La Mettrie cfr. F. Markovits, *La Mettrie, l'anonyme et le sceptique*, in: «Corpus», n. V-VI, 1987, pp. 83-105. Pour l'attribution à Luzac cfr. L. Jooker, G. Rooryck, *Elie Luzac et L'Homme plus que machine (1748): la parole dialogique d'un imprimeur des Lumières*, in: «Cadernos de Tradução», vol. XXXVIII, Jan.-Apr. 2018, n. 1, pp. 197-225.

deux textes proviennent donc des mêmes presses et, nous semble-t-il, font partie d'un même projet et d'une stratégie éditoriale spécifique, qui dessine, dans l'interaction entre imprimeurs et auteurs, un nœud essentiel d'une pensée libertine qui revendique le droit de penser par elle-même et sans les entraves de la censure. Venant confirmer cette hypothèse, à peine un an plus tard, Luzac publiera, indiquant comme lieu d'impression «Au pays libre pour le bien public», son *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*, dans lequel il défend le droit d'imprimer n'importe quelle œuvre, *L'homme machine* comprise, indépendamment des affirmations qu'elle contient⁶⁴.

Si le projet de publications libertines et hétérodoxes qui, quelques années plus tard, mûrit autour de la coterie d'Holbach prend la forme d'un véritable engagement artisanal – une boulangerie, dirait Galiani, en jouant sur l'utilisation massive faite des œuvres, et du nom, du Boulanger, désormais décédé –, de la même manière nous devons considérer les œuvres de La Mettrie comme un réseau de textes qui peuvent être lus indépendamment, mais qui acquièrent une profondeur philosophique et politique lorsqu'ils sont considérés en tension réciproque. Ce *modus operandi* est en effet tout sauf occasionnel dans la production de La Mettrie: dans son *Abrégé des systèmes*, il accuse l'auteur anonyme de *L'homme machine*, c'est-à-dire lui-même, d'être spinoziste⁶⁵, invitant ainsi le lecteur à tirer des conclusions de ce qui est dit et de ce qui est caché. L'œuvre cesse ainsi d'être l'unité minimale de la pensée philosophique: dans le jeu des réfractions et des réécritures, elle devient non pas une tentative d'affirmer une série de positions hétérodoxes et matérialistes, mais un chemin vers la pensée et l'activité philosophiques.

Cela étant posé, nous pouvons revenir aux spécificités de l'interaction entre *L'homme machine* et *L'homme plus que machine*. En lisant les deux textes l'un entre les lignes de l'autre, dans l'écart qui plie les mêmes faits dans des directions différentes, l'idée émerge que l'expérience ne prouve rien en soi: un bâton est utile quand on a l'intelligence de savoir s'en servir. C'est ainsi que Luzac, dans les dernières lignes de son texte, se réappropriant l'image du bâton de l'expérience, ne délègue pas l'expérience tout court, mais vient redéfinir les rapports entre l'expérience et la raison:

Je ne veux pas, par ce que je viens de dire, jeter un mépris sur les expériences. J'en reconnois la valeur; j'en avoue la nécessité: mais aussi n'a-t-on pas besoin de faire un long discours pour montrer, que les expériences ne font que dévoiler la Vérité, et que c'est la Sagacité qui la découvre. Sans l'art de raisonner, *Newton, Boyle, Gravesande*, n'auroient pas fait grand chose de leurs expériences.

⁶⁴ [E. Luzac], *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*, Au pays libre pour le bien public 1749, p. 59.

⁶⁵ J. O. de La Mettrie, *Abrégé des systèmes*, in *Idem, Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard 1987, vol. I, p. 269. Sur le spinozisme dans le matérialisme au XVIII^e siècle, cfr. M. Marcheschi, *Spinoza e la materia. Totalità, organismo e libertà nello spinosimo di metà Settecento*, in C. Altini (a cura di.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea. Vol. I. Tra Seicento e Settecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 167-187.

L'aveugle et son bâton

On voit par là que celui, qui n'a que le bâton de l'expérience pour guide, ne peut qu'être un misérable boiteux.⁶⁶

C'est dans l'interaction des deux textes que le bâton de l'expérience résonne de toute l'histoire qu'il contient: danger et possibilité, l'expérience se montre comme le lieu mouvant où se fonde la connaissance humaine. C'est d'ailleurs un *topos* classique de la pensée libertine: aux yeux du pyrrhonisme historique du XVII^e siècle et de la philosophie de Bayle, les témoignages historiques apparaissent douteux et souvent peu fiables, comme le montre également Diderot dans l'article AGNUS SCYTICHUS de l'*Encyclopédie*⁶⁷. Ce soupçon s'étend à l'expérience tout court: tout fait présuppose un point de vue et un observateur. La Mettrie et Luzac enseignent ainsi à se méfier de la pure affirmation des faits: le polype d'eau douce ne prouve rien sans une critique radicale et sceptique du témoignage et de la valeur de l'expérience.

En ce sens, comme le signale Luzac, penser que *L'homme plus que machine* est une réfutation de *L'homme machine* est hâtif. En lisant les deux textes en filigrane, on rencontre deux manières d'organiser la même expérience: le lecteur ne peut éviter de se demander laquelle des deux est la plus raisonnable et adéquate. Une mauvaise utilisation de l'expérience non seulement ne prouve rien, mais risque de légitimer la position opposée: en d'autres termes, ce qui apparaît à première vue comme une réfutation peut très bien constituer la meilleure démonstration disponible. *L'homme plus que machine* révèle les conditions préalables sur lesquelles l'œuvre elle-même est construite: l'expérience – le lecteur en est averti à la fin du texte – n'existe pas en tant que telle, mais elle est toujours interprétée. Luzac invite donc à lire l'implicite à travers les mailles de l'explicite: c'est une conclusion téméraire que de lire dans ces mots une défense *pro domo sua*. Seul le lecteur peut observer les mêmes faits inclinés différemment et choisir de manière indépendante quelle en est leur meilleure interprétation: *L'homme machine* et *L'homme plus que machine* utilisent tous les deux le bâton de l'expérience. Mais ni Luzac ni La Mettrie ne disent clairement lequel des deux est un «misérable boiteux»: la conclusion se trouve entre les lignes et c'est au lecteur de la trouver, avec son œil libertin et exercé à l'interprétation des expériences, en leur donnant du sens.

La lecture parallèle des deux textes amène à considérer un autre aspect du libertinage au XVIII^e siècle. La réversibilité des conditions préalables et des points de vue et le jeu des renvois placent l'ironie et la plaisanterie au centre même de la pratique philosophique, au point de faire coïncider le sens avec la négation du sens. La philosophie apparaît ici comme une activité et non comme une liste d'opinion. Si la plaisanterie est, comme l'écrit La Mettrie dans son *Épître à mon esprit*, «la pierre de touche de la plus fine raison»⁶⁸, c'est parce qu'elle change la

⁶⁶ *L'homme plus que machine*, cit., p. 140.

⁶⁷ Cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, F. Angeli, Milano 1983.

⁶⁸ *Épître à mon esprit*, in Id., *Œuvres philosophiques*, Fayard, Paris 1987, vol. II, p. 234.

philosophie en un mouvement qui réactive toujours le regard et l'intelligence. C'est ainsi qu'Elie Luzac, dans l'*Avertissement* à *L'homme machine*, défend le choix de publier des textes athées et clandestins en recourant à l'ironie: si les positions hétérodoxes ont un tel écho, c'est précisément parce que les raisons qu'elles avancent sont redoutées et l'on préfère empêcher leur diffusion, plutôt que les réfuter. L'ironie est, du reste, ce qui renverse la charge de la preuve et démasque ses propres conditions préalables et celles des autres. C'est ainsi que les dernières lignes de l'*Avertissement* sont directement placées sous le signe du libertinage – et des libertins sceptiques, comme le marquis d'Argens – et du persiflage, cette fiction qui, au XVIII^e siècle, donne forme au monde, en saisissant la radicale instabilité de toute connaissance humaine⁶⁹: «L'auteur, que je ne connois point, m'a envoie son Ouvrage de *Berlin*, en me priant seulement d'en envoyer six Exemplaires à l'adresse de M. le Marquis d'Argens. Assurément on ne peut mieux s'y prendre pour garder l'*incognito*; car je suis persuadé que cette adresse même n'est qu'un persiflage»⁷⁰.

Le bâton de l'expérience est, du reste, lui-même l'image d'un persiflage: dans les tensions contradictoires qui le traversent, l'expérience du monde rejoint inévitablement la faillibilité de celle-ci, renvoyant l'image d'un homme occupé à donner une forme momentanée et ironique à la réalité, pour la comprendre et agir sur elle.

3. Le bâton de l'expérience à l'usage de ceux qui voient

«Madame, ouvrez la *Dioptrique* de Descartes, et vous y verrez les phénomènes de la vue rapportés à ceux du toucher, et des planches d'optiques pleines des figures d'hommes occupés à voir avec des bâtons»⁷¹: c'est ainsi que dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, publiée anonymement en 1749, Denis Diderot rappelle l'image du bâton de l'expérience, en faisant référence aux pages de Descartes dont elle est issue⁷².

Ce sont surtout les «planches d'optiques» qui attirent l'attention de Diderot, qui en reproduit une, «tirée de la *Dioptrique* de Descartes»⁷³: dans le pas-

⁶⁹ À propos du persiflage, cfr. É. Bourguinat, *Persifler au siècle des Lumières. Histoire du mot 'persiflage'. 1734-1789*, Creaphis Éditions, Paris 2016.

⁷⁰ E. Luzac, *Avertissement*, in La Mettrie, *L'homme machine*, cit., s.p.

⁷¹ D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in Idem, *Œuvres complètes de Diderot. Idées II. Le nouveau Socrate*, vol. IV, Hermann, Paris 1978, p. 21.

⁷² Sur la valeur philosophique de la cécité dans la *Lettre*, cfr. F. Pépin, «Qu'est-ce qu'une cécité philosophique? Diderot, des aveugles à la philosophie aveugle», in Id. (sous la direction de), *La Circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommage à Francine Markovits*, Hermann, Paris 2011, pp. 151-170; A. Charrak, *Géométrie et métaphysique dans la Lettre sur les aveugles de Diderot*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. XXVIII, 2000, pp. 43-53.

⁷³ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 16. Cfr. V. Le Ru, *La Lettre sur les aveugles et le bâton de la raison*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. XXVIII, 2000, pp. 25-41.

L'aveugle et son bâton

sage d'un texte à l'autre, l'image apparaît cependant radicalement modifiée. Alors que dans l'œuvre cartésienne, l'aveugle avec ses bâtons est un véritable aveugle, vêtu de haillons et accompagné d'un chien qui le guide, dans la *Lettre sur les aveugles*, il est vêtu d'un frac et n'est pas aveugle, mais a simplement les yeux bandés⁷⁴. Diderot, en suivant les traces d'Émilie du Châtelet, accentue ici la dimension métaphorique et universelle de la cécité: elle n'est plus un simple manque physiologique, mais devient le point de vue à partir duquel explorer la gnoseologie humaine tout court. Par le biais de la cécité, le Philosophe montre la manière dont se détermine le rapport entre la sensation et l'idée, entre le particulier et le général, entre l'expérience et son interprétation. D'ailleurs, la *Lettre* s'adresse autant à ceux qui croient voir parce qu'ils ont des yeux qu'à ceux qui parviennent à voir, bien qu'ils soient aveugles: «possunt, nec posse videntur», comme le dit l'épigraphe virgilienne du texte. Selon Diderot, il n'est pas suffisant d'avoir des yeux pour voir: ici aussi, comme chez La Mettrie et Luzac, l'expérience du monde n'est pas un donné immédiat, mais une synthèse et un processus. C'est précisément sous cet angle que, dans la *Lettre*, le bâton cartésien de l'expérience se superpose, comme dans les *Institutions de physique*, au problème de Molyneux.

L'œuvre se présente comme une expérience substitutive: Diderot a imprudemment promis à la femme à laquelle la lettre est adressée qu'elle aurait obtenu une place pour assister à l'opération chez Réaumur au cours de laquelle Hillmer, suivant les pas de Cheselden, aurait enlevé la cataracte d'une aveugle-née⁷⁵. La *Lettre sur les aveugles* se propose ainsi de «tenir lieu auprès de vous du spectacle que je vous avais trop légèrement promis!»⁷⁶. Le thème du *tenir lieu*, d'être à la place de, traverse toute l'œuvre et l'informe comme son principe de base: toute la lettre semble ainsi se présenter comme une sorte de compensation, isomorphe par son thème et sa durée, au spectacle médical. Dès les premières lignes, cependant, cette superposition semble se fissurer: «Je doutais bien, madame, que l'aveugle-née a qui M. de Réaumur vient de faire abattre la cataracte, ne vous apprendrait pas ce que vous vouliez savoir; mais je n'avais garde de deviner que ce ne serait ni sa faute ni la vôtre»⁷⁷.

Que signifie le fait que le manque ne soit à attribuer ni à la destinataire de la lettre, ni à M. de Réaumur? De quel manque s'agit-il? Si la formulation de Diderot paraît d'abord ambiguë, elle se résout bientôt dans un énoncé plus clair: l'opération apparaît au philosophe comme «une expérience où je ne voyais guère à gagner pour mon instruction ni pour la vôtre»⁷⁸. Les raisons de cette méfiance apparaissent au fil du texte: comment un homme, «sans éducation et

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

⁷⁵ Cfr. G. Stenger, *Joseph Hillmer, Diderot et La Mettrie: sur les traces de l'oculiste prussien de la Lettre sur les aveugles*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. II, 2014, pp. 197-207.

⁷⁶ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 18.

⁷⁷ *Ivi*, p. 17.

⁷⁸ *Ibidem*.

sans connaissances, à qui l'on a restitué la vue par l'opération de la cataracte⁷⁹, peut-il avoir la capacité d'interroger l'expérience? Comment peut-on penser, qu'enlever une cataracte, c'est commencer à voir? Sans connaître les termes du problème de Molyneux, sans pouvoir distinguer la sensation de l'impression, sans l'habitude de réfléchir sur soi-même et sur ses opérations mentales, comment est-il possible de transformer un fait en une preuve expérimentale d'un problème philosophique? Le témoin direct d'un événement n'est pas toujours son meilleur chroniqueur.

Au fil des pages de la *Lettre*, Diderot ne fait que reposer la même idée: le bâton de l'expérience, comme dans la «planche tirée de la *Dioptrique*», n'est pas l'outil des aveugles, mais de ceux qui se tiennent à la place des aveugles. L'expérience, dit autrement, est interrogée dans l'écart qui transforme le donné et le fait en un problème, en le conceptualisant et en le restituant dans sa complexité. Pour Diderot, voir n'est pas un acte immédiat, mais la synthèse de souvenirs explicites et de souvenirs physiologiques implicites: pour le philosophe, l'expérience est toujours un acte de recombinaison⁸⁰.

C'est ainsi que la *Lettre*, qui était apparue comme une copie parfaite de l'opération de Hillmer, se révèle en réalité son *double*, qui, en même temps, se superpose et s'écarte de l'expérience directe de la cécité et du recouvrement de la vue⁸¹. Dans la *Lettre*, Diderot raconte avoir rendu visite à un aveugle-né à Puisseux, avec lequel il a discuté de métaphysique et de morale «le jour même que le Prussien faisait l'opération de la cataracte»⁸²: l'expérience immédiate de la cécité en exclut l'expérience médiante, et vice versa.

Ceux qui savent utiliser le bâton de l'expérience se feignent aveugles, acquérant ainsi la condition de cécité à distance: tout cela leur permet d'observer le monde avec écart, d'interroger la faille et le décalage, de faire réagir ce qui arrive avec ce qui est connu. Sans se rabattre sur l'immédiateté de la sensation – qui n'est que confusion⁸³ –, l'homme qui utilise le bâton de l'expérience, dans la *Lettre*, observe la cécité de biais, en multipliant ses postures et ses inclinaisons. Comme cela arrive souvent dans les textes libertins, c'est en prenant les multiples masques du monde que la réalité peut émerger. C'est ainsi que la *Lettre sur les aveugles* apparaît comme un long détour qui interroge et «tourmente» la cécité: l'aveugle de Puisseux, un Descartes aveugle-né⁸⁴, le récit, provenant d'un volume imaginaire, de la mort du «vrai» Saunderson, aveugle-né et géomètre, héritier de la chaire de Newton, une

⁷⁹ Ivi, p. 54.

⁸⁰ Cfr. P. Quintili, *Visione, percezione e cognizione nelle teorie medico-filosofiche in Francia nel secolo XVIII*, in M. Modica, P. Quintili, B. Stancati (a cura di), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'Illuminismo. Filosofia estetica materialismo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 297-352.

⁸¹ Cfr. A.M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010.

⁸² Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 18.

⁸³ Ivi, pp. 60-61.

⁸⁴ Ivi, p. 20.

L'aveugle et son bâton

liste d'aveugles historiques, ainsi que les aveugles de l'opération de Hillmer et de Cheselden, tous ces aveugles multiplient les regards pour observer le même problème. Dans l'expérience à distance, qui est toujours aussi une méthodologie de l'expérience⁸⁵, le temps se dilate: tandis qu'un chirurgien enlève la cataracte d'une femme aveugle, un philosophe peut «philosopher avec [s]es amis»⁸⁶, multipliant les voies d'accès au réel.

L'œuvre anonyme et libertine de Diderot, qui coûtera au philosophe les mois d'emprisonnement dans le donjon de Vincennes, hérite de la tradition du XVII^e siècle de l'un de ses traits les plus caractéristiques: le vrai coïncide avec le masque et avec la multiplication et le gaspillage des formes⁸⁷. C'est dans l'écart que quelque chose devient connaissable: là où il n'y a que superposition, la carte devient aussi grande que le territoire, en s'avérant, comme dans le célèbre apologue borgésien, inutile⁸⁸.

Pour Diderot, héritier de la philosophie de Francis Bacon, expérimenter, c'est «tourmenter» l'expérience. L'encyclopédiste l'écrira quelques années plus tard dans le *De l'interprétation de la nature*, dans un passage qui évoque l'*Instauratio magna* du chancelier anglais:

Les expériences doivent être répétées pour le détail des circonstances et pour la connaissance des limites. Il faut les transporter à des objets différents, les compliquer, les combiner de toutes les manières possibles. Tant que les expériences sont éparses, isolées, sans liaisons, irréductibles, il est démontré par l'irréduction même qu'il en reste encore à faire. Alors il faut s'attacher uniquement à son objet, et le *tourmenter*, pour ainsi dire, jusqu'à ce qu'on ait tellement enchaîné les phénomènes, qu'un d'eux étant donné, tous les autres le soient: travaillons d'abord à la réduction des effets; nous songerons après à la réductions des causes. *Or les effets ne se réduiront jamais qu'à force de les multiplier.*⁸⁹

À cette fin, Diderot découvre dans la fiction une voie privilégiée vers la connaissance: en multipliant les cas et les événements avec l'imagination, en explorant le possible qui est dans les choses, Diderot change l'*experientia literata* de Bacon – cette expérience bien tempérée, organisée dans des listes et des tables⁹⁰ – en une *expérience littéraire*. Dans la pratique libertine du masque et de l'anonymat, dans la capacité de multiplier les voies d'accès au monde, dans l'intelligence philosophique qui s'approprie toutes les formes de la fiction pour

⁸⁵ Cfr. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Paris 2013, p. 141.

⁸⁶ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 17.

⁸⁷ Cfr. Cavallé, *Dis/simulation*, cit.

⁸⁸ Cfr. J.L. Borges, *Del rigor en la ciencia* (1946).

⁸⁹ D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, in Id., *Œuvres complètes de Diderot. Idées III. L'interprétation de la nature (1753-1765)*, vol. IX, Hermann, Paris 1981, §XLIV, p. 72. C'est nous qui soulignons. Sur le rapport entre Bacon et Diderot, voir C. Dédéyan, *Diderot et la pensée anglaise*, Olschki, Firenze 1987, pp. 207-223.

⁹⁰ Cfr. G. Giglioni, *Learning to Read Nature: Francis Bacon's Notion of Experiential Literacy* (Experientia Literata), in: «Early Science and Medicine», vol. XVIII, n. 4-5, 2013, pp. 405-434.

interroger le réel – il suffit de penser aux romans libertins du XVIII^e siècle⁹¹ –, Diderot découvre l'intelligence tâtonnante de l'aveugle qui explore le monde avec son bâton.

4. Conclusion

Au XVIII^e siècle, l'image du bâton de l'expérience ne se limite pas, à la différence de ce de ce qu'on observe dans les œuvres de Descartes, à interroger le rapport entre les sens et la raison, mais elle met aussi en scène les manières dont la philosophie s'approprie et revitalise certaines pratiques de pensée libertines. Dans la polysémie de l'image, en rassemblant les différentes traditions qui s'y sont stratifiées, Luzac, La Mettrie et Diderot font de la métaphore non pas l'exemple d'une théorie, mais l'occasion d'activer une posture philosophique qui oblige le lecteur à penser par le biais du texte, en collaborant avec l'auteur. Les contraintes matérielles qui obligent les auteurs à publier leurs œuvres de manière anonyme se transforment ainsi en une occasion de redéfinir la manière dont le sens émerge: la limite devient une condition de possibilité de la pensée, selon des voies que le bâton de l'expérience indique et révèle.

En particulier, les auteurs de *L'Homme machine* et de *L'Homme plus que machine*, à travers l'image du bâton de l'aveugle, activent une pratique de lecture qui contraint à comparer les textes, en mettant les lecteurs directement en contact avec les problèmes que posent les relations entre les faits et les théories. On active ici une pratique du sens qui se fonde sur la lecture entre les lignes, c'est-à-dire sur la capacité à transformer le texte en une véritable machine qui produit du sens de manière performative.

Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot fait de l'aveugle et du bâton de l'expérience l'image d'un homme qui explore le monde par la multiplication fictive des expériences: l'intelligence est la capacité de se mettre à la place d'autrui et des autres tout en restant soi-même et en multipliant les masques. Par le biais des processus de substitution, Diderot augmente l'extension du réel et de l'expérience possible.

L'écriture, dans le cas de la *Lettre* comme dans celui de *l'Homme machine*, devient ainsi, selon la célèbre théorie du *Phèdre* de Platon, non pas ce qui aide à oublier, mais le mode d'expression le plus propre à la philosophie. Dans l'ambiguïté du sens et de la métaphore qui multiplie les voies d'accès au réel se produit l'alliance virtuose entre le visage et le masque et entre le vrai et le vraisemblable, alliance qui réactive toujours la pensée. C'est avec le bâton de l'expérience que les philosophes, reproduisant le geste aveugle de Descartes, examinent le réel en tâtonnant. Les Lumières, comme le rappelle Diderot,

⁹¹ Cf. C. Duflo, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Éditions du Seuil, Paris 2019.

L'aveugle et son bâton

n'ont pas pour tâche de substituer la lumière aux ténèbres ou de dissiper les nuages⁹²: au contraire, elles enquêtent sur leurs propres ombres, c'est-à-dire sur les limites – structurelles ou contextuelles – de la raison et de son exercice, tout en transformant cette enquête sur les limites en condition de l'exercice de la philosophie. Du reste, l'absence d'ombres ne correspond pas à une visibilité absolue, mais à un aveuglement provoqué par l'excès de lumière: il n'y a pas de lumières sans ombres des lumières⁹³.

⁹² Cfr. D. Diderot, *Lettres sur les sourds et muets*, Id., *Œuvres complètes de Diderot. Idées II. Le nouveau Socrate*, cit., p. 162.

⁹³ Cfr. C. Duflo, *Ombres des Lumières*, in T. Kolderup, S.-E. Fauskevåg (sous la direction de), *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII^e siècle*, L'Harmattan-Solum Forlag, Paris-Oslo 2008, pp. 13-28.